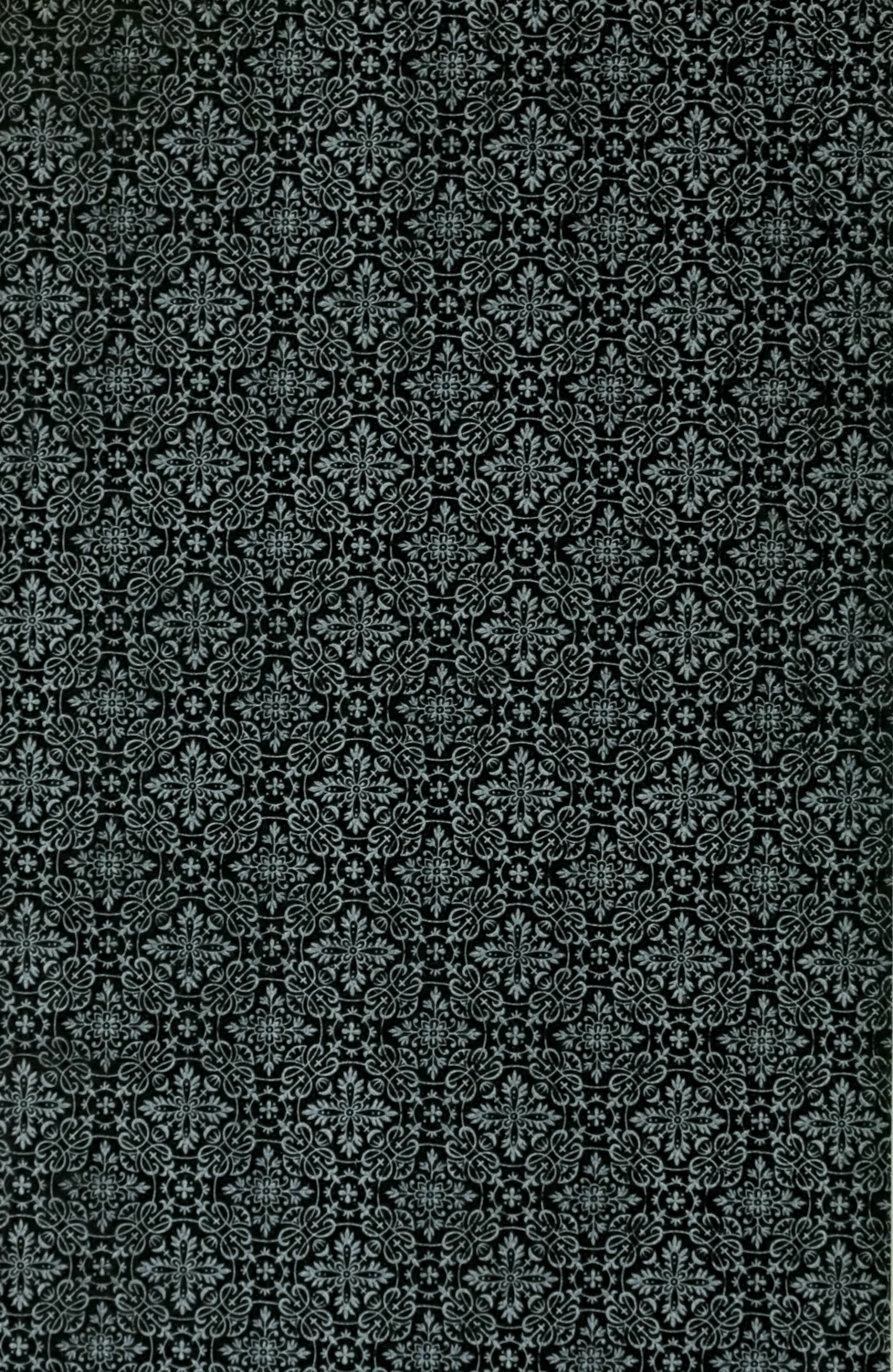
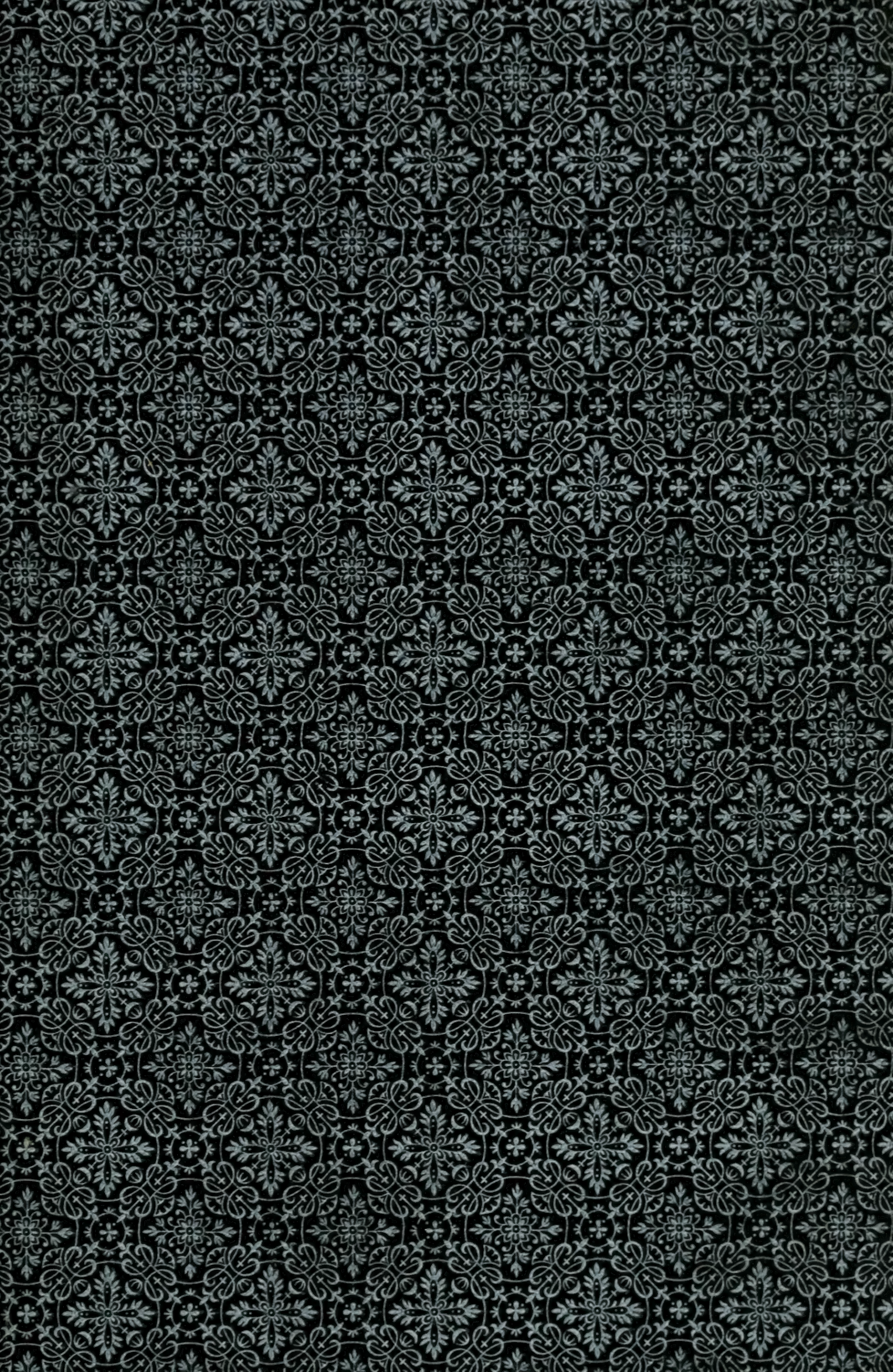

3 1761 04375 2450





30. וַיָּשֶׂם אֶת־הַכִּיֹּר בֵּין־אֹהֶל מוֹעֵד
וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וַיִּתֵּן שָׁמָּה מַיִם לְרָחְצָה׃
31. וְרָחֲצוּ מִמֶּנּוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן
וּבָנָיו אֶת־יְדֵיהֶם וְאֶת־רַגְלֵיהֶם׃
32. בְּבֹאָם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד
וּבְקָרְבָתָם אֶל־הַמִּזְבֵּחַ יִרְחָצוּ כַּאֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ ס
33. וַיָּקֶם אֶת־הֶחָצֵר סָבִיב לַמִּשְׁכָּן
וְלַמִּזְבֵּחַ וַיִּתֵּן אֶת־מָסַךְ שַׁעַר הֶחָצֵר
וַיְכַל מֹשֶׁה אֶת־הַמְּלָאכָה׃ פ מפטיר.
34. וַיְכַס הֶעָנָן אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד
וּכְבוֹד יְהוָה מָלֵא אֶת־הַמִּשְׁכָּן׃
35. וְלֹא־יָכֹל מֹשֶׁה לָבוֹא אֶל־אֹהֶל
מוֹעֵד כִּי־שָׁכַן עָלָיו הֶעָנָן וּכְבוֹד
יְהוָה מָלֵא אֶת־הַמִּשְׁכָּן׃
36. וּבְהֵעָלוֹת הֶעָנָן מֵעַל הַמִּשְׁכָּן
יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּכֹל מַסְעֵיהֶם׃
37. וְאִם־לֹא יֵעָלֶה הֶעָנָן וְלֹא יִסְעוּ
עַד־יוֹם הֵעָלֹתוֹ׃
38. כִּי עֲנַן יְהוָה עַל־הַמִּשְׁכָּן יוֹמָם
וְאֵשׁ תִּהְיֶה לַיְלָה בּוֹ לְעֵינֵי כָל־בֵּית־
יִשְׂרָאֵל בְּכָל־מַסְעֵיהֶם׃

30. Er stellte das Becken zwischen das Zusammenkunft-Bestimmungszelt und den Altar, und gab Wasser hinein zum Waschen.

31. Mosche, Aharon und seine Söhne wuschen daraus ihre Hände und ihre Füße.

32. Bei ihrem Eingehen ins Zusammenkunft-Bestimmungszelt und bei ihrem Hintreten zum Altar hatten sie sie zu waschen, wie Gott Mosche geboten hatte.

33. Er richtete den Vorhof rings um die Wohnung und den Altar auf, gab den Schutzvorhang des Vorhofthors hin, und Mosche vollendete das Werk.

34. Da deckte die Wolke das Zusammenkunft-Bestimmungszelt, und die Herrlichkeit Gottes füllte die Wohnung.

35. Mosche konnte nicht in das Zusammenkunft-Bestimmungszelt eingehen, weil die Wolke darauf ruhte, und die Herrlichkeit Gottes die Wohnung erfüllte.

36. Wenn die Wolke sich von der Wohnung erhob, brachen Jisrael's Söhne auf in allen ihren Zügen.

37. Wenn die Wolke sich nicht erhob, brachen sie nicht auf bis zum Tage da sie sich erhob.

38. Denn Gottes Wolke war Tag's über der Wohnung, und Feuer war Nachts darin, vor den Augen des ganzen Hauses Jisrael's auf allen ihren Zügen.

חזק.

Schnellpressendruck von H. L. Brönner's Druckerei in Frankfurt a. M.

20. Er nahm und gab das Zeugniß in die Lade, gab die Stangen an die Lade, und gab den Deckel oberhalb auf die Lade.

21. Er brachte die Lade in die Wohnung, und befestigte den deckenden Scheidevorhang, so daß er vor der Lade des Zeugnisses eine schützende Decke bildete, wie Gott Mosche geboten hatte.

22. Er gab den Tisch in das Zusammenkunft-Bestimmungszelt an die Seite der Wohnung nordwärts, außerhalb des Scheidevorhangs.

23. Er ordnete darauf eine Ordnung Brod vor Gott, wie Gott Mosche geboten hatte.

24. Er stellte den Leuchter in das Zusammenkunft-Bestimmungszelt dem Tische gegenüber, an die Seite der Wohnung südwärts.

25. Er zündete die Lampen vor Gott an, wie Gott Mosche geboten hatte.

26. Er stellte den goldenen Altar in das Zusammenkunft-Bestimmungszelt vor den Scheidevorhang,

27. ließ auf ihm Specereiräucherwerk aufdampfen, wie Gott Mosche geboten hatte.

28. Er befestigte die Thür-Schutzdecke der Wohnung,

29. den Emporopferaltar stellte er vor den Eingang der Wohnung des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes, ließ darauf das Emporopfer und das Huldigungsopfer aufsteigen, wie Gott Mosche geboten hatte.

20. וַיִּקַּח וַיִּתֵּן אֶת־הָעֵדֻת אֶל־הָאָרֹן וַיָּשֶׂם אֶת־הַבַּדִּים עַל־הָאָרֹן וַיִּתֵּן אֶת־הַכַּפֹּרֶת עַל־הָאָרֹן מִלְמָעְלָה׃

21. וַיָּבֵא אֶת־הָאָרֹן אֶל־הַמִּשְׁכָּן וַיָּשֶׂם אֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ וַיָּסֶךְ עַל אֲרוֹן הָעֵדוּת כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ ס

22. וַיִּתֵּן אֶת־הַשֻּׁלְחָן בְּאֹהֶל מוֹעֵד עַל יֶרֶךְ הַמִּשְׁכָּן צָפֹנָה מִחוּץ לַפָּרֹכֶת׃

23. וַיַּעֲרֹךְ עָלָיו עֵרֶךְ לֶחֶם לִפְנֵי יְהוָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ ס

24. וַיָּשֶׂם אֶת־הַמְּנֹרָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד נֹכַח הַשֻּׁלְחָן עַל יֶרֶךְ הַמִּשְׁכָּן נֶגְבָּה׃

25. וַיַּעַל הַנֵּרֹת לִפְנֵי יְהוָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ ס

26. וַיָּשֶׂם אֶת־מִזְבַּח הַזָּהָב בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת׃

27. וַיַּקְטֵר עָלָיו קְטֹרֶת סַמִּים כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ ס

שביעי. 28. וַיָּשֶׂם אֶת־מָסַךְ הַפֶּתַח לַמִּשְׁכָּן׃

29. וְאֵת מִזְבַּח הָעֹלָה שָׂם פֶּתַח מִשְׁכַּן אֹהֶל־מוֹעֵד וַיַּעַל עָלָיו אֶת־הָעֹלָה וְאֶת־הַמִּנְחָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ ס

---

führe, sondern in gleicher führender, schützender und segnender Nähe euer Gott für immer bleibe. — —

19. Er breitete das Zelt über die Wohnung, und legte die Zeltdecke oberhalb darüber, wie Gott Mosche geboten hatte.

19. וַיִּפְרֹשׂ אֶת־הָאֹהֶל עַל־הַמִּשְׁכָּן וַיָּשֶׂם אֶת־מִכְסֵה הָאֹהֶל עָלָיו מִלְמָעְלָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ ס

---

war die Nation, die mit diesem Heiligthum dem Gottesgesetze die Stätte und den Altar der Hingebung bereitet hatte, und es war die Nation, der gegenüber Gott seine Herrlichkeit in die Gesetzesstätte auf Erden einziehen und dort Wohnung nehmen ließ. In jenem Höhemomente der göttlichen Beziehung zu Israel trat zuerst selbst Moses zurück in den Kreis des Volkes und ward erst sodann auf's Neue „berufen", um nun מאהל מועד, aus diesem Zelte der Zusammenkunft, die im Opfersymbolausdruck zu vergegenwärtigenden und in lebendiger That zu vollbringenden Anforderungen der Heiligung für die Nation zu vernehmen, die fortan diese Gegenwart Gottes bei seinem Gesetze in Mitte des Volkes an den Einzelnen, wie an die Gesammtheit setzt. Hier wird zunächst die Geschichte des Baues des Heiligthums mit dem Berichte des in der Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit sich bekundenden sichtbaren Erfolges abgeschlossen. Es wird dabei der ausführliche Bericht der Einweihung übergangen und erst 3. B. M. 8. wieder zurückgreifend aufgenommen, nachdem eben in den ersten sieben Kapiteln jene durch das Heiligthum bedingten Opfersymbolshandlungen der Heiligung ihre Lehre gefunden.

Mit dieser Aufnahme des göttlichen Gesetzes in Israel's Mitte als sich für die Ewigkeit bezeugendes Höheziel der jüdischen Bestimmung, und mit dem sichtbaren Einziehen der Gottesherrlichkeit in die von Israel diesem Gesetze bereitete Stätte schließt das Buch der Erlösung aus Egypten. Es war das Ziel, das Gott selbst als Zweck seines Erlösungswerkes K. 6, 6. 7. ausgesprochen: והוצאתי אתכם וגו' והצלתי אתכם וגו' וגאלתי אתכם וגו' ולקחתי אתכם לי לעם וגו', mit diesem Heiligthum seines Gesetzes begründet, die Wohnungs-Aufnahme dieses Gesetzes und die Altar-Hingebung an dies Gesetz machten das Volk zum Gottes-Volk, und die Gegenwart der Gottes-Wolke über der Wohnung dieses Gesetzes am Tage und sein darin leuchtendes Feuer in den Nächten „vor den Augen des ganzen Hauses Israel auf allen ihren Zügen" ließen „das ganze Haus Israel", ließen Jung und Alt in Israel erkennen, daß, wenn Tisch, Leuchter, Altar und Cherubimteppiche in dieser Gesetzeswohnung verkünden, daß, wo Gottes Gesetz mit „ewig fortschreitender Frische und goldreiner Festigkeit" aufgenommen, und „leibliches und geistiges Heil" nur aus den Händen dieses Gesetzes empfangen und der Verwirklichung dieses Gesetzes geweiht werden, da auch sichtbar und unsichtbar die Cherubim des göttlichen Waltens schützend und segnend herniedersteigen, dies nicht ein zum Trost des irdischen Daseins mitleidsvoll erfundener „Glaube", sondern ein „Wissen", eine durch die konkreteste Erfahrung zur Gewißheit sich gestaltende Ueberzeugung sei, וידעתם, wie Gott gesprochen, כי אני ד' אלק'כם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים, „ihr werdet es erfahren", daß, „wenn ich euch mir zum Volke genommen", ich euch nicht nur jetzt und Einmal aus der Last der egyptischen Bürden hinaus-

הַשֵּׁנִית בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הוּקַם הַמִּשְׁכָּן׃
18. וַיָּקֶם מֹשֶׁה אֶת־הַמִּשְׁכָּן וַיִּתֵּן אֶת־אֲדָנָיו וַיָּשֶׂם אֶת־קְרָשָׁיו וַיִּתֵּן אֶת־בְּרִיחָיו וַיָּקֶם אֶת־עַמּוּדָיו׃

zweiten Jahr, am Ersten des Monats, da war die Wohnung aufgerichtet.

18. Mosche richtete die Wohnung auf, gab ihre Füße hin, stellte ihre Bretter, gab ihre Riegel, und richtete ihre Säulen auf.

---

also lehrt ספרי zu 4. B. M. 7, 1., daß an jedem dieser sieben Tage, somit siebenmal das משכן durch Moses aufgerichtet, gesalbt und wieder auseinander genommen worden, ehe es am ersten Tage, dem ersten Nissan, zur bleibenden Weihe aufgerichtet wurde. Daher הוקם המשכן, die Errichtung am ersten Nissan war endlich die definitive, bleibend weihende. War dies auch für das Heiligthum ein vorbedeutender Wink, daß es siebenmal erbaut, und siebenmal, theils die Stätte zu wechseln, theils zerstört zu werden bestimmt sei, bis es endlich zur ewig bleibenden Stätte der Gottesherrlichkeit auf Erden geworden sein werde, zur Mittelpunkthöhe der Menschheit, zu der hinauf die Völker wallen und die Huldigung des Schwerdtes mit der Huldigung des von Zion ausgehenden Gottesgesetzes vertauschen werden? Wir wagen dies nur fragend zu äußern, und darauf hinzuweisen, daß במדבר, גלגל, שילה, נוב, גבעה, בית ראשן, בית שני sich historisch als sieben solche Bau-Vorgänge darstellen, denen allen wieder חורבן gefolgt, bis באחרית הימים, dem wir entgegenharren, der achte Bau endlich als der dastehen wird, von dem es verheißen ist: נכון יהיה הר בית ד' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים וגו' כי מציון תצא תורה ודבר ד' מירושלים ושפט וגו' וכתתו וגו' לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה. (Jes. 2, 1—4.)

V. 18. ff. ויקם משה, endlich am achten Tage, dem ersten Nissan, richtete Moses die Wohnung auf ꝛc. ꝛc. und V. 33. ויכל משה, als Moses das Werk vollendet hatte, da, V. 34., ויכס הענן, da „deckte die Wolke das Zelt und die Herrlichkeit Gottes füllte die Wohnung" und bekundete damit, daß das Werk dem göttlichen Willen gemäß hergestellt war und den Zweck: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם thatsächlich erfüllte. Wie es K. 24, 16. früher vom Sinai hieß: וישכן כבוד ד' על הר סיני ויכסהו הענן וגו', so war nun, da die תורה eine Stätte in einem Menschenkreise auf Erden gefunden, nunmehr diese Stätte die irdische Offenbarungsstätte der göttlichen Herrlichkeit, es war, wie es der Offenbarungspsalm 68, singt, ד' בם סיני בקדש: „Gott in ihre Mitte eingetreten und der Sinai fortan im Heiligthum." Und so wie dort es heißt: ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן, so heißt es auch hier zuerst V. 35.: ולא יכל משה לבא וגו', und dann erst 3. B. M. 1.: ויקרא אל משה וידבר ד' אליו מאהל מועד. In dem Momente, in welchem Moses das Errichtungswerk des Heiligthums vollendet hatte, trat er diesem gegenüber zuerst völlig zurück in den Kreis der Nation. Nicht sein Werk und nicht seine Beziehung zu dem göttlichen Gesetze, dessen Zeugniß dort ruhte und die „Wohnung eben zu einer Stätte der göttlichen Herrlichkeit und zu einem „Zelte der Zusammenkunft" Gottes mit seinem Volke gestaltete, waren es, die dort zum sichtbaren Ausdruck gelangten, es

8. ושמת את החצר סביב ונתת את מסך שער החצר׃

8. Und stellst den Vorhof ringsum, und giebst den Schutzvorhang des Vorhofthores.

9. ולקחת את שמן המשחה ומשחת את המשכן ואת כל אשר בו וקדשת אתו ואת כל כליו והיה קדש׃

9. Du nimmst das Salböl und salbst die Wohnung und Alles, was darin ist, und heiligst sie und alle ihre Geräthe, so wird sie ein Heiligthum.

10. ומשחת את מזבח העלה ואת כל כליו וקדשת את המזבח והיה המזבח קדש קדשים׃

10. Du salbst den Emporopfer-Altar und alle seine Geräthe, du heiligst den Altar, so wird der Altar ein Heiligthum der Heiligthümer.

11. ומשחת את הכיר ואת כנו וקדשת אתו׃

11. Du salbst das Becken und seinen Untersatz und heiligst es.

12. והקרבת את אהרן ואת בניו אל פתח אהל מועד ורחצת אתם במים׃

12. Du lässest Aharon und seine Söhne zum Eingang des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes hertreten und badest sie in Wasser,

13. והלבשת את אהרן את בגדי הקדש ומשחת אתו וקדשת אתו וכהן לי׃

13. bekleidest Aharon mit den Heiligthumsgewändern, salbst ihn und heiligst ihn, daß er mir Priesterdienst verrichte.

14. ואת בניו תקריב והלבשת אתם כתנת׃

14. Und seine Söhne lasse hertreten und bekleide sie mit Röcken,

15. ומשחת אתם כאשר משחת את אביהם וכהנו לי והיתה להית להם משחתם לכהנת עולם לדרתם׃

15. und salbe sie wie du ihren Vater gesalbt, daß sie mir Priesterdienst verrichten. Es sei dies, daß ihnen ihre Salbung zum ewigen Priesterthum für ihre Nachkommen bleibe.

16. ויעש משה ככל אשר צוה יהוה אתו כן עשה׃ ס

16. Mosche vollbrachte es; ganz wie ihm Gott geboten hatte, also that er.

ששי. 17. ויהי בחדש הראשון בשנה

17. Es war im ersten Monat, im

V. 17. הוקם המשכן war die Wohnung aufgerichtet. Wie nach K. 29, 30, 37. sieben Tage die Einweihung der Priester zu vollziehen war, und jeden Tag dieser sieben Tage die Einweihungs-Akte und die Einweihungsopfer durch Moses zu vollbringen waren:

3. וְשַׂמְתָּ שָׁם אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְסַכֹּתָ עַל־הָאָרֹן אֶת־הַפָּרֹכֶת׃

3. Du stellst dort die Lade des Zeugnisses, deckst über die Lade den Scheidevorhang,

4. וְהֵבֵאתָ אֶת־הַשֻּׁלְחָן וְעָרַכְתָּ אֶת־עֶרְכּוֹ וְהֵבֵאתָ אֶת־הַמְּנֹרָה וְהַעֲלֵיתָ אֶת־נֵרֹתֶיהָ׃

4. bringst den Tisch hinein und ordnest seine Ordnung, bringst den Leuchter hinein und zündest seine Lampen an.

5. וְנָתַתָּה אֶת־מִזְבַּח הַזָּהָב לִקְטֹרֶת לִפְנֵי אֲרוֹן הָעֵדֻת וְשַׂמְתָּ אֶת־מָסַךְ הַפֶּתַח לַמִּשְׁכָּן׃

5. Du giebst den goldenen Altar zum Räuchern vor die Lade des Zeugnisses, und befestigst den Thür-Schutzvorhang der Wohnung.

6. וְנָתַתָּה אֵת מִזְבַּח הָעֹלָה לִפְנֵי פֶּתַח מִשְׁכַּן אֹהֶל־מוֹעֵד׃

6. Du giebst den Altar des Emporopfers vor den Eingang der Wohnung des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes.

7. וְנָתַתָּ אֶת־הַכִּיֹּר בֵּין־אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וְנָתַתָּ שָׁם מָיִם׃

7. Du giebst das Becken zwischen das Zusammenkunft-Bestimmungszelt und den Altar, und giebst darin Wasser.

Errichtung der „Wohnung des Zusammenkunfts-Zeltes", mit welcher die Einkehr der Herrlichkeit Gottes in den irdischen jüdischen Kreis, somit Israel's „Moed", die Conjunktion Israel's mit seiner „Sonne", seine Erleuchtung durch seines Gottes Licht beginnen sollte, sollte am Tage des ersten Neumonds, d. h. am Tage des Neumonds stattfinden, mit welchem Israel's Jahre beginnen; war doch dies der Neumond, der zuerst die Botschaft von der gleich und immer zu findenden „Neuwerdung" in Israel, und durch Israel in den Menschenkreis brachte. Der Neumond der nationalen Erstehung sollte auch der Neumond der Schechina-Einkehr, der Erfüllung des ושכנתי בתוכם werden, in welchem erst die nationale Erlösung ihren Abschluß findet. Daher: ביום החדש הראשן, das genügte schon, um den ersten Nissan zu bezeichnen; es wird aber noch באחד לחדש hinzugefügt, um die Bedeutung dieses Gefeiertesten aller ersten Nissan gegen jeden Anflug heidnischer Naturfeier sicher zu stellen. Nicht weil an diesem Tage astronomisch Neumond ist, sondern weil in Folge dieses Neumonds Israel seinen ersten Monatstag zählt, ward er für die Errichtung des Heiligthums ausersehen. Wenn החדש הראשן hier der erste Monat hieße, so würde der Satz wie gewöhnlich lauten: בחדש הראשן באחד לחדש. ביום החדש הראשן kann nichts anderes heißen als: Am Tage des ersten Neumonds und dürfte damit zugleich die (Schebuoth 15, b.) an dem Satze: וביום הקים את המשכן (4. B. M. 9, 15.) gelehrte Bestimmung: אין בנין בית המקדש בלילה gesagt sein, daß die Errichtung nur am Tage zu geschehen habe. Hebt doch auch diese Bestimmung selbst, wie wir dies bereits (Jeschurun 4. Jahrg. S. 621 ff.) entwickelt haben, alles nur am Tage zu Vollziehende aus dem dunkeln Bereich blinder Naturwaltung hinein in den helleren Kreis bewußtvoll sittlicher Freiheit, deren Reich mit dem Tageswirken des Menschen beginnt.

וְהִנֵּה עָשׂוּ אֹתָהּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָֹה
כֵּן עָשׂוּ וַיְבָרֶךְ אֹתָם מֹשֶׁה: פ
מ חמישי. (שביעי) 1. וַיְדַבֵּר יְהוָֹה אֶל־
מֹשֶׁה לֵּאמֹר:
2. בְּיוֹם־הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶחָד
לַחֹדֶשׁ תָּקִים אֶת־מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד:

siehe, sie hatten es ausgeführt; wie Gott geboten, also hatten sie gethan: da segnete sie Mosche.

Kap. 40. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Am ersten Neumondstage, am Ersten des Monats, sollst du die Wohnung des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes aufrichten.

Kräfte aus, und, zweitens: כאשר צוה ד' כן עשו, „wie Gott geboten hatte, also hatten sie es gemacht", dieser ganze thatkräftige Eifer hatte sich doch im Ganzen und Einzelnen völlig dem göttlichen Gebote untergeordnet, nirgends das Bestreben durch irgend subjektives Ab- und Zuthun seine Idee, seine Individualität im Werke geltend zu machen, vielmehr hatte Allen und Jedem, das als die Palme der Leistung vorgeschwebt, mit gehorchender Gewissenhaftigkeit nicht die eigene Idee, sondern den Gottesgedanken und das Gottesgebot mit äußerster Präcision zur Ausführung zu bringen. Dieser freie, freudige Gehorsam, diese Freiheit im Gehorsam und dieser Gehorsam in der Freiheit, die der eigenen Persönlichkeit gerade in der höchsten Unterordnung unter den göttlichen Willen mit freudigstem Selbstgefühl sich bewußt wird, sie bilden aber überhaupt das wesentlichste Merkmal, das die höchste sittliche Vollendung jüdischer Menschenthat, das den Menschen als עבד ד' charakterisirt, und daß eben sie für immer das Gepräge des jüdischen Thatenlebens bleiben mögen, das spricht der Schlußsatz der großen Thefilla Mose's (Ps. 90, 17.) als höchsten Wunsch für die Zukunft seines Volkes aus, die daher die Weisen auch an unserer Stelle als Inhalt des ויברך אתם משה wiedergeben. Jene Thefilla schließt mit den Worten: „Möge deinen Dienern dein Wirken sichtbar werden und deine Herrlichkeit bei ihren Kindern bleiben! Möge das Beglückende unseres Gottes, meines Herrn, unser Loos bleiben: das Thun unserer Hände gründe auf uns und das Thun unserer Hände stelle Du fest!" מעשה ידינו כוננה עלינו, das ist die Freiheit, ומעשה ידינו כוננהו, das ist der Gehorsam, nur Beides in identischer, inniger Vereinigung gewährt das נועם, die Glückseligkeit, die unser Gott uns bereitet, indem wir Ihm als unserm „Herrn" uns weihen, und unser Vers: וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אתה כאשר צוה ד' כן עשו ויברך אתם משה ist die Quelle, aus welcher jene Thefilla-Gedanken Mose's quollen. Daher die Worte der Weisen: ויברך אותם משה אמר להם יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם ויהי נועם ד' אלדינו עלינו וגו'.

Kap. 40. V. 2. ביום החדש הראשון באחד לחדש, wörtlich: am Tage des ersten Neumonds, am ersten des Monats; diese scheinbare Tautologie erklärt sich, wenn wir bedenken, daß, wie wir bereits zu K. 12, 2. erläutert, die Bedeutung unserer Neumonde wesentlich darin gravitirt, daß sie nicht den astronomisch cosmischen Vorgang feiern, vielmehr nur in jenem Naturvorgange das Vorbild und die Mahnung zur Stiftung und Begehung menschlich-socialer „Neumonde" menschlich-socialer Erneuungen haben. Die

35. Die Lade des Zeugnisses und seine Stangen und den Deckel;

36. den Tisch und alle seine Geräthe und das Angesichts-Brod;

37. den reinen Leuchter, seine Lampen, die Lampen der Ordnung und alle seine Geräthe, und das Oel der Leuchte;

38. den goldenen Altar, das Salböl und das Specerei-Räucherwerk und auch den Thürvorhang des Zeltes.

39. Den kupfernen Altar und das zu ihm gehörige kupferne Sieb, seine Stangen und alle seine Geräthe; das Becken und seinen Untersatz;

40. die Umhänge des Vorhofs, seine Säulen und seine Füße, und die Decke für das Vorhofsthor, seine Seile und seine Pflöcke und alle die zum Dienst der Wohnung für das Zelt der Zusammenkunft-Bestimmung erforderlichen Geräthe.

41. Die Gewänder der Auszeichnung zur Dienstverrichtung im Heiligthum, die Heiligthumsgewänder für den Priester Aharon und die Gewänder seiner Söhne zum Priesterdienst.

42. Ganz so wie Gott Mosche geboten hatte, also hatten Jisrael's Söhne die ganze zu lösende Aufgabe vollbracht.

43. Mosche sah das ganze Werk und

35. אֶת־אֲרֹ֥ן הָעֵדֻ֖ת וְאֶת־בַּדָּ֑יו וְאֵ֖ת הַכַּפֹּֽרֶת׃

36. אֶת־הַשֻּׁלְחָן֙ אֶת־כָּל־כֵּלָ֔יו וְאֵ֖ת לֶ֥חֶם הַפָּנִֽים׃

37. אֶת־הַמְּנֹרָ֨ה הַטְּהֹרָ֜ה אֶת־נֵרֹתֶ֗יהָ נֵרֹ֛ת הַמַּעֲרָכָ֖ה וְאֶת־כָּל־כֵּלֶ֑יהָ וְאֵ֖ת שֶׁ֥מֶן הַמָּאֽוֹר׃

38. וְאֵת֙ מִזְבַּ֣ח הַזָּהָ֔ב וְאֵת֙ שֶׁ֣מֶן הַמִּשְׁחָ֔ה וְאֵ֖ת קְטֹ֣רֶת הַסַּמִּ֑ים וְאֵ֕ת מָסַ֖ךְ פֶּ֥תַח הָאֹֽהֶל׃

39. אֵ֣ת ׀ מִזְבַּ֣ח הַנְּחֹ֗שֶׁת וְאֶת־מִכְבַּ֤ר הַנְּחֹ֙שֶׁת֙ אֲשֶׁר־ל֔וֹ אֶת־בַּדָּ֖יו וְאֶת־כָּל־כֵּלָ֑יו אֶת־הַכִּיֹּ֖ר וְאֶת־כַּנּֽוֹ׃

40. אֵת֩ קַלְעֵ֨י הֶחָצֵ֜ר אֶת־עַמֻּדֶ֣יהָ וְאֶת־אֲדָנֶ֗יהָ וְאֶת־הַמָּסָךְ֙ לְשַׁ֣עַר הֶחָצֵ֔ר אֶת־מֵיתָרָ֖יו וִיתֵדֹתֶ֑יהָ וְאֵ֗ת כָּל־כְּלֵ֛י עֲבֹדַ֥ת הַמִּשְׁכָּ֖ן לְאֹ֥הֶל מוֹעֵֽד׃

41. אֶת־בִּגְדֵ֥י הַשְּׂרָ֖ד לְשָׁרֵ֣ת בַּקֹּ֑דֶשׁ אֶת־בִּגְדֵ֤י הַקֹּ֙דֶשׁ֙ לְאַהֲרֹ֣ן הַכֹּהֵ֔ן וְאֶת־בִּגְדֵ֥י בָנָ֖יו לְכַהֵֽן׃

42. כְּכֹ֥ל אֲשֶׁר־צִוָּ֥ה יְהוָ֖ה אֶת־מֹשֶׁ֑ה כֵּ֤ן עָשׂוּ֙ בְּנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֔ל אֵ֖ת כָּל־הָעֲבֹדָֽה׃

43. וַיַּ֨רְא מֹשֶׁ֜ה אֶת־כָּל־הַמְּלָאכָ֗ה

V. 43. וירא וגו' והנה עשו אתה, כאשר צוה ד' כן עשו. Moses überschaute das ganze vollendete Werk, da war dem Werke ein Zwiefaches charakteristisch aufgeprägt: עשו אותה, „sie hatten es gemacht", in jedem Kleinsten und Größten sprach sich die ganze Persönlichkeit, die Hingebung, die freiwillige Begeisterung und die Thatkraft der Nation und ihrer

26. פַּעֲמֹן וְרִמֹּן פַּעֲמֹן וְרִמֹּן עַל־
שׁוּלֵי הַמְּעִיל סָבִיב לְשָׁרֵת כַּאֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ ס
27. וַיַּעֲשׂוּ אֶת־הַכָּתְנֹת שֵׁשׁ מַעֲשֵׂה
אֹרֵג לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו׃
28. וְאֵת הַמִּצְנֶפֶת שֵׁשׁ וְאֶת־פַּאֲרֵי
הַמִּגְבָּעֹת שֵׁשׁ וְאֶת־מִכְנְסֵי הַבָּד שֵׁשׁ
מָשְׁזָר׃
29. וְאֶת־הָאַבְנֵט שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת
וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רֹקֵם
כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ ס
30. וַיַּעֲשׂוּ אֶת־צִיץ נֵזֶר־הַקֹּדֶשׁ
זָהָב טָהוֹר וַיִּכְתְּבוּ עָלָיו מִכְתַּב פִּתּוּחֵי
חוֹתָם קֹדֶשׁ לַיהוָה׃
31. וַיִּתְּנוּ עָלָיו פְּתִיל תְּכֵלֶת לָתֵת
עַל־הַמִּצְנֶפֶת מִלְמָעְלָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה
יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ ס
32. וַתֵּכֶל כָּל־עֲבֹדַת מִשְׁכַּן אֹהֶל
מוֹעֵד וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ׃ פ
רביעי. 33. וַיָּבִיאוּ אֶת־הַמִּשְׁכָּן אֶל־
מֹשֶׁה אֶת־הָאֹהֶל וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו קְרָסָיו
קְרָשָׁיו בְּרִיחָו וְעַמֻּדָיו וַאֲדָנָיו׃
34. וְאֶת־מִכְסֵה עוֹרֹת הָאֵילִם
הַמְאָדָּמִים וְאֶת־מִכְסֵה עֹרֹת
הַתְּחָשִׁים וְאֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ׃

26. Je eine Glocke und einen Granatapfel, eine Glocke und einen Granatapfel ringsum an die unteren Säume des Mantels, zur Dienstverrichtung, wie Gott Mosche geboten hatte.

27. Sie machten die Röcke aus Byssus von Weber-Arbeit für Aharon und für seine Söhne,

28. den Kopfbund von Byssus und die Zierde der Hochbunde von Byssus, auch die leinenen Beinkleider von sechsfädig gedrehtem Byssus.

29. Den Gürtel von sechsfädig gedrehtem Byssus, himmelblauer, purpur- und carmoisinrother Wolle, Sticker-Arbeit, wie Gott Mosche geboten hatte.

30. Sie machten das Schauband, das Diadem des Heiligthums, aus reinem Golde und schrieben darauf mit Siegelgravirungsschrift: Gottes das Heiligthum.

31. Sie gaben daran eine Schnur von himmelblauer Wolle, sie über den Kopfbund von oben zu geben, so wie Gott Mosche geboten hatte.

32. Die ganze zu lösende Aufgabe der Wohnung des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes war vollendet; Jisrael's Söhne vollbrachten es; ganz so wie Gott Mosche geboten hatte, also vollbrachten sie.

33. Nun brachten sie die Wohnung zu Mosche, das Zelt und alle seine Geräthe, seine Spangen, seine Bretter, seine Riegel, seine Säulen und seine Füße;

34. die Decke von rothgefärbten Widderfellen, die Decke von Thachasch-Fellen, und den deckenden Scheidevorhang.

17. וַיִּתְּנוּ שְׁתֵּי הָעֲבֹתֹת הַזָּהָב עַל־
שְׁתֵּי הַטַּבָּעֹת עַל־קְצוֹת הַחֹשֶׁן׃
18. וְאֵת שְׁתֵּי קְצוֹת שְׁתֵּי הָעֲבֹתֹת
נָתְנוּ עַל־שְׁתֵּי הַמִּשְׁבְּצֹת וַיִּתְּנֻם עַל־
כִּתְפֹת הָאֵפֹד אֶל־מוּל פָּנָיו׃
19. וַיַּעֲשׂוּ שְׁתֵּי טַבְּעֹת זָהָב וַיָּשִׂימוּ
עַל־שְׁנֵי קְצוֹת הַחֹשֶׁן עַל־שְׂפָתוֹ אֲשֶׁר
אֶל־עֵבֶר הָאֵפֹד בָּיְתָה׃
20. וַיַּעֲשׂוּ שְׁתֵּי טַבְּעֹת זָהָב וַיִּתְּנֻם
עַל־שְׁתֵּי כִתְפֹת הָאֵפֹד מִלְּמַטָּה
מִמּוּל פָּנָיו לְעֻמַּת מַחְבַּרְתּוֹ מִמַּעַל
לְחֵשֶׁב הָאֵפֹד׃
21. וַיִּרְכְּסוּ אֶת־הַחֹשֶׁן מִטַּבְּעֹתָיו
אֶל־טַבְּעֹת הָאֵפֹד בִּפְתִיל תְּכֵלֶת
לִהְיֹת עַל־חֵשֶׁב הָאֵפֹד וְלֹא־יִזַּח הַחֹשֶׁן
מֵעַל הָאֵפֹד כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־
מֹשֶׁה׃ פ שלישי.
(ששי) 22. וַיַּעַשׂ אֶת־מְעִיל הָאֵפֹד
מַעֲשֵׂה אֹרֵג כְּלִיל תְּכֵלֶת׃
23. וּפִי־הַמְּעִיל בְּתוֹכוֹ כְּפִי תַחְרָא
שָׂפָה לְפִיו סָבִיב לֹא יִקָּרֵעַ׃
24. וַיַּעֲשׂוּ עַל־שׁוּלֵי הַמְּעִיל רִמּוֹנֵי
תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי
מָשְׁזָר׃
25. וַיַּעֲשׂוּ פַעֲמֹנֵי זָהָב טָהוֹר וַיִּתְּנוּ
אֶת־הַפַּעֲמֹנִים בְּתוֹךְ הָרִמֹּנִים עַל־
שׁוּלֵי הַמְּעִיל סָבִיב בְּתוֹךְ הָרִמֹּנִים׃

17. Sie gaben die beiden goldenen Seile an die beiden Ringe, an die Enden des Schildes.

18. Die beiden Enden der beiden Seile gaben sie an die beiden Einfassungen, und gaben diese an die Achseln des Ephods an die vordere Seite.

19. Sie machten zwei goldene Ringe und setzten sie an die beiden Enden des Schildes an seinen unteren Saum, der der Seite des Ephods einwärts zugewendet ist.

20. Sie machten ferner zwei goldene Ringe und gaben sie an die beiden Achseln des Ephods unten an der vordern Seite, in der Nähe seiner Verbindung, oberhalb des Latzes des Ephods;

21. und vermittelst einer himmelblauen Schnur hielten sie den Schild von seinen Ringen zu den Ringen des Ephod's hin fest, damit er an dem Latz des Ephod's bleibe und der Schild nicht von dem Ephod weiche, wie G o t t Mosche geboten hatte.

22. Er machte den Mantel des Ephods von Weber-Arbeit, ganz von himmelblauer Wolle.

23. Die Mündung des Mantels nach Innen gewandt wie die Mündung eines Panzerhemdes, seine Mündung hatte einen Saum ringsum, er soll nicht eingerissen werden.

24. Sie machten an die unteren Säume des Mantels Granatäpfel von himmelblauer, purpurrother und carmoisinrother gedrehter Wolle.

25. Glocken von reinem Golde machten sie und gaben die Glocken zwischen die Granatäpfel ringsum zwischen die Granatäpfel an die unteren Säume des Mantels.

7. וַיָּשֶׂם אֹתָם עַל כִּתְפֹת הָאֵפֹד אַבְנֵי זִכָּרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ פ

7. Er setzte sie auf die Achsel des Ephods als Steine des Gedächtnisses für Jisrael's Söhne, wie Gott Mosche geboten hatte.

8. וַיַּעַשׂ אֶת־הַחֹשֶׁן מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב כְּמַעֲשֵׂה אֵפֹד זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר׃

8. Er machte den Schild von Wirker-Arbeit wie die Arbeit des Ephods aus Gold, himmelblauer, purpur- und carmoisinrother Wolle und sechsfädig gedrehtem Byssus.

9. רָבוּעַ הָיָה כָּפוּל עָשׂוּ אֶת־הַחֹשֶׁן זֶרֶת אָרְכּוֹ וְזֶרֶת רָחְבּוֹ כָּפוּל׃

9. Viereck war er, doppelt machten sie den Schild, eine Spange eine Länge, eine Spanne eine Breite, doppelt.

10. וַיְמַלְאוּ־בוֹ אַרְבָּעָה טוּרֵי אָבֶן טוּר אֹדֶם פִּטְדָה וּבָרֶקֶת הַטּוּר הָאֶחָד׃

10. Sie setzten vier Steinreihen in ihn ein. Eine Reihe: Odem, Pitda und Bareketh; also die eine Reihe;

11. וְהַטּוּר הַשֵּׁנִי נֹפֶךְ סַפִּיר וְיָהֲלֹם׃

11. die zweite Reihe: Nofach, Saphir und Jahalom;

12. וְהַטּוּר הַשְּׁלִישִׁי לֶשֶׁם שְׁבוֹ וְאַחְלָמָה׃

12. die dritte Reihe: Leschem, Schebo und Achlama;

13. וְהַטּוּר הָרְבִיעִי תַּרְשִׁישׁ שֹׁהַם וְיָשְׁפֵה מוּסַבֹּת מִשְׁבְּצֹת זָהָב בְּמִלֻּאֹתָם׃

13. und die vierte Reihe: Tarschisch, Schoham und Jaschefe; von goldenen Einfassungen in ihren Einsetzungen umgeben.

14. וְהָאֲבָנִים עַל־שְׁמֹת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל הֵנָּה שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה עַל־שְׁמֹתָם פִּתּוּחֵי חֹתָם אִישׁ עַל־שְׁמוֹ לִשְׁנֵים עָשָׂר שָׁבֶט׃

14. Die Steine sind nach den Namen der Söhne Jisrael's, zwölf nach ihren Namen, siegelgravirt jeder nach seinem Namen für die zwölf Stämme.

15. וַיַּעֲשׂוּ עַל־הַחֹשֶׁן שַׁרְשְׁרֹת גַּבְלֻת מַעֲשֵׂה עֲבֹת זָהָב טָהוֹר׃

15. Sie machten an den Schild seilartige Endketten von reinem Golde.

16. וַיַּעֲשׂוּ שְׁתֵּי מִשְׁבְּצֹת זָהָב וּשְׁתֵּי טַבְּעֹת זָהָב וַיִּתְּנוּ אֶת־שְׁתֵּי הַטַּבָּעֹת עַל־שְׁנֵי קְצוֹת הַחֹשֶׁן׃

16. Sie machten zwei goldene Einfassungen und zwei goldene Ringe und gaben die beiden Ringe an die beiden Enden des Schildes.

verrichten; sie machten nämlich die Gewänder des Heiligthums, welche Aharon bestimmt waren, wie Gott Moſche geboten hatte.

2. Er machte den Ephod aus Gold, himmelblauer, pupur- und carmoiſinrother Wolle und ſechsfädig gedrehtem Byſſus.

3. Sie ſchlugen die Goldbleche dünn und er ſchnitt Fäden daraus, ſie in der himmelblauen, in der purpurrothen, in der carmoiſinrothen Wolle und in dem Byſſus zu verarbeiten; Wirkerarbeit.

4. Zuſammenhängende Achſeln machten ſie daran, an ſeinen beiden Enden war er ganz zuſammenhängend.

5. Der an ihm befindliche Latz ſeiner Umgürtung, war aus ihm ſelber von gleicher Arbeit, aus Gold, himmelblauer, purpur- und carmoiſinrother Wolle und ſechsfädig gedrehtem Byſſus, wie Gott Moſche geboten hatte.

6. Sie machten die Schohamſteine umgeben von goldenen Einfaſſungen, gravirt nach Art der Siegel-Gravirungen, nach den Namen der Söhne Jisrael's.

וַיַּעֲשׂוּ אֶת־בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ פ

שני. (חמישי) 2. וַיַּעַשׂ אֶת־הָאֵפֹד זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר׃

3. וַיְרַקְּעוּ אֶת־פַּחֵי הַזָּהָב וְקִצֵּץ פְּתִילִם לַעֲשׂוֹת בְּתוֹךְ הַתְּכֵלֶת וּבְתוֹךְ הָאַרְגָּמָן וּבְתוֹךְ תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבְתוֹךְ הַשֵּׁשׁ מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב׃

4. כְּתֵפֹת עָשׂוּ־לוֹ חֹבְרֹת עַל־שְׁנֵי קְצוֹוֹתָו חֻבָּר׃ קצותיו

5. וְחֵשֶׁב אֲפֻדָּתוֹ אֲשֶׁר עָלָיו מִמֶּנּוּ הוּא כְּמַעֲשֵׂהוּ זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ ס

6. וַיַּעֲשׂוּ אֶת־אַבְנֵי הַשֹּׁהַם מֻסַבֹּת מִשְׁבְּצֹת זָהָב מְפֻתָּחֹת פִּתּוּחֵי חוֹתָם עַל־שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

Theile. Von dieſen iſt es erſt nach Zuſammenſetzung und Aufſtellung derſelben K. 40 19, 21. ff. geſagt. Ein jedes Gewandſtück iſt mit der Anfertigung vollendet. Die die Wohnung bildenden Teppiche ꝛc. und Geräthe fanden ihre Vollendung erſt nach deren Zuſammenſetzung und Aufſtellung.

V. 3. פחי הזהב. Die Bedeutung von פחים hier und 4. B. M. 17, 3. als dünn geſchlagene Metallbleche iſt wohl unzweifelhaft. Schwierig iſt die Ableitung und die Bedeutungsgemeinſchaft mit פח: Schlinge, Falle. Die Wurzel ſcheint פחה, lautverwandt mit פהה, der Wurzel von פֶּה: Mund, und פֹּה: hier zu ſein. Von פה und פה iſt die gemeinſchaftliche Grundbedeutung: zur Aufnahme eines Gegenſtandes ſich öffnen oder dazu offenſtehen. Unmittelbar verwandt damit wäre פח (von פחה) als: Falle. Allein der Uebergang zu פח: dünn geſchlagenes Metall bleibt ſchwierig. Vielleicht iſt die durch Schlagen gewonnene Ausdehnung eines Metallſtückes als räumliche Erweiterung, d. i.: Oeffnen anzuſehen. — וירקעו וגו׳ וקצץ, ebenſo früher: ויעשו את בגדי — ויעש את האפד, und ſo im Folgenden, iſt wohl überall entweder das begrifflich Bedeutſamere oder das techniſch Schwierigere im Singular unmittelbar Bezalel zugeſchrieben.

26. בֶּקַע לַגֻּלְגֹּלֶת מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל
בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְכֹל הָעֹבֵר עַל־
הַפְּקֻדִים מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה
לְשֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים
וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים׃
27. וַיְהִי מְאַת כִּכַּר הַכֶּסֶף לָצֶקֶת
אֵת אַדְנֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֵת אַדְנֵי הַפָּרֹכֶת
מְאַת אֲדָנִים לִמְאַת הַכִּכָּר כִּכָּר
לָאָדֶן׃
28. וְאֶת־הָאֶלֶף וּשְׁבַע הַמֵּאוֹת
וַחֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים עָשָׂה וָוִים לָעַמּוּדִים
וְצִפָּה רָאשֵׁיהֶם וְחִשַּׁק אֹתָם׃
29. וּנְחֹשֶׁת הַתְּנוּפָה שִׁבְעִים כִּכָּר
וְאַלְפַּיִם וְאַרְבַּע־מֵאוֹת שָׁקֶל׃
30. וַיַּעַשׂ בָּהּ אֶת־אַדְנֵי פֶּתַח
אֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת
וְאֶת־מִכְבַּר הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר־לוֹ וְאֵת
כָּל־כְּלֵי הַמִּזְבֵּחַ׃
31. וְאֶת־אַדְנֵי הֶחָצֵר סָבִיב וְאֶת־
אַדְנֵי שַׁעַר הֶחָצֵר וְאֵת כָּל־יִתְדֹת
הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־יִתְדֹת הֶחָצֵר סָבִיב׃
לט 1. וּמִן־הַתְּכֵלֶת וְהָאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת
הַשָּׁנִי עָשׂוּ בִגְדֵי־שְׂרָד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ

26. Ein Beka für den Kopf, die Hälfte eines Schekels des Heiligthums für Jeden, der zu den Gezählten hinübertrat, von zwanzig Jahren aufwärts, für sechsmal hundert tausend, drei tausend fünf hundert und fünfzig.

27. Hundert Kikar dieses Silbers diente die Füße des Heiligthums und die Füße des Scheide-Vorhanges zu gießen, hundert Füße von hundert Kikar, Ein Kikar für den Fuß.

28. Die Eintausend sieben hundert fünf und siebzig aber verarbeitete er zu Haken für die Säulen, überzog ihre Häupter damit und umreifte sie.

29. Das Kupfer der Spende war siebzig Kikar und zweitausend vierhundert Schekel.

30. Daraus machte er die Füße des Eingangs des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes, den kupfernen Altar, das daran befindliche kupferne Sieb und alle Geräthe des Altars,

31. auch die Füße des Vorhofs ringsum und die Füße des Vorhofthors, alle Pflöcke der Wohnung und alle Pflöcke des Vorhofs ringsum.

Kap. 39. V. 1. Von der himmelblauen, der purpur- und carmoisinrothen Wolle machten sie Gewänder der Auszeichnung im Heiligthum Dienst zu

---

Kap. 39. V. 1. בגדי השרד (Siehe Kapitel 31, 10). Auch der Umstand, daß die פקודי המשכן nach Beendigung des Heiligthums, nicht aber erst nach gänzlicher Beendigung aller von den Spenden anzufertigenden heiligen Gegenstände, wozu ja auch die Priestergewänder gehören, stehen, spricht dafür, daß es sich hier nicht um eine Abrechnung über das Erhaltene und dessen Verwendung handelt. — כאשר צוה ד' וגו': dieser Schluß findet sich bei Anfertigung der Gewänder, nicht aber bei Anfertigung der das משכן bildenden

Spende neun und zwanzig Kikar, siebenhundert und dreißig Schekel im Gewichte des Heiligthums.

25. Das Silber der Gemeindezählung war hundert Kikar und tausend siebenhundert und fünf und siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthums.

הַתְּנוּפָה תֵּשַׁע וְעֶשְׂרִים כִּכָּר וּשְׁבַע מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ׃

25. וְכֶסֶף פְּקוּדֵי הָעֵדָה מְאַת כִּכָּר וְאֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת וַחֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ׃

Spende gebrachte Gold war בכל מלאכת הקדש, war in dem ganzen Werk des Heiligthums, d. h. war ganz in das Werk des Heiligthums aufgegangen, es war ganz verbraucht.

Es scheint jedoch unter הקדש hier speciell das אהל מועד im Gegensatz zum חצר verstanden zu sein, wie aus אדני הקדש V. 27. erhellt, wo entschieden nur die Füße des אהל מועד im Gegensatz zu den Füßen des Vorhofs, die von Kupfer waren, verstanden sein können. Es dürfte dann, und dies insbesondere nach der zweiten Auffassung des V. 21., hier die ideelle Reihenfolge der Räume des Heiligthums an der Verwendung der Metalle vergegenwärtigt sein. Nachdem in dem Begriff פקודי המשכן alles Angefertigte als gleich wesentliche Bestandtheile der „Wohnung des Zeugnisses" bezeichnet worden, werden sie uns nun in ihrer gleichwohl ideellen Abstufung charakterisirt: alles Gold kam nur zu dem קדש zur Verwendung; aus Silber bestanden die Füße des קדש und die Häupter, Halter und Umrankungen der Vorhofssäulen; aus Kupfer die Füße und Geräthe des Vorhofes. Es ist dies die Projektion des Gesammttempelheiligthums in dreifacher Abstufung. (Siehe Seite 443.) Es ist dann auch begreiflich, warum beim Silber und Kupfer die Verwendung specificirt ist, beim Golde aber eine solche specificirte Angabe fehlt. Es genügte beim Golde zu sagen: במלאכת הקדש; außer dem קדש hatte Gold keine Verwendung. Silber aber gehört keinem speciellen Raum an, bildet vielmehr die überleitende Mittelstufe zwischen חצר und קדש, es zeichnet die Zielhöhe des חצר und die Basis des קדש. Und auch die Verwendung des Kupfers ließ sich nicht einfach durch חצר bezeichnen, da die אדני פתח אהל מועד (siehe Kapitel 26, 37.), sowie die יתדות המשכן von Kupfer waren, übrigens auch das dem חצר angehörige כיור nicht von dem „Kupfer der Spende", sondern speciell aus den Spiegeln der Frauen gebildet war.

Die Summe des freiwillig gespendeten Silbers ist aber gar nicht genannt, weil dies überhaupt keine vorgeschriebene Verwendung beim Bau des Heiligthums hatte. Muthmaßlich sind davon כלי שרת, מזרקות zum Opferaltar, die nach K. 27, 3. nur von Kupfer zu sein brauchten, jedoch auch von Silber sein durften (רמב"ם הל' בית הבחירה א' יט) gemacht worden.

Ein gewöhnlicher ככר hatte 60 מנה, ein מנה 25 סלעים, gleichbedeutend mit שקלים (wie סלע: 4 דינרין, daher ein מנה im Talmud: 100 דינרין). Der ככר des Heiligthums war aber doppelt und hatte 120 מנה, oder 120 × 25 = 3000 שקל (Bechoroth 5, a.). 603550 halbe שקל = 301775 ganze שקל. 300000 שקל = 100 ככר à 3000 שקל. Blieben 1775 שקל zur Verwendung für צפוי ראשי העמודים ווים וחשוקיהם.

עֲבֹדַת הַלְוִיִּם בְּיַד אִיתָמָר בֶּן־אַהֲרֹן
הַכֹּהֵן׃
22. וּבְצַלְאֵל בֶּן־אוּרִי בֶן־חוּר
לְמַטֵּה יְהוּדָה עָשָׂה אֵת כָּל־אֲשֶׁר־
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃
23. וְאִתּוֹ אָהֳלִיאָב בֶּן־אֲחִיסָמָךְ
לְמַטֵּה־דָן חָרָשׁ וְחֹשֵׁב וְרֹקֵם בַּתְּכֵלֶת
וּבָאַרְגָּמָן וּבְתוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבַשֵּׁשׁ׃ ס
24. כָּל־הַזָּהָב הֶעָשׂוּי לַמְּלָאכָה
בְּכֹל מְלֶאכֶת הַקֹּדֶשׁ וַיְהִי ׀ זְהַב

dies das Dienstgeschäft der Leviten unter Leitung Ithamar's, des Sohnes des Priesters Aharon.

22. Bezalel, Sohn Uri's, Sohn Chur's vom Stamme Jehuda, hatte Alles angefertigt, was Gott Mosche befohlen hatte.

23. Neben ihm war Oholiab, Sohn Achißamach's vom Stamme Dan, Bildhauer und Wirker, und Sticker in himmelblauer, purpurrother, carmoisinrother Wolle und in Byssus.

24. Alles zum Werke geschaffte Gold war in dem ganzen Werke des Heiligthums; es war aber das Gold der

---

der ganz aus freiwilliger Hingebung der Nation hervorgegangen. Bei dieser Auffassung des פקודי wäre nur die Bedeutung des אלה zu bedenken, das, im Anfange des Kapitels sich in der Regel auf Nachfolgendes, nicht aber auf Vorhergehendes bezieht. Diese Schwierigkeit dürfte jedoch durch die Erwägung sich heben, daß hier im Grunde ja der vorangehende Inhalt noch fortgesetzt wird. Auch im Folgenden, vom V. 33. an u. w. wird nicht nur von den für das Heiligthum angefertigten Gegenständen gesprochen, sondern es ist dies ganz eigentlich die Fortsetzung des Bisherigen. Es steht somit das אלה in der Mitte der Erzählung von dem Bau des Heiligthums und kann die Gegenstände, auf die es sich bezieht, füglich auch als nachfolgend denken. Wir haben dann zu übersetzen: „dies sind die zur Wohnung, zur Wohnung des Zeugnisses zu zählenden Gegenstände, welche auf Anordnung Moses' für sie bestimmt worden. Sie wurden die Dienst-Aufgabe der Leviten, durch Ithamar, den Sohn Aharon's, des Priesters." Dieses Letztere hieße: das Gesammt-Inventar des Heiligthums wurde den Leviten unter Oberaufsicht des Ithamar zur Bewahrung übergeben. Sie wurden die גזברים. Diese Bestimmung der Leviten im Allgemeinen erhielt dann später (4. B. M. K. 3, 5. ff.) ihre speciellere Regulirung: auch die folgenden V. 22. 23. erhielten durch diese Auffassung ihre geeignetere Stellung. Bei Erwähnung des Totalbegriffs der vollendeten Arbeiten werden die beiden Meister genannt, als deren Werk das Ganze vorzugsweise zu betrachten ist.

V. 24. כל הזהב העשוי למלאכה בכל מלאכת הקדש erscheint als ein abgerissener Satztheil, da mit dem folgenden ויהי וגו' ein neuer vollständiger Satz beginnt. Nach der gewöhnlichen Auffassung des V. 21., der zufolge hier Berechnung und Nachweis der Spenden gegeben sein soll, ließe es sich vielleicht also erklären. Oben K. 36, 6. wird bereits das Herbeischaffen und Bringen der Spenden als עשית מלאכה bezeichnet. כל הזהב העשוי למלאכה könnte demnach heißen: Alles zum Werk geschaffte Gold, d. h. alles als

19. וְעַמֻּדֵיהֶם אַרְבָּעָה וְאַדְנֵיהֶם
אַרְבָּעָה נְחֹשֶׁת וָוֵיהֶם כֶּסֶף וְצִפּוּי
רָאשֵׁיהֶם וַחֲשֻׁקֵיהֶם כָּסֶף׃
20. וְכָל־הַיְתֵדֹת לַמִּשְׁכָּן וְלֶחָצֵר
סָבִיב נְחֹשֶׁת׃ ס
21. אֵלֶּה פְקוּדֵי הַמִּשְׁכָּן מִשְׁכַּן
הָעֵדֻת אֲשֶׁר פֻּקַּד עַל־פִּי מֹשֶׁה

19. Ihre Säulen vier und deren Füße vier von Kupfer; ihre Haken von Silber und der Ueberzug ihrer Häupter so wie ihre Umreifungen von Silber.

20. Alle Pflöcke für die Wohnung und für den Vorhof ringsum von Kupfer.

21. Das sind die Berechnungs-Aufnahmen der Wohnung, der Wohnung des Zeugnisses, welche man auf Befehl Mosche's aufgenommen hatte; es war

---

פקודי

V. 21. אלה פקודי. Die Auffassung dieser Worte bietet viele Schwierigkeiten. Die allgemeinste Auffassung versteht unter פקודי die Berechnung der eingegangenen Spenden und den Nachweis ihrer Verwendung. Diese Auffassung hat jedoch erhebliche Schwierigkeiten. Es wären dann nämlich die Berechnung und der Nachweis höchst unvollkommen. Es wird nur die Summe des gespendeten Goldes, sowie des gespendeten Kupfers genannt. Vom Silber wird nur die Summe der behufs der Gemeindezählung erhobenen halben Schekel berechnet, nicht aber die Summe des nach K. 35, 24. auch als freiwillige Spende eingegangenen Silbers. Das Quantum der andern Stoffe ist gar nicht erwähnt, und vom Golde ist nur die Berechnung der eingegangenen Spenden, nicht aber der Nachweis ihrer Verwendung gegeben. Dazu kommt, daß es für die Bedeutung פקד als Größenberechnung eigentlich kein sonstiges Beispiel gibt. Es kommt sonst nur von Menschenzählung vor, dort entfernt es sich aber kaum von dem Grundbegriffe: denken. פקודי העדה sind alle die, die unter dem Begriff עדה gedacht werden, die der Begriff עדה umfaßt, somit alle diejenigen, die zur Gemeinde gehören, und als deren Glieder die Gemeinde ausmachen. Demgemäß wären פקודי המשכן alle die Gegenstände, die unter dem Begriff משכן zu denken sind, die zum משכן gehören und dasselbe wesentlich constituiren. Es wären dies alle die angefertigten Gegenstände. Indem sie sämmtlich unter die Eine Bezeichnung פקודי המשכן zusammengefaßt sind, wird ihnen sämmtlich ihre wesentliche Bedeutung für das משכן vindicirt, es ist keiner derselben für den Gesammtzweck des משכן als משכן העדות gleichgiltig. In diesem Sinne werden diese Worte auch von Siporno verstanden, und meint derselbe, die Summe der für dieses משכן zur Verwendung gekommenen Werth-Metalle sei darum angegeben, um zu zeigen, wie gering diese Summe im Vergleich zu der an die späteren Tempel verwendeten Schätze sei, und doch habe keines die große Bedeutung in der Höhe wie dieses erste einfache Tempelzelt erreicht; nur in ihm war die שכינה durch die Wolke der Gottesherrlichkeit sichtbar gegenwärtig, nur es fiel nicht in Feindeshand. Den Bauten des zweiten Tempels fehlte sogar der eigentliche sichtbare Bewohner, die Zeugnißlade und die Urim Wethumim. So wenig bedeutet die Pracht das Wesen des Tempels. Fügen wir hinzu, daß das משכן auch der einzige Tempel war,

עֲשָׂרָה וָוֵי הָעַמֻּדִים וַחֲשׁוּקֵיהֶם כָּסֶף׃

Füße zehn, die Haken der Säulen und deren Umreifungen von Silber.

13. וְלִפְאַת קֵדְמָה מִזְרָחָה חֲמִשִּׁים אַמָּה׃

13. Die Vorderseite ostwärts hatte fünfzig Ellen.

14. קְלָעִים חֲמֵשׁ־עֶשְׂרֵה אַמָּה אֶל־הַכָּתֵף עַמּוּדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְאַדְנֵיהֶם שְׁלֹשָׁה׃

14. Fünfzehn Ellen Umhänge zur Nebenseite, ihre Säulen drei und deren Füße drei;

15. וְלַכָּתֵף הַשֵּׁנִית מִזֶּה וּמִזֶּה לְשַׁעַר הֶחָצֵר קְלָעִים חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה אַמָּה עַמֻּדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְאַדְנֵיהֶם שְׁלֹשָׁה׃

15. und zur zweiten Nebenseite, zu beiden Seiten des Vorhofthors, fünfzehn Ellen Umhänge, ihre Säulen drei und deren Füße drei.

16. כָּל־קַלְעֵי הֶחָצֵר סָבִיב שֵׁשׁ מָשְׁזָר׃

16. Alle Umhänge des Vorhofs rings-um von sechsfädig gedrehtem Byssus.

17. וְהָאֲדָנִים לָעַמֻּדִים נְחֹשֶׁת וָוֵי הָעַמּוּדִים וַחֲשׁוּקֵיהֶם כֶּסֶף וְצִפּוּי רָאשֵׁיהֶם כָּסֶף וְהֵם מְחֻשָּׁקִים כֶּסֶף כֹּל עַמֻּדֵי הֶחָצֵר׃

17. Die Füße der Säulen von Kupfer, die Haken der Säulen und deren Umreifungen von Silber, auch der Ueberzug ihrer Häupter von Silber, sie, alle Säulen des Vorhofs, waren mit Silber umreift.

מפטיר. 18. וּמָסַךְ שַׁעַר הֶחָצֵר מַעֲשֵׂה רֹקֵם תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר וְעֶשְׂרִים אַמָּה אֹרֶךְ וְקוֹמָה בְרֹחַב חָמֵשׁ אַמּוֹת לְעֻמַּת קַלְעֵי הֶחָצֵר׃

18. Der Schutzvorhang des Vorhofthors von Sticker-Arbeit aus himmelblauer, purpur- und carmoisinrother Wolle, und sechsfädig gedrehtem Byssus, und zwar zwanzig Ellen die Länge, die Höhe durch die Breite: fünf Ellen, entsprechend den Umhängen des Vorhofs.

V. 17. ווי העמודים וגו׳ וגו׳ והם מחשקים כסף כל עמדי החצר, diese Wiederholung des an den Vorhof-Säulen befindlichen Silbers scheint den Gegensatz zu den kupfernen Füßen, und damit die Bedeutung des Vorhofs als aufstrebender Läuterungsstätte hervorheben zu sollen. Die Füße der Säulen waren Kupfer, allein die Haken und Reifen sowie der Ueberzug der Kapitäle Silber, und es befanden sich somit nicht nur oben silberne Theile, sondern הם, die Säulen selbst waren ganz von unten auf von Silber umrankt, so daß die Säulen in ihrer ganzen Erscheinung das „Emporringen vom Kupfer- zum Silber-Standpunkt" vergegenwärtigten.

8. Er machte das Becken aus Kupfer und seinen Untersatz aus Kupfer, aus den Spiegeln der versammelten Frauen, die sich am Eingange des Zusammenkunft-Bestimmungs-Zeltes versammelt hatten.

9. Er machte den Vorhof: für die Südseite rechts Umhänge des Vorhofs aus sechsfädig gedrehtem Byssus hundert Ellen;

10. ihre Säulen zwanzig und ihre Füße zwanzig aus Kupfer; die Haken der Säulen und deren Reifen von Silber.

11. Für die Nordseite hundert Ellen, ihre Säulen zwanzig und deren Füße zwanzig aus Kupfer; die Haken der Säulen und deren Umreifungen von Silber.

12. Für die Westseite Umhänge fünfzig Ellen; ihre Säulen zehn und deren

8. וַיַּעַשׂ אֵת הַכִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְאֵת כַּנּוֹ נְחֹשֶׁת בְּמַרְאֹת הַצֹּבְאֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃ ס

9. וַיַּעַשׂ אֶת־הֶחָצֵר לִפְאַת ׀ נֶגֶב תֵּימָנָה קַלְעֵי הֶחָצֵר שֵׁשׁ מָשְׁזָר מֵאָה בָּאַמָּה׃

10. עַמּוּדֵיהֶם עֶשְׂרִים וְאַדְנֵיהֶם עֶשְׂרִים נְחֹשֶׁת וָוֵי הָעַמּוּדִים וַחֲשֻׁקֵיהֶם כָּסֶף׃

11. וְלִפְאַת צָפוֹן מֵאָה בָאַמָּה עַמּוּדֵיהֶם עֶשְׂרִים וְאַדְנֵיהֶם עֶשְׂרִים נְחֹשֶׁת וָוֵי הָעַמּוּדִים וַחֲשֻׁקֵיהֶם כָּסֶף׃

12. וְלִפְאַת־יָם קְלָעִים חֲמִשִּׁים בָּאַמָּה עַמּוּדֵיהֶם עֲשָׂרָה וְאַדְנֵיהֶם

Kap. 38. V. 8. במראת הצבאת. Eine Idee in entsprechendem Stoff ausführen wird durch עשה ב— ausgedrückt. So K. 31, 4.: להשב מחשבת לעשות בזהב וגו'. Indem es nun hier heißt: ויעש את הכיור וגו' במראת וגו', wird damit die Form und die Bestimmung der Gegenstände, aus welchen das כיור hergestellt wurde, als so wesentlich wie der Stoff selbst für die auszuführende Idee bezeichnet. Es ist tief bedeutsam, daß das Geräth des Heiligthums, welches die „sittliche Heiligung des Thuns und Strebens", קידוש ידים ורגלים, vergegenwärtigen sollte, aus Spiegeln, somit aus den Geräthen hergestellt wurde, die ihrer Bestimmung gemäß, die sinnlich leibliche Erscheinung des Menschen als Gegenstand besonderer Beachtung hervorheben. Es ist damit die sinnliche Seite des leiblichen Menschenwesens nicht nur nicht als ausgeschlossen aus der vom Heiligthum zu emanirenden Heiligung, sondern als erster und wesentlicher Gegenstand dieser Heiligung, ja in tiefem Grunde als diejenige Seite des Menschenwesens bezeichnet, die die sittliche Freiheit der anzustrebenden Heiligung in erster Linie bedingt. In großer Bedeutsamkeit tritt diese Bezeichnung des כיור in dem סוטה-Gesetze 4. B. M. 5, 17. hervor. (Siehe das.) Ja, es kann der Ausdruck במראות הצובאות sogar die Bedeutung haben, daß die Spiegel nicht eingeschmolzen wurden, sondern das כיור aus den Spiegeln in fast unveränderter Form zusammengesetzt wurde, so daß dieselben noch an dem Becken kenntlich waren. Obgleich sonst כלי הדיוט nicht unverändert zu מלאכת גבוה verwendet werden sollten, so wäre dies doch hier eben wegen des darin sich aussprechenden tiefsittlichen Gedankens ausnahmsweise geschehen. Siehe א"ח אלי' רבה zu 147, 1 Anm.

שְׁנֵי צִדָּיו לְבָתִּים לְבַדִּים לָשֵׂאת אֹתוֹ בָּהֶם׃

28. וַיַּעַשׂ אֶת־הַבַּדִּים עֲצֵי שִׁטִּים וַיְצַף אֹתָם זָהָב׃

29. וַיַּעַשׂ אֶת־שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה קֹדֶשׁ וְאֶת־קְטֹרֶת הַסַּמִּים טָהוֹר מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ׃ ס שביעי

לח (רביעי) 1. וַיַּעַשׂ אֶת־מִזְבַּח הָעֹלָה עֲצֵי שִׁטִּים חָמֵשׁ אַמּוֹת אָרְכּוֹ וְחָמֵשׁ־אַמּוֹת רָחְבּוֹ רָבוּעַ וְשָׁלֹשׁ אַמּוֹת קֹמָתוֹ׃

2. וַיַּעַשׂ קַרְנֹתָיו עַל אַרְבַּע פִּנֹּתָיו מִמֶּנּוּ הָיוּ קַרְנֹתָיו וַיְצַף אֹתוֹ נְחֹשֶׁת׃

3. וַיַּעַשׂ אֶת־כָּל־כְּלֵי הַמִּזְבֵּחַ אֶת־הַסִּירֹת וְאֶת־הַיָּעִים וְאֶת־הַמִּזְרָקֹת אֶת־הַמִּזְלָגֹת וְאֶת־הַמַּחְתֹּת כָּל־כֵּלָיו עָשָׂה נְחֹשֶׁת׃

4. וַיַּעַשׂ לַמִּזְבֵּחַ מִכְבָּר מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת נְחֹשֶׁת תַּחַת כַּרְכֻּבּוֹ מִלְּמַטָּה עַד־חֶצְיוֹ׃

5. וַיִּצֹק אַרְבַּע טַבָּעֹת בְּאַרְבַּע הַקְּצָוֹת לְמִכְבַּר הַנְּחֹשֶׁת בָּתִּים לַבַּדִּים׃

6. וַיַּעַשׂ אֶת־הַבַּדִּים עֲצֵי שִׁטִּים וַיְצַף אֹתָם נְחֹשֶׁת׃

7. וַיָּבֵא אֶת־הַבַּדִּים בַּטַּבָּעֹת עַל צַלְעֹת הַמִּזְבֵּחַ לָשֵׂאת אֹתוֹ בָּהֶם נְבוּב לֻחֹת עָשָׂה אֹתוֹ׃ ס

zwei seiner einander gegenüber liegenden Seiten, so daß sie Stangen zu Gehäusen dienen, ihn durch sie zu tragen.

28. Er machte die Stangen aus Schittimholz und überzog sie mit Gold.

29. Er machte das Salböl als Heiligthum und rein das Specerei-Räucherwerk, nach Art des Wohlgeruchstoffbereiters.

Kap. 38. V. 1. Er machte den Altar des Emporopfers aus Schittimholz, fünf Ellen seine Länge und fünf Ellen seine Breite, viereck, und drei Ellen seine Höhe.

2. Er machte seine Höhenwinkel auf seine vier Winkel, aus ihm selber waren seine Höhenwinkel; und er belegte ihn mit Kupfer.

3. Er machte alle Geräthe des Altars: die Töpfe, die Schaufeln, die Sprengbecken, die Gabeln und die Pfannen; alle seine Geräthe machte er aus Kupfer.

4. Er machte an den Altar ein Sieb, netzartig, aus Kupfer, unter seinen Vorsprung, unterhalb bis zu seiner Hälfte.

5. Er goß vier Ringe an die vier Ecken an das kupferne Sieb, als Gehäuse für die Stangen.

6. Er machte die Stangen aus Schittimholz und überzog sie mit Kupfer.

7. Er brachte die Stangen in die Ringe an die Seiten des Altars ihn durch sie zu tragen; hohl von Tafeln machte er ihn.

19. Drei Mandel=Kelche an dem einen Arm, Knauf und Blüthe, und drei Mandel=Kelche an dem einen Arm, Knauf und Blüthe, also an den sechs Armen, die aus dem Leuchter hervorgingen.

20. An dem Leuchter selbst vier Kelche, mandelartig, seine Knaufe und seine Blüthen.

21. Ein Knauf unter den aus ihm hervorgehenden zwei Armen, und ein Knauf unter den aus ihm hervorgehenden zwei Armen, und ein Knauf unter den aus ihm hervorgehenden zwei Armen; an den sechs Armen, die aus ihm hervorgingen.

22. Ihre Knaufe und deren Stiele waren aus ihm heraus, das Ganze Ein getriebenes Stück von reinem Golde.

23. Er machte seine Lampen sieben, auch seine Zangen und seine Kohlpfannen von reinem Golde.

24. Aus Einem Kikar reinen Goldes machte er ihn und alle seine Geräthe.

25. Er machte den Altar des Räucherwerks aus Schittimholz, eine Elle seine Länge und eine Elle seine Breite, viereck, und zwei Ellen seine Höhe, aus ihm selber waren seine Höhenwinkel.

26. Er belegte ihn mit reinem Golde, seine Dachfläche, seine Wände ringsum und seine Höhenwinkel, und machte ihm ringsum einen goldenen Reif.

27. Zwei goldene Ringe machte er ihm unterhalb seines Reifes an seinen beiden Seiten, nämlich an

19. שְׁלֹשָׁה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים בַּקָּנֶה
הָאֶחָד כַּפְתֹּר וָפֶרַח וּשְׁלֹשָׁה גְבִעִים
מְשֻׁקָּדִים בְּקָנֶה אֶחָד כַּפְתֹּר וָפָרַח
כֵּן לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִן־
הַמְּנֹרָה׃
20. וּבַמְּנֹרָה אַרְבָּעָה גְבִעִים
מְשֻׁקָּדִים כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ׃
21. וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים
מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים
מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת־שְׁנֵי הַקָּנִים
מִמֶּנָּה לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִמֶּנָּה׃
22. כַּפְתֹּרֵיהֶם וּקְנֹתָם מִמֶּנָּה הָיוּ
כֻּלָּהּ מִקְשָׁה אַחַת זָהָב טָהוֹר׃
23. וַיַּעַשׂ אֶת־נֵרֹתֶיהָ שִׁבְעָה
וּמַלְקָחֶיהָ וּמַחְתֹּתֶיהָ זָהָב טָהוֹר׃
24. כִּכָּר זָהָב טָהוֹר עָשָׂה אֹתָהּ
וְאֵת כָּל־כֵּלֶיהָ׃ פ
25. וַיַּעַשׂ אֶת־מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת עֲצֵי
שִׁטִּים אַמָּה אָרְכּוֹ וְאַמָּה רָחְבּוֹ רָבוּעַ
וְאַמָּתַיִם קֹמָתוֹ מִמֶּנּוּ הָיוּ קַרְנֹתָיו׃
26. וַיְצַף אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר אֶת־גַּגּוֹ
וְאֶת־קִירֹתָיו סָבִיב וְאֶת־קַרְנֹתָיו
וַיַּעַשׂ לוֹ זֵר זָהָב סָבִיב׃
27. וּשְׁתֵּי טַבְּעֹת זָהָב עָשָׂה־לוֹ
מִתַּחַת לְזֵרוֹ עַל שְׁתֵּי צַלְעֹתָיו עַל

V. 22. וקנותם. Siehe zu K. 25, 36.

11. Er belegte ihn mit reinem Golde und machte ihm einen goldenen Reif ringsum.

12. Er machte ihm einen handbreiten Rand ringsum und einen goldenen Reif machte er ringsum an seinen Rand.

13. Er goß ihm vier goldene Ringe und gab die Ringe an die vier Ecken, die seine vier Füße bilden.

14. Gegen den Rand waren die Ringe, zu Gehäusen für die Stangen, den Tisch zu tragen.

15. Er machte die Stangen von Schittimholz und überzog sie mit Gold, um den Tisch zu tragen.

16. Er machte die Geräthe, die zu dem Tisch gehörten, seine Schüsseln, seine Löffeln, seine Reinhaltungsröhren und die Stützen, vermittelst deren er bedeckt wird, von reinem Golde.

17. Er machte den Leuchter aus reinem Golde, aus einem Stück getrieben machte er den Leuchter, seinen Fuß und seinen Schaft; seine Kelche, seine Knäufe, seine Blüthen waren aus ihm selbst heraus.

18. Sechs Arme gingen aus seinen Seiten hervor: drei Leuchter-Arme aus seiner einen Seite und drei Leuchter-Arme aus seiner zweiten Seite.

11. וַיְצַף אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר וַיַּעַשׂ
לוֹ זֵר זָהָב סָבִיב׃
12. וַיַּעַשׂ לוֹ מִסְגֶּרֶת טֹפַח סָבִיב
וַיַּעַשׂ זֵר־זָהָב לְמִסְגַּרְתּוֹ סָבִיב׃
13. וַיִּצֹק לוֹ אַרְבַּע טַבְּעֹת זָהָב
וַיִּתֵּן אֶת־הַטַּבָּעֹת עַל אַרְבַּע הַפֵּאֹת
אֲשֶׁר לְאַרְבַּע רַגְלָיו׃
14. לְעֻמַּת הַמִּסְגֶּרֶת הָיוּ הַטַּבָּעֹת
בָּתִּים לַבַּדִּים לָשֵׂאת אֶת־הַשֻּׁלְחָן׃
15. וַיַּעַשׂ אֶת־הַבַּדִּים עֲצֵי שִׁטִּים
וַיְצַף אֹתָם זָהָב לָשֵׂאת אֶת־הַשֻּׁלְחָן׃
16. וַיַּעַשׂ אֶת־הַכֵּלִים ׀ אֲשֶׁר עַל־
הַשֻּׁלְחָן אֶת־קְעָרֹתָיו וְאֶת־כַּפֹּתָיו וְאֵת
מְנַקִּיֹּתָיו וְאֶת־הַקְּשָׂוֹת אֲשֶׁר יֻסַּךְ
בָּהֵן זָהָב טָהוֹר׃ פ ששי
(שלישי) 17. וַיַּעַשׂ אֶת־הַמְּנֹרָה זָהָב
טָהוֹר מִקְשָׁה עָשָׂה אֶת־הַמְּנֹרָה
יְרֵכָהּ וְקָנָהּ גְּבִיעֶיהָ כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ
מִמֶּנָּה הָיוּ׃
18. וְשִׁשָּׁה קָנִים יֹצְאִים מִצִּדֶּיהָ
שְׁלֹשָׁה ׀ קְנֵי מְנֹרָה מִצִּדָּהּ הָאֶחָד
וּשְׁלֹשָׁה קְנֵי מְנֹרָה מִצִּדָּהּ הַשֵּׁנִי׃

Theile ist eine die andere überragende Bedeutung zuzuerkennen, wie diese Einheit noch ausdrücklich auch hinsichtlich der die Steine tragenden Achseln durch die Beifügung: חֻבָּר hervorgehoben ist.

V. 16. אשר על השלחן, die sofort genannten קערות waren die Formen, in denen das Brod bis zur Schichtung auf den Tisch bewahrt wurde. Sie kamen nicht auf den Tisch, und durfte daher das על in weiterm Sinne, als: zum Tisch gehörig gefaßt werden.

5. וַיָּבֵא אֶת־הַבַּדִּים בַּטַּבָּעֹת עַל צַלְעֹת הָאָרֹן לָשֵׂאת אֶת־הָאָרֹן׃

5. und brachte die Stangen in die Ringe an den Seiten der Lade, um die Lade zu tragen.

6. וַיַּעַשׂ כַּפֹּרֶת זָהָב טָהוֹר אַמָּתַיִם וָחֵצִי אָרְכָּהּ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבָּהּ׃

6. Er machte einen Deckel von reinem Golde, zwei Ellen und eine halbe seine Länge und eine Elle und eine halbe seine Breite.

7. וַיַּעַשׂ שְׁנֵי כְרֻבִים זָהָב מִקְשָׁה עָשָׂה אֹתָם מִשְּׁנֵי קְצוֹת הַכַּפֹּרֶת׃

7. Er machte zwei Cherubim von Gold, getrieben machte er sie aus den beiden Enden des Deckels.

8. כְּרוּב־אֶחָד מִקָּצָה מִזֶּה וּכְרוּב־אֶחָד מִקָּצָה מִזֶּה מִן־הַכַּפֹּרֶת עָשָׂה אֶת־הַכְּרֻבִים מִשְּׁנֵי קְצוֹוֹתָו׃ רביעי

8. Einen Cherub aus dem Ende diesseits und einen Cherub aus dem Ende jenseits; aus dem Deckel selbst machte er die Cherubim aus seinen beiden Enden.

9. וַיִּהְיוּ הַכְּרֻבִים פֹּרְשֵׂי כְנָפַיִם לְמַעְלָה סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל־הַכַּפֹּרֶת וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל־אָחִיו אֶל־הַכַּפֹּרֶת הָיוּ פְּנֵי הַכְּרֻבִים׃ פ

9. Es waren die Cherubim Flügel aufwärts breitend, deckend mit ihren Flügeln über den Deckel, und ihr Angesicht Einer dem Andern zu; dem Deckel zugewandt waren die Gesichter der Cherubim.

10. וַיַּעַשׂ אֶת־הַשֻּׁלְחָן עֲצֵי שִׁטִּים אַמָּתַיִם אָרְכּוֹ וְאַמָּה רָחְבּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי קֹמָתוֹ׃

10. Er machte einen Tisch von Schittimholz, zwei Ellen seine Länge, eine Elle seine Breite und eine Elle und eine halbe seine Höhe.

V. 8. קצוותו, und so auch K. 39, 4. bei den Achseln des Ephod's, die zum Tragen der beiden Schohamsteine bestimmt waren, hebt die Schrift das Pluralzeichen des Substantiv's an sich durch besonderes Waw hervor, da Ein Waw als aus dem dritten Radix-Buchstaben ה hervorgegangen erscheinen könnte, läßt aber demgegenüber das Pluralzeichen ' in dem Suffixum schwinden, und eben dieser letztere Umstand scheint die Sicherung des Plurals an sich durch Verdeutlichung des Plural-Waw's nothwendig gemacht zu haben, damit man das Ganze nicht als Singular begreife. Bei beiden Gegenständen, den Cherubim und den Ephod-Achseln, scheint die Schrift bemüht zu sein, die Einheit ungeachtet der Zweiseitigkeit für die Auffassung zu wahren. Ungeachtet das in dem ארון bewahrte Gottesgesetz in der Verwirklichung in doppelseitiger Richtung in die Erscheinung tritt, wie wir dies (Seite 384 ff.) zu entwickeln versucht, so sind doch beide Seiten wesentlich Eins, und es ist keiner Seite eine die andere überwiegende Bedeutung zuzumessen, wie ja auch diese Einheit durch Blick und Stellung der Cherubim veranschaulicht ist. Und ebenso, obgleich die Nation auf den beiden Schohamsteinen rechts und links getheilt erscheint, so ist doch die Nation vor Gott wesentlich eine untheilbare Einheit und keinem

ihre Ringe machte er von Gold zu Gehäusen für die Riegel und überdeckte auch die Riegel mit Gold.

35. Er machte den Scheidevorhang von himmelblauer, purpur- und carmoisinrother Wolle und sechsfädig gedrehtem Byssus, von Wirkerarbeit Cherubim-bildend machte er ihn.

36. Er machte dazu vier Säulen von Schittim und überzog sie mit Gold, deren Haken von Gold, und goß für sie vier silberne Füße.

37. Er machte einen Schutzvorhang für den Eingang des Zeltes aus himmelblauer, purpur- und carmoisinrother Wolle und sechsfädig gedrehtem Byssus von Sticker-Arbeit,

38. dessen Säulen fünf, und deren Haken und machte den Ueberzug ihrer Häupter, so wie ihre Umreifungen von Gold, ihre fünf Füße aber von Kupfer.

Kap. 37. V. 1. Bezalel selbst machte die Lade von Schittimholz, zwei Ellen und eine halbe ihre Länge, eine Elle und eine halbe ihre Breite und eine Elle und eine halbe ihre Höhe.

2. Er überzog sie von innen und von außen mit reinem Gold und machte ihr einen goldenen Reif ringsum.

3. Er goß für sie vier goldene Ringe an ihre vier Ecken, zwei Ringe an ihre eine Seite und zwei Ringe an ihre andere Seite.

4. Er machte Stangen von Schittimholz und überzog sie mit Gold,

טַבְּעֹתָם עָשָׂה זָהָב בָּתִּים לַבְּרִיחִם וַיְצַף אֶת־הַבְּרִיחִם זָהָב׃

35. וַיַּעַשׂ אֶת־הַפָּרֹכֶת תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב עָשָׂה אֹתָהּ כְּרֻבִים׃

36. וַיַּעַשׂ לָהּ אַרְבָּעָה עַמּוּדֵי שִׁטִּים וַיְצַפֵּם זָהָב וָוֵיהֶם זָהָב וַיִּצֹק לָהֶם אַרְבָּעָה אַדְנֵי־כָסֶף׃

37. וַיַּעַשׂ מָסָךְ לְפֶתַח הָאֹהֶל תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה רֹקֵם׃

38. וְאֶת־עַמּוּדָיו חֲמִשָּׁה וְאֶת־וָוֵיהֶם וְצִפָּה רָאשֵׁיהֶם וַחֲשֻׁקֵיהֶם זָהָב וְאַדְנֵיהֶם חֲמִשָּׁה נְחֹשֶׁת׃ פ

לז 1. וַיַּעַשׂ בְּצַלְאֵל אֶת־הָאָרֹן עֲצֵי שִׁטִּים אַמָּתַיִם וָחֵצִי אָרְכּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי קֹמָתוֹ׃

2. וַיְצַפֵּהוּ זָהָב טָהוֹר מִבַּיִת וּמִחוּץ וַיַּעַשׂ לוֹ זֵר זָהָב סָבִיב׃

3. וַיִּצֹק לוֹ אַרְבַּע טַבְּעֹת זָהָב עַל אַרְבַּע פַּעֲמֹתָיו וּשְׁתֵּי טַבָּעֹת עַל־צַלְעוֹ הָאֶחָת וּשְׁתֵּי טַבָּעֹת עַל־צַלְעוֹ הַשֵּׁנִית׃

4. וַיַּעַשׂ בַּדֵּי עֲצֵי שִׁטִּים וַיְצַף אֹתָם זָהָב׃

Kap. 37. V. 1. ויעש בצלאל. Während bei den andern Gegenständen Bezalel sich mehr und minder auf eine anordnende und leitende Thätigkeit beschränkt haben dürfte, war der ארון, das Hauptobjekt, dem eigentlich die ganze heilige Wohnung errichtet wurde, sein unmittelbares Werk.

Füße unter das eine Brett für dessen zwei Zapfen, und zwei Füße unter das eine Brett für dessen zwei Zapfen.

25. Und für die zweite Wand der Wohnung zur Nordseite machte er zwanzig Bretter,

26. und deren vierzig Füße von Silber, zwei Füße unter das eine Brett und zwei Füße unter das eine Brett.

27. Und für die Hinterseite der Wohnung westwärts machte er sechs Bretter,

28. und zwei Bretter machte er zu Winkelbrettern der Wohnung an der Hinterseite.

29. Sie sollten von unten genau zusammen und am Oberende zusammen in einen Ring ausgehen, so machte er sie beide an die beiden Winkel.

30. Es waren somit acht Bretter und ihre silbernen Füße sechzehn Füße, je zwei Füße unter einem Brett.

31. Er machte Riegel von Schittimholz, fünf für die Bretter der Einen Wand der Wohnung,

32. und fünf Riegel für die Bretter der zweiten Wand der Wohnung, und fünf Riegel für die Bretter der Wohnung an der Hinterseite westwärts.

33. Er machte den mittlern Riegel innerhalb der Bretter, von einem Ende zum andern zu riegeln.

34. Die Bretter belegte er mit Gold,

תַּחַת־הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד לִשְׁתֵּי יְדֹתָיו
וּשְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת־הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד
לִשְׁתֵּי יְדֹתָיו׃
25. וּלְצֶלַע הַמִּשְׁכָּן הַשֵּׁנִית לִפְאַת
צָפוֹן עָשָׂה עֶשְׂרִים קְרָשִׁים׃
26. וְאַרְבָּעִים אַדְנֵיהֶם כֶּסֶף שְׁנֵי
אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד וּשְׁנֵי
אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד׃
27. וּלְיַרְכְּתֵי הַמִּשְׁכָּן יָמָּה עָשָׂה
שִׁשָּׁה קְרָשִׁים׃
28. וּשְׁנֵי קְרָשִׁים עָשָׂה לִמְקֻצְעֹת
הַמִּשְׁכָּן בַּיַּרְכָתָיִם׃
29. וְהָיוּ תוֹאֲמִם מִלְּמַטָּה וְיַחְדָּו
יִהְיוּ תַמִּים אֶל רֹאשׁוֹ אֶל־הַטַּבַּעַת
הָאֶחָת כֵּן עָשָׂה לִשְׁנֵיהֶם לִשְׁנֵי
הַמִּקְצֹעֹת׃
30. וְהָיוּ שְׁמֹנָה קְרָשִׁים וְאַדְנֵיהֶם
כֶּסֶף שִׁשָּׁה עָשָׂר אֲדָנִים שְׁנֵי אֲדָנִים
שְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד׃
31. וַיַּעַשׂ בְּרִיחֵי עֲצֵי שִׁטִּים חֲמִשָּׁה
לְקַרְשֵׁי צֶלַע־הַמִּשְׁכָּן הָאֶחָת׃
32. וַחֲמִשָּׁה בְרִיחִם לְקַרְשֵׁי צֶלַע־
הַמִּשְׁכָּן הַשֵּׁנִית וַחֲמִשָּׁה בְרִיחִם
לְקַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן לַיַּרְכָתַיִם יָמָּה׃
33. וַיַּעַשׂ אֶת־הַבְּרִיחַ הַתִּיכֹן לִבְרֹחַ
בְּתוֹךְ הַקְּרָשִׁים מִן־הַקָּצֶה אֶל־
הַקָּצֶה׃
34. וְאֶת־הַקְּרָשִׁים צִפָּה זָהָב וְאֶת־

die Breite des Einen Teppich's, Ein Maaß hatten Elf Teppiche.

16. Er verband je fünf der Teppiche allein und sechs der Teppiche allein,

17. und machte fünfzig Schleifen an den Saum des äußersten Teppich's in der Verbindung, und fünfzig Schleifen machte er an den Saum des andern sich ihm anschließenden Teppichs.

18. Er machte fünfzig kupferne Spangen, das Zelt zu verbinden damit es Eins werde.

19. Er machte eine Decke für das Zelt von rothgefärbten Widderfellen und eine Decke von Tachasch=Fellen noch darüber.

20. Er machte die Bretter für die Wohnung von stehenden Schittim=Hölzern,

21. zehn Ellen die Länge des Brettes und eine und eine halbe Elle die Breite des einen Brettes.

22. Zwei Zapfen an das eine Brett, sproßenartig hervorgehend Einer gegen den Andern; also machte er an alle Bretter der Wohnung.

23. Er machte diese Bretter für die Wohnung: zwanzig Bretter für die Südseite, rechts,

24. und vierzig silberne Füße machte er unter die zwanzig Bretter, zwei

הָאֶחָת מִדָּה אַחַת לְעַשְׁתֵּי עֶשְׂרֵה
יְרִיעֹת׃
16. וַיְחַבֵּר אֶת־חֲמֵשׁ הַיְרִיעֹת לְבָד
וְאֶת־שֵׁשׁ הַיְרִיעֹת לְבָד׃
17. וַיַּעַשׂ לֻלָאֹת חֲמִשִּׁים עַל שְׂפַת
הַיְרִיעָה הַקִּיצֹנָה בַּמַּחְבָּרֶת וַחֲמִשִּׁים
לֻלָאֹת עָשָׂה עַל־שְׂפַת הַיְרִיעָה
הַחֹבֶרֶת הַשֵּׁנִית׃
18. וַיַּעַשׂ קַרְסֵי נְחֹשֶׁת חֲמִשִּׁים
לְחַבֵּר אֶת־הָאֹהֶל לִהְיֹת אֶחָד׃
19. וַיַּעַשׂ מִכְסֶה לָאֹהֶל עֹרֹת
אֵילִם מְאָדָּמִים וּמִכְסֵה עֹרֹת תְּחָשִׁים
מִלְמָעְלָה׃ ס
חמישי. 20. וַיַּעַשׂ אֶת־הַקְּרָשִׁים
לַמִּשְׁכָּן עֲצֵי שִׁטִּים עֹמְדִים׃
21. עֶשֶׂר אַמֹּת אֹרֶךְ הַקָּרֶשׁ וְאַמָּה
וַחֲצִי הָאַמָּה רֹחַב הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד׃
22. שְׁתֵּי יָדֹת לַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד
מְשֻׁלָּבֹת אַחַת אֶל־אֶחָת כֵּן עָשָׂה
לְכֹל קַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן׃
23. וַיַּעַשׂ אֶת־הַקְּרָשִׁים לַמִּשְׁכָּן
עֶשְׂרִים קְרָשִׁים לִפְאַת נֶגֶב תֵּימָנָה׃
24. וְאַרְבָּעִים אַדְנֵי־כֶסֶף עָשָׂה
תַּחַת עֶשְׂרִים הַקְּרָשִׁים שְׁנֵי אֲדָנִים

V. 17. החברת השנית, da es nicht כחברת השנית heißt, so glauben wir חברת nicht als Substantiv, sondern als Partic. praes. zu היריעה nehmen zu müssen. Vielleicht jedoch bezieht sich שפת auf beides, und wäre dann zu übersetzen: an den Teppichsaum der zweiten Verbindung.

9. Die Länge des einen Teppich's achtundzwanzig Ellen und die Breite vier Ellen, so ein Teppich; Ein Maaß hatten alle Teppiche.

9. ארך היריעה האחת שמנה ועשרים באמה ורחב ארבע באמה היריעה האחת מדה אחת לכל-היריעת:

10. Fünf Teppiche verband er Einen mit dem Andern, und fünf Teppiche Einen mit dem Andern.

10. ויחבר את-חמש היריעת אחת אל-אחת וחמש יריעת חבר אחת אל-אחת:

11. Er machte Schleifen von himmelblauer Wolle an den Saum des Einen Teppich's, der am Ende der Einen Teppichverbindung war; so machte er auch an den Saum des äußern Teppich's an der andern Teppich-Verbindung.

11. ויעש ללאת תכלת על שפת היריעה האחת מקצה במחברת כן עשה בשפת היריעה הקיצונה במחברת השנית:

12. Fünfzig Schleifen machte er an den Einen Teppich und fünfzig Schleifen machte er an das Teppichende, welches in der andern Verbindung war, gegenüberstehend waren die Schleifen, die Eine entsprechend der Andern.

12. חמשים ללאת עשה ביריעה האחת וחמשים ללאת עשה בקצה היריעה אשר במחברת השנית מקבילת הללאת אחת אל-אחת:

13. Er machte fünfzig goldene Spangen und verband die Teppiche Einen mit dem Andern durch die Spangen, und so ward die Wohnung Eine.

13. ויעש חמשים קרסי זהב ויחבר את-היריעת אחת אל-אחת בקרסים ויהי המשכן אחד: פ

14. Er machte Ziegenhaarteppiche zum Zelte über die Wohnung; elf Teppiche machte er sie.

14. ויעש יריעת עזים לאהל על-המשכן עשתי-עשרה יריעת עשה אתם:

15. Die Länge des Einen Teppich's war dreißig Ellen und vier Ellen war

15. ארך היריעה האחת שלשים באמה וארבע אמות רחב היריעה

---

und aufgestellt worden, und so durch Geist und Sinn der Herstellung dem Hergestellten Charakter und Bedeutung vindicirt war.

עשה אתם, der Singular hier und in dem Folgenden bezieht sich wohl auf Bezalel, dem die Oberleitung des ganzen Werkes übertragen war. Wir haben schon zu K. 32, 35. angemerkt, wie durch עשה nicht nur das unmittelbare Schaffen, sondern auch die anordnende, gebietende und leitende Urheberschaft eines Werkes ausgedrückt wird.

רביעי 8. וַיַּעֲשׂוּ כָל־חֲכַם־לֵב בְּעֹשֵׂי
הַמְּלָאכָה אֶת־הַמִּשְׁכָּן עֶשֶׂר יְרִיעֹת
שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת
שָׁנִי כְּרֻבִים מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב עָשָׂה אֹתָם׃

8. Alle die Herzensweisen unter den Werkausführern machten die Wohnung aus zehn Teppichen, aus sechsfädig gedrehtem Byssus, und himmelblauer, purpur= und carmoisinrother Wolle, aus Cherubim von Wirker=Arbeit machte er sie.

V. 8. ff. Vergegenwärtigen wir uns, daß das ganze Heiligthum in allen seinen einzelnen Theilen symbolische Bedeutung haben sollte, daß aber kein Objekt als Symbol dastehen kann, wenn es nicht mit Absicht für diesen symbolischen Zweck bestimmt und hergestellt ist; vergegenwärtigen wir uns, daß selbst die Schrift, doch wie wir meinen sollten, so sehr symbolischer Natur, daß sie an sich gar keinen andere Bedeutung zuläßt und von selbst ihre Bedeutung in sich trägt, gleichwohl in ihrer heiligsten Anwendung von der mit den Schriftzeichen von dem Schreiber verbundenen Absicht bedingt ist, so daß ein ספר תורה nur dann קדושת ספר תורה hat, wenn es mit Absicht לשם קדושת ס"ת geschrieben worden, ja, hinsichtlich der Gottesnamen, אזכרות, die Absicht, diese Schriftzeichen zum Ausdruck der Gottesnamen, לשם קדושת השם, zu schreiben, beim Schreiben einer jeden אזכרה wiederholt ausgesprochen, mindestens dem Geiste des Schreibenden gegenwärtig gewesen sein muß, und der Sinn, den der Schreibende mit den von ihm gemalten Schriftzügen verbindet, so sehr die Bedeutung derselben bedingt, daß sogar ס"ת שכתבו מין ישרף, daß sogar ein ס"ת, von welchem der Charakter und die Sinnesart des Schreibers voraussetzen lassen, er habe die von ihm geschriebenen Gottesnamen in einem der göttlichen Wahrheit entgegengesetzten Sinne לשם עבודה זרה geschrieben, geradezu zu verbrennen ist — siehe Joreh Dea 274, 1. 276, 2. 284, 1. —; vergegenwärtigen wir uns, daß die Vergenwärtigung der symbolischen Bedeutung bei Anfertigung von Gegenständen, wie diejenigen, aus welchen das Heiligthum bestand, um so nothwendiger die ganze Wirklichkeit der symbolischen Bedeutung derselben bedingen dürfe, je mehr dies Alles Gegenstände waren, die, wie Kasten, Tisch, Leuchter, Teppiche, Kleider u. s. w. sonst in ganz gewöhnlicher, confreter Bedeutung dastehen: so dürften uns diese Erwägungen wohl begreiflich erscheinen lassen, weshalb hier nun von K. 36, 8. bis K. 39, 32. die Anfertigung des Heiligthums nochmals in vollen Details, die wir bereits aus der Anordnung kennen, angeführt wird, sodann K. 39, 33—43. bei der Ablieferung nochmals alle einzelnen Stücke genannt, und ebenso K. 40, die Aufrichtung wiederholt in allen einzelnen Theilen berichtet wird, und sich nicht die Schrift einfach damit begnügt, zu erzählen: die Künstler und Werkmeister verfertigten Alles nach Vorschrift, brachten es Moses und Moses stellte das Heiligthum auf, wie ihm geboten war. Irren wir nicht, so soll uns mit dieser Ausführlichkeit gesagt sein, daß sowohl bei der Anfertigung, als bei der Ablieferung und endlich bei der Aufstellung den Künstlern und Moses die heilige und symbolische Bestimmung bei jedem einzelnen der das Ganze constituirenden Theile gegenwärtig und das Ganze und Einzelne in dem Sinne dieser Bestimmung angefertigt, gehandhabt

4. וַיָּבֹאוּ כָּל־הַחֲכָמִים הָעֹשִׂים אֵת כָּל־מְלֶאכֶת הַקֹּדֶשׁ אִישׁ אִישׁ מִמְּלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־הֵמָּה עֹשִׂים׃

4. Da kamen alle die Weisen, die all' das Werk des Heiligthums ausführten, Jeder von seinem Werke, das sie ausführten,

5. וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר מַרְבִּים הָעָם לְהָבִיא מִדֵּי הָעֲבֹדָה לַמְּלָאכָה אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה לַעֲשֹׂת אֹתָהּ׃

5. und sprachen zu Mosche: Das Volk bringt zu viel, mehr als für den zum Werk erforderlichen Dienst genügt, das Gott auszuführen geboten hat.

6. וַיְצַו מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמַּחֲנֶה לֵאמֹר אִישׁ וְאִשָּׁה אַל־יַעֲשׂוּ־עוֹד מְלָאכָה לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ וַיִּכָּלֵא הָעָם מֵהָבִיא׃

6. Da befahl Mosche und sie ließen den Ruf durch's Lager gehen: Mann und Frau, keiner schaffe mehr Werk für die Hebe des Heiligthums; da hielt das Volk sich zurück vom bringen.

7. וְהַמְּלָאכָה הָיְתָה דַיָּם לְכָל־הַמְּלָאכָה לַעֲשׂוֹת אֹתָהּ וְהוֹתֵר׃ ס

7. Das Werk war ihnen genügend für alles Werk es auszuführen; und war noch mehr.

בבקר ,בבקר. Es war ihr erstes Geschäft, an jedem Tage sich mit ihrer Spende bei Moses einzufinden.

V. 5. מדי העבדה למלאכה, wörtlich: mehr als die Ausführung der Aufgabe erfordert für das Werk, welches Gott geboten hat.

V. 6. איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה וגו׳ ויכלא העם מהביא, hier wird somit das Bringen aus dem Privatgebiet in das Gebiet der Gesammtheit מלאכה genannt und darin Sabbath 96, b. der Nachweis gelehrt, daß הוצאה unter den Begriff der am Sabbath verpönten מלאכה fällt. Siehe תוספו׳ das.

V. 7. והמלאכה, das vom Volk geübte Werk, d. i. das Gebrachte (siehe V. 6.) war ihnen, den das Heiligthum verfertigenden Kräften, ausreichend. והותר steht im Zusammenhange mit לעשות אותה, so viel als ולהותר: es war hinreichend, um alles Werk auszuführen und noch übrig zu lassen, oder es steht aoristisch für והותירו: und sie ließen noch übrig. Ob vielleicht der Ausdruck deshalb aktiv gewählt und durch den satztrennenden Accent zu einem selbstständigen Satze gebildet ist, um den Schekalim K. 2, 5. für מותר קדשי מזבח und מותר צדקה ausgesprochenen Grundsatz, daß auch das für einen bestimmten Zweck ursprünglich Geweihte, aber als überschüssig Uebriggebliebene, geweiht und einem analogen Zwecke zur Verwendung bleibt, auch für קדשי בדק הבית statuirt anzudeuten, daß nämlich das Ueberschüssige nicht נותר, nicht zurückgeblieben und als nicht in die Weihe eingegangen zu betrachten sei, sondern הותר, von den Vertretern des Heiligthums für das Heiligthum in Empfang genommen und nur von diesen nicht zur Verwendung gebracht worden war, wollen wir nur fragend andeuten.

34. וּלְהוֹרֹת נָתַן בְּלִבּוֹ הוּא וְאָהֳלִיאָב בֶּן־אֲחִיסָמָךְ לְמַטֵּה־דָן׃

35. מִלֵּא אֹתָם חָכְמַת־לֵב לַעֲשׂוֹת כָּל־מְלֶאכֶת חָרָשׁ וְחֹשֵׁב וְרֹקֵם בַּתְּכֵלֶת וּבָאַרְגָּמָן בְּתוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבַשֵּׁשׁ וְאֹרֵג עֹשֵׂי כָּל־מְלָאכָה וְחֹשְׁבֵי מַחֲשָׁבֹת׃

לו 1. וְעָשָׂה בְצַלְאֵל וְאָהֳלִיאָב וְכֹל אִישׁ חֲכַם־לֵב אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה חָכְמָה וּתְבוּנָה בָּהֵמָּה לָדַעַת לַעֲשֹׂת אֶת־כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדַת הַקֹּדֶשׁ לְכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה׃

2. וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל־בְּצַלְאֵל וְאֶל־אָהֳלִיאָב וְאֶל כָּל־אִישׁ חֲכַם־לֵב אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה חָכְמָה בְּלִבּוֹ כֹּל אֲשֶׁר נְשָׂאוֹ לִבּוֹ לְקָרְבָה אֶל־הַמְּלָאכָה לַעֲשֹׂת אֹתָהּ׃

3. וַיִּקְחוּ מִלִּפְנֵי מֹשֶׁה אֵת כָּל־הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר הֵבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִמְלֶאכֶת עֲבֹדַת הַקֹּדֶשׁ לַעֲשֹׂת אֹתָהּ וְהֵם הֵבִיאוּ אֵלָיו עוֹד נְדָבָה בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר׃

34. Und auch die Gabe der Belehrung hat er in sein Herz gegeben; ihm und Oholiab, dem Sohne Achißamach's, vom Stamme Dan.

35. Er hat sie mit Herzensweisheit erfüllt, jegliches Werk eines Schneidekünstlers, Wirkers und Stickers in himmelblauer und in Purpurwolle, in Carmoisinwolle und in Byssus, und eines Webers auszuführen; sie führen jegliches Werk aus und verbinden Ideen.

Kap. 36. V. 1. Bezalel und Oholiab und jeglicher herzensweise Mann, in welche Gott Weisheit und Einsicht zu kenntnißvoller Ausführung gegeben, sollen alles zum Dienst des Heiligthums erforderliche Werk ausführen in Beziehung auf Alles, was Gott geboten.

2. Da rief Mosche Bezalel und Oholiab und jeden herzensweisen Mann, in dessen Herz Gott Weisheit gegeben, Jeden, den sein Herz erhoben, hinzutreten zum Werke es auszuführen,

3. und diese empfingen von Mosche aus alle die Hebe, die Jisrael's Söhne für das zum Dienst des Heiligthums erforderliche Werk, es auszuführen gebracht hatten; sie brachten ihm noch an jedem Morgen aus freiem Antrieb Spenden.

---

nicht bewußt- und absichtlos, nicht מלאכה שאינה צריכה לגופה, nicht ohne Beabsichtigung des eigentlichen Produkts, nicht כלאחר יד, nicht kunstgerechtwidrig geschehen und nicht מקלקל, nicht zerstörender, sondern schaffender Natur gewesen sein müsse, wenn es voll unter die Kategorie der am Sabbath verpönten מלאכה fallen solle. (Siehe חורב K. 21.).

Kap. 36. V. 3. מלפני משה: Moses repräsentirte die nationale Gesammtheit. Ihm brachte jeder Einzelne seine Spende. Dadurch מסרה לצבור, hatte er sie der Nation übergeben. Sie war fortan nicht mehr Privateigenthum, sondern Eigenthum der Nation, und nur aus nationalem Gute durfte das Heiligthum erbaut werden. (Siehe K. 25,2.).

28. וְאֶת־הַבֹּשֶׂם וְאֶת־הַשָּׁמֶן לְמָאוֹר
וּלְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים׃
29. כָּל־אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר נָדַב
לִבָּם אֹתָם לְהָבִיא לְכָל־הַמְּלָאכָה
אֲשֶׁר צִוָּה יְהֹוָה לַעֲשׂוֹת בְּיַד־מֹשֶׁה
הֵבִיאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל נְדָבָה לַיהֹוָה׃ פ
שלישי. (שני) 30. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל רְאוּ קָרָא יְהֹוָה בְּשֵׁם בְּצַלְאֵל
בֶּן־אוּרִי בֶן־חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה׃
31. וַיְמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים
בְּחָכְמָה בִּתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל־
מְלָאכָה׃
32. וְלַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת לַעֲשֹׂת בַּזָּהָב
וּבַכֶּסֶף וּבַנְּחֹשֶׁת׃
33. וּבַחֲרֹשֶׁת אֶבֶן לְמַלֹּאת וּבַחֲרֹשֶׁת
עֵץ לַעֲשׂוֹת בְּכָל־מְלֶאכֶת מַחֲשָׁבֶת׃

28. das Gewürze und das Oel zur Leuchte und zum Salböl und zum Specerei-Räucherwerke.

29. Jeder Mann und jede Frau, deren Herz sie getrieben, zum ganzen Werke, welches Gott durch Mosche anzufertigen geboten hatte, beizutragen, brachten als Jisrael's Söhne Gott aus freiem Antrieb eine Spende.

30. Da sprach Mosche zu Jisrael's Söhnen: Sehet, es hat Gott mit Namen Bezalel, den Sohn Uri's, Sohn Chur's, vom Stamme Jehuda berufen,

31. da er ihn mit Gottesgeist erfüllte, mit Weisheit, mit Einsicht und mit Erkenntniß und mit jeglicher Ausführung,

32. und Ideen zu verbinden, sie in Gold, in Silber und in Kupfer auszuführen,

33. im Steinschnitt zum Einsetzen und im Holzschnitt, in jeglichem Gedanken ausführenden Werke herzustellen.

---

weise הנשאם, statt הנשיאים, angedeutet. Sie haben sich bei dieser Gelegenheit nicht als die נשיאים des Volkes bewährt.

V. 29. Der im V. 27. angedeutete Mangel an ächter nationaler Gesinnung der Fürsten bei dieser Gelegenheit dürfte die sonst auffallende Construktion des Satzes: כל איש ואשה וגו׳ הביאו בני ישראל erklären. בני ישראל erscheint als Apposition zu איש ואשה, und drückt im Gegensatz zu den נשיאים die Gesinnung aus, in welcher die Volksgesammtheit die Spenden brachte. Alle fühlten sie sich Gott gegenüber als בני ישראל, als die ganz gleichen Söhne der Nation, und als solche brachten sie Ihm ihre Spende.

V. 33. מלאכת מחשבת, wörtlich: Werk des Gedankens, oder: Werk eines Gedankens, ist der specifische Ausdruck, der als Gesammtthätigkeit der kunstfertigen Herstellung des Heiligthums das wesentlichste Merkmal enthält und daher auch für den Begriff der am Sabbath verbotenen Werkthätigkeiten maßgebend ist, für welche ja das Werk des Heiligthumsbaues als maßgebende Norm festgestellt ist (Siehe K. 31, 1.). Es wird damit die menschliche מלאכה in ihrer höchsten Potenz als die bewußtvoll schaffende Verwirklichung eines Gedankens durch menschliche Kunstfertigkeit bezeichnet. Für den Begriff der מלאכה des Sabbathgesetzes ergibt sich hieraus, daß das Werk nicht מתעסק und nicht דבר שאין מתכוין,

הָֽאַרְגָּמָן אֶת־תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וְאֶת־הַשֵּֽׁשׁ׃

Purpur-Wolle, die Carmoisin-Wolle und den Byssus.

26. וְכָל־הַנָּשִׁים אֲשֶׁר נָשָׂא לִבָּן אֹתָנָה בְּחָכְמָה טָווּ אֶת־הָֽעִזִּים׃

26. Und alle Frauen, deren Herz sie in Weisheit erhoben, spannen die Ziegenhaare.

27. וְהַנְּשִׂאִם הֵבִיאוּ אֵת אַבְנֵי הַשֹּׁהַם וְאֵת אַבְנֵי הַמִּלֻּאִים לָאֵפוֹד וְלַחֹֽשֶׁן׃

27. Die Fürsten aber brachten die Schohamsteine und die Einsatzsteine für den Ephod und den Brustschild,

---

nach?) vergrößern, ausdehnen, und dem rabbinischen טפח, wovon טפ׳: mehr. Vgl. ארג: ארך. (Merkwürdig ist die parallele Lautverwandtschaft: ארג הרג und טבח טפח; heißt beides: Hinstrecken?)

V. 26. אשר נשא לבן וגו׳. Indem hier das בחכמה als Beifügung zu נשא לבן וגו׳ steht, kann es füglich nicht die Kunstfertigkeit bezeichnen, sondern charakterisirt den Entschluß, zu welchem ihr Herz sie erhoben. Während die andern kunstfertigen Frauen sich beeilten, die zu den Prachtteppichen des Heiligthums erforderlichen Stoffe anzufertigen, wählten die Weiseren für sich die Anfertigung der Stoffe zu den bescheideneren, aber die Erhaltung des Ganzen bedingenden Ziegenhaarteppichen, dem eigentlichen אהל, in welchem ja sich ganz eigentlich das Wesen der Weiblichkeit concentrirt, und legten damit sowohl ihren denkenden Geist, als ihren ächt weiblichen Sinn, beides zusammen hier: חכמה, an den Tag. Daher auch die Prägnanz in der Form אתנה. Sabbath (99, a.) wird jedoch auch die in dem Gespinnste dieser Ziegenhaare angewandte Kunstfertigkeit als eine ungewöhnliche bezeichnet, deren Verfahren שטוף בעזים וטווי מן העזים, d. h. wörtlich: „abgeschwemmt von den Ziegen und gesponnen an den Ziegen" angegeben wird, und nach (ebendaselbst 74, b.) in einem Abspinnen unmittelbar vom Körper der Thiere befanden. Das שטוף וכו׳ scheint dabei ein schmerzloses Trennen der Haare vom Körper zu bezeichnen, in der Weise, wie Haare sich in der „Schwemme" vom Thierkörper schmerzlos lösen.

V. 27. והנשאם. Im מ׳ רבות נשא (und ebenso im ספרי das.) zu K. 7, V. 2. wird tadelnd angemerkt, wie sich die Fürsten durch die an das Volk ergangene Aufforderung zur Tempelspende in ihrer Stellung verletzt gefühlt und sich deshalb von der נדבה in der Erwartung zurückgezogen hätten, es werde die Weihespende des Volkes unzureichend ausfallen, und ihnen dann ehrenvoll die Spende des Fehlenden zukommen, in welcher Erwartung sie gleichwohl der Eifer des Volkes getäuscht hatte, so daß ihnen nichts übrig blieb, als die Edelsteine zu den hohenpriesterlichen Gewändern und die Specereien zum Salböl und zum Räucherwerk zu liefern. Das Tadelnswerthe einer solchen Gesinnung, die sich bei diesem höchsten nationalen Werke lieber über dem Volke und das Volk repräsentirend, als mitten im Volke und als die edelsten Söhne und Brüder des Volkes fühlen mochte, und so die Fürsten, welche voranleuchtend im Volkeseifer die ersten hätten sein sollten, die letzten sein ließ, wird bezeichnend durch die mangelhafte Schreib-

וְעִזִּים וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת
תְּחָשִׁים הֵבִיאוּ׃
24. כָּל־מֵרִים תְּרוּמַת כֶּסֶף וּנְחֹשֶׁת
הֵבִיאוּ אֵת תְּרוּמַת יְהוָה וְכֹל אֲשֶׁר
נִמְצָא אִתּוֹ עֲצֵי שִׁטִּים לְכָל־מְלֶאכֶת
הָעֲבֹדָה הֵבִיאוּ׃
25. וְכָל־אִשָּׁה חַכְמַת־לֵב בְּיָדֶיהָ
טָווּ וַיָּבִיאוּ מַטְוֶה אֶת־הַתְּכֵלֶת וְאֶת־

Byssus und Ziegenhaare gefunden, rothgefärbte Widderfelle und Thachasch-Felle, brachte es.

24. Jeder auch, der eine Hebe an Silber und Kupfer gemacht, brachte darin die Gotteshebe, auch Jeder, bei dem sich Schittimholz für jegliches Werk der zu lösenden Aufgabe gefunden, brachte es.

25. Alle herzensweisen Frauen spannen mit eigenen Händen und brachten als Gespinnst die himmelblaue und die

---

daher: זהב התנופה, תנופת הזהב. Kupfer und Silber jedoch (siehe das.), den unveredelten, der Läuterung so bedürftig als fähigen Zustand ausdrückend, findet im „Heiligen" das anzustrebende Höheziel, daher: תרומת כסף ונחשת. Ebenso: שוק התרומה und חזה התנופה. חזה, das geistige Gesammtvermögen des Menschen umschließend, findet in der Hingebung an Gott und sein Heiligthum, ihre naturgemäßeste, nahestliegende Bestimmung, daher: חזה התנופה. שוק jedoch, das leiblich Starke repräsentirend, wird durch die Weihe an Gott und sein Heiligthum gehoben, daher: שוק התרומה. Fällt dieses Alles nicht von der Wahrheit, so ist es bedeutsam, daß, während in Verbindung mit Silber Kupfer: תרומת הכסף ונחשת heißt, es für sich allein K. 28, 29. נחשת התנופה genannt wird. Es wäre damit die tiefe, das ganze jüdische Heiligthum tragende Wahrheit ausgesprochen, daß in tiefem wahrhaftem Grunde das Bereich des jüdischen Heiligthums kein transcendentales, das gewöhnliche Leben und seine Verhältnisse negirend überragendes sei; sondern, wie der Altar unmittelbar auf den Boden der Erde, der Altar des Gesetzes nicht auf den blühenden Gerisim, sondern auf den kahlen Ebal zu errichten war, so überhaupt das Gesetzesheiligthum die ganz konkrete Wirklichkeit des menschlich-irdischen Daseins voraussetze, unmittelbar an dieses anknüpfe, unmittelbar in ihm verwirklicht werde, und das höchste Ziel und die höchste Weihe in letztem Grunde nur eben das sei, wofür das Irdischste der irdischen Beziehungen seine durchaus ursprüngliche und eigentliche Bestimmung und Verwirklichung finde. Die Läuterungsweihe des Unedeln, die תרומה des נחשת selbst, ist in Wahrheit seine תנופה.

V. 24. לכל מלאכת העבדה. Die ganze Herstellung des Heiligthums heißt: עבודה. Sie ist eine von höchster Seite gebotene Aufgabe, an deren Lösung die Nation ihre Kräfte hinzugeben hatte; das מקדש ist der gebotene und über die Kräfte der Nation gebietende Zweck, den sie als עבדים zu lösen haben; die Lösung ist: עבודה. So oben K. 30, 16.: ונתת אתו על עבודת אהל מועד. So K. 31, 6.: לעשות את כל מלאכת עבודת הקדש.

V. 25. בידיה טוו. Was die Männer als Rohstoff, oder von Andern gesponnen brachten, das beeiferteten sie sich, mit eigenen Händen zu spinnen und freuten sich dieser Selbstthätigkeit für das Werk des Heiligthums. טוה, lautverw. mit טפח: (nach und

22. Es kamen die Männer nebst den Frauen; Alle, vom Herzen getrieben, brachten Tuchnadeln, Nasenringe, Fingerringe und Halter, alle Arten goldener Geräthe, und Jeder, der Gott eine Spende an Gold zugewendet hatte;
23. Jeder auch, bei dem sich himmelblaue, purpur- und carmoisinrothe Wolle,

22. וַיָּבֹאוּ הָאֲנָשִׁים עַל־הַנָּשִׁים
כֹּל ׀ נְדִיב לֵב הֵבִיאוּ חָח וָנֶזֶם
וְטַבַּעַת וְכוּמָז כָּל־כְּלִי זָהָב וְכָל־אִישׁ
אֲשֶׁר הֵנִיף תְּנוּפַת זָהָב לַיהוָה׃
23. וְכָל־אִישׁ אֲשֶׁר־נִמְצָא אִתּוֹ
תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ

---

in solchem Zusammenhange wieder. Es steht ganz in eigentlichem Sinne: dienen, d. i. ja: den Zwecken eines Andern förderlich sein, es ist buchstäblich unser: zweckdienlich, nur im scharfen Grade des Dienens, so daß es nicht blos das Dienliche, sondern das Erforderliche, Nothwendige ausdrückt. Siehe V. 24.

V. 22. Das ויבאו des vorigen V. wird hier noch näher präcisirt: es kamen nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen, und zwar gingen hier die Frauen voran. Zum עגל hatten die Frauen ihr Geschmeide verweigert. Hier waren sie die Ersten, und die Männer erschienen in zweiter Linie, sie kamen על הנשים, von den Frauen geleitet, wie ועליו מטה מנשה (4. B. M. 2, 20.). — כל נדיב לב וגו׳, die vorhergehenden Sätze hatten die Betheiligung des Volkes im Allgemeinen geschildert, nun folgt das Einzelne. — חח: wir finden חוח als Dorn: כשושנה בין החוחים (Hohel. 2, 2.), als bohrende Spitze: ובחוח תקוב לחיו (Job 40, 26.), als festhaltendes Mittel: וילכדו את מנשה בחחים (Chron. II. 33, 11.). חח als Geschmeide bedeutet daher wohl eine zum Zusammenhalten der Gewänder dienende Nadel. — כומז: die Lautverwandtschaft mit קמש, das ebenso wie חוח eine Dornart bezeichnet, קמוש וחוח (Jes. 34, 13.), zeugt von der begrifflichen Verwandtschaft von כומז mit חח. Die fernere Verwandtschaft mit כמס: verbergen, קמץ: Zusammengreifen, weist auf ein zusammenhaltendes oder bergendes Geschmeide hin, etwa: Halter, Schloß.

תנופת זהב ist wohl eine Spende von Gold-Metall, im Gegensatz zu כלי זהב, das verarbeitetes Gold bezeichnet. — Hier heißt es: תנופת זהב, V. 24.: תרומת כסף ונחשת, K. 38, 24: זהב התנופה, V. 29.: נחשת התנופה und sonst der gewöhnliche Namen für Weihespenden: תרומה. Der Grund dieses Wechsels der Ausdrücke scheint der Ermittelung werth. Kommt doch ebenso constant חזה התנופה und שוק התרומה vor, obgleich beide Weihebewegungen, die horizontale (תנופה) und die perpendikuläre (תרומה) mit beiden vorgenommen wurde. Bei der horizontalen Weihebewegung, תנופה, erscheint der zu weihende Gegenstand mit dem Zielgegenstand der Weihe in einer Ebene. Er befindet sich bereits in der Richtung seines Zieles und wird seiner Bestimmung hingegeben. Die hebende Weihebewegung, תרומה, läßt das Weiheziel in einer den bisherigen Standpunkt des zu weihenden Gegenstandes überragenden Höhe denken. Der zu weihende Gegenstand wird durch die Weihe gehoben. Gold (siehe zu K. 25, 8.) als das edelste Metall, das Reinste und Gediegenste bezeichnend, findet im „Heiligen" seine eigentlichste Verwendung,

18. אֶת־יִתְדֹ֥ת הַמִּשְׁכָּ֛ן וְאֶת־יִתְדֹ֥ת הֶחָצֵ֖ר וְאֶת־מֵיתְרֵיהֶֽם׃

18. die Pflöcke der Wohnung, die Pflöcke des Vorhofs und deren Stricke;

19. אֶת־בִּגְדֵ֥י הַשְּׂרָ֖ד לְשָׁרֵ֣ת בַּקֹּ֑דֶשׁ אֶת־בִּגְדֵ֤י הַקֹּ֙דֶשׁ֙ לְאַהֲרֹ֣ן הַכֹּהֵ֔ן וְאֶת־בִּגְדֵ֥י בָנָ֖יו לְכַהֵֽן׃

19. die Gewänder der Auszeichnung zur Bedienung im Heiligthum: die Heiligthumsgewänder für den Priester Aharon und die Gewänder seiner Söhne zum Priesterdienst.

20. וַיֵּצְא֛וּ כָּל־עֲדַ֥ת בְּנֵֽי־יִשְׂרָאֵ֖ל מִלִּפְנֵ֥י מֹשֶֽׁה׃

20. Die ganze Gemeinde der Söhne Jisrael's gingen aus der Versammlung vor Moses fort;

שני 21. וַיָּבֹ֕אוּ כָּל־אִ֖ישׁ אֲשֶׁר־נְשָׂא֣וֹ לִבּ֑וֹ וְכֹ֡ל אֲשֶׁר֩ נָדְבָ֨ה רוּח֜וֹ אֹת֗וֹ הֵ֠בִיאוּ אֶת־תְּרוּמַ֨ת יְהוָ֜ה לִמְלֶ֨אכֶת אֹ֤הֶל מוֹעֵד֙ וּלְכָל־עֲבֹ֣דָת֔וֹ וּלְבִגְדֵ֖י הַקֹּֽדֶשׁ׃

21. und darauf kamen Jeder, den sein Herz erhoben; und Jeder, den sein Geist getrieben, brachte die Gotteshebe zum Werke des Zusammenkunft-Bestimmungs-Zeltes und für alles dazu Erforderliche, sowie für die Gewänder des Heiligthums.

Heiligthum geladen, und der חצר ist selbst nicht der selbstständige, das Ziel der Heiligung abschließende, er ist ein „weiblicher" Raum, durch das wirkliche Heiligthum bedingt und zu ihm führend. So auch bei der Ablieferung des vollendeten Heiligthums, K. 39, 40. wo ebenfalls die Füße auf den Vorhof selbst bezogen werden und dieser weiblich bezeichnet und nur bei den völlig untergeordneten Seilen männlich genannt ist.

V. 19. את בגדי השרד (Siehe K. 31, 10.).

V. 20. מלפני משה: Sie waren לפני משה versammelt und gingen nun aus der vor Moses stattgehabten Versammlung fort.

V. 21. ויבאו וגו׳. Sowohl nach dem Accente, als in Folge des Waw copul. des folgenden וכל ist dies ויבאו וגו׳ als selbstständiger Satz aufzufassen. Es ist auch נשאו לבו keineswegs mit נדבה רוחו אותו identisch. Während נדבה וגו׳ vorzugsweise den innern Antrieb zu einer sachlichen Spende bedeutet, bezeichnet נשאו לבו die innere Erhebung zu einer das Niveau des Gewöhnlichen oder Bisherigen überragenden persönlichen Leistung. ויבאו וגו׳ scheint demnach zuerst den Gesammt-Eindruck und Erfolg zu bezeichnen, den die Aufforderung hervorgerufen. Es ward der Zweck in der ganzen Höhe seiner Bedeutung gefaßt. Jeder, der dazu, sei es an Spende oder Thätigkeit, zu leisten sich fähig glaubte, fühlte sich durch die Mitwirkung zu einem solchem Zwecke persönlich gehoben. In dieser Gesinnung kamen sie und stellten sich, Jeder nach seinen Kräften und Fähigkeiten, für das Werk bereit.

נדבה רוחו ist auch etwas Anderes und Mehreres als נדבה לבו. לב ist zunächst das Denkende und Wollende im Menschen. רוח ist aber der ganze innere Mensch, das ganze bewegende Innere. Aus dem ganzen Wesen des Menschen floß die Spende, der ganze Mensch war dabei. — ולכל עבדתו: der Ausdruck עבדה kehrt wiederholt in diesem Kapitel

9. וְאַבְנֵי־שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים
לָאֵפוֹד וְלַחֹשֶׁן׃

9. und an Schoham-Steinen und Einsatzsteinen für den Ephod und den Brustschild.

10. וְכָל־חֲכַם־לֵב בָּכֶם יָבֹאוּ וְיַעֲשׂוּ
אֵת כָּל־אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה׃

10. Und jeder Herzensweise unter euch, sie sollen kommen und Alles, was Gott geboten, anfertigen:

11. אֶת־הַמִּשְׁכָּן אֶת־אָהֳלוֹ וְאֶת־
מִכְסֵהוּ אֶת־קְרָסָיו וְאֶת־קְרָשָׁיו אֶת־
בְּרִיחָו אֶת־עַמֻּדָיו וְאֶת־אֲדָנָיו׃

11. Die Wohnung und ihr Zelt und dessen Decke; ihre Spangen und Bretter, ihre Riegel, Säulen und Füße;

12. אֶת־הָאָרֹן וְאֶת־בַּדָּיו אֶת־
הַכַּפֹּרֶת וְאֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ׃

12. die Lade und ihre Stangen, den Deckel, und den Scheidevorhang der Bedeckung;

13. אֶת־הַשֻּׁלְחָן וְאֶת־בַּדָּיו וְאֶת־
כָּל־כֵּלָיו וְאֵת לֶחֶם הַפָּנִים׃

13. den Tisch sammt seinen Stangen und allen seinen Geräthen und das Schaubrod;

14. וְאֶת־מְנֹרַת הַמָּאוֹר וְאֶת־כֵּלֶיהָ
וְאֶת־נֵרֹתֶיהָ וְאֵת שֶׁמֶן הַמָּאוֹר׃

14. den Leuchter der Leuchte sammt seinen Geräthen und Lampen, und das Oel der Leuchte;

15. וְאֶת־מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת וְאֶת־בַּדָּיו
וְאֵת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְאֵת קְטֹרֶת
הַסַּמִּים וְאֶת־מָסַךְ הַפֶּתַח לְפֶתַח
הַמִּשְׁכָּן׃

15. den Räucheraltar sammt seinen Stangen, das Salböl und das Specerei-Räucherwerk; und den Thür-Schutzvorhang für den Eingang der Wohnung;

16. אֵת ׀ מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת־מִכְבַּר
הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר־לוֹ אֶת־בַּדָּיו וְאֶת־
כָּל־כֵּלָיו אֶת־הַכִּיֹּר וְאֶת־כַּנּוֹ׃

16. den Altar des Emporopfers sammt dem dazu gehörigen kupfernen Sieb, seinen Stangen und all' seinen Geräthen; das Becken und seinen Untersatz;

17. אֵת קַלְעֵי הֶחָצֵר אֶת־עַמֻּדָיו
וְאֶת־אֲדָנֶיהָ וְאֵת מָסַךְ שַׁעַר הֶחָצֵר׃

17. die Umhänge des Vorhofs, dessen Säulen und seine Füße; und den Schutzvorhang des Vorhof-Thors;

V. 15. Auch hier erscheint das שמן המשחה und das קטרת in engem Zusammenhange. (Siehe zu K. 25, 6.).

V. 17. את אדניה: Ueberall sonst werden die Füße auf die Säulen bezogen, hier werden sie als Basis des Vorhofes bezeichnet und tritt dabei חצר, sonst masc., weiblich auf. Der Vorhof bildet die Uebergangslinie aus dem Volksleben zum Heiligthum und sein Charakter drückt sich wesentlich aus in dem Stoff seiner Füße, dem noch völlig ungeadelten Metall: Kupfer, (Siehe zu K. 25, 8.). Diese seine Bedeutung ist hier dem Volke gegenüber hervorgehoben. Alle, selbst die noch Unveredeltsten, sind zum Eingehen in das

6. וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים׃
7. וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וַעֲצֵי שִׁטִּים׃
8. וְשֶׁמֶן לַמָּאוֹר וּבְשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים׃

6. an himmelblauer, purpur= und carmoisinrother Wolle, an Byssus und Ziegenhaaren;
7. an roth gefärbten Widderfellen, Thachasch=Fellen und Schittim=Holz;
8. an Oel zur Leuchte und Gewürzen zum Salböl und zum Specerei=Räucherwerk,

---

durch Beifügung des לב, נדיב לב und in noch höherm Grade durch נדיב לבו „von seinem Herzen bewegt" ganz besonders hervorgehoben. Es ist damit all' und jeder nöthigende, oder auch nur von Außen bestimmende Einfluß zurückgewiesen. Schebuoth 26, b. wird hieran der Satz gelehrt, daß für תרומת המשכן, sowie für קדשים überhaupt, in Beziehung auf welche der Ausdruck כל נדיב לב עולות (Chron. II 29, 31.) vorkommt, גמר בלבו אינו צריך להוציא בשפתיו, d. h. der auch unausgesprochene, nur im Innern gefaßte, Vorsatz bindend sei, während für alle andern Gelobungen nur der auch ausgesprochene Vorsatz bindet, גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו. Uebertragen kann die bindende Kraft des unausgesprochenen Vorsatzes von תרומת המשכן und קדשים auf andere Gelobungen nicht werden, weil, wenn die Bestimmung נדיב לב exemplificatorisch für alle Art Gelobungen sein sollte, sie nur bei Einer der beiden Weihungen stehen würde; daß sie bei תרומת המשכן und קדשים steht, beweist, daß sie nur auf diese Fälle beschränkt bleibt — שני כתובין הבאים כאחד אין מלמדין. Es gibt eine Auffassung, die den exemplificatorischen Charakter einer Gesetzesbestimmung erst durch dreimalige Wiederholung negirt ansieht, ג' כתובין וכו' אין מלמדין. Allein auch dann würde diese Bestimmung nicht auf andere Gelobungen zu übertragen sein, weil חולין מקדשין לא גמרינן, weil sich eine solche Bestimmung von Weihegelobungen von Heiligthümern nicht auf andere Verhältnisse übertragen läßt. (נדרי צדקה, Almosen=, überhaupt Wohlthätigkeits=Gelobungen haben nach Joreh Deah 258, 13. Anm. in dieser Beziehung den Charakter von נדרי הקדש). Chagiga 10, a. wird noch in dem Satze כל נדיב לבו יביאה das von der Halacha tradirte Prinzip des היתר נדרים, d. i. der Lösbarkeit von Gelobungen, die sonst פורחין באויר, in der Luft schwebend, d. h. ohne Nachweis im schriftlichen Gesetzesworte schienen, nachgewiesen, יש להם על מה שיסמכו. Danach erklärte sich das sonst überflüssig scheinende Suffixum in יביאה. Selbst im Momente des **Bringens** soll der Bringende נדיב לבו, noch völlig Herr seines Entschlusses, somit nicht absolut von seinem gelobenden Weihevorsatz gebunden sein. Gereut ihn die Gelobung, so kann sie selbst im Momente des Bringens noch gelöst werden. (Im Texte, Chagiga 10., wird die Stelle freilich nur כל נדיב לב citirt, und wird dies in Raschi כל נדיב לב הביאו ergänzt, welches V. 22. sein würde. Allein die Erläuterung das.: ואם מתחרט יתירו לו scheint mehr auf den Satz: כל נדיב לבו יביאה hinzuweisen. Jedenfalls findet durch diese Halacha das pleonastische Suff. unseres V. seine volle Erklärung. אם עודנו לבו נודבו עליו יביאו.)

4. Mosche sprach zur ganzen Gemeinde der Söhne Jisrael's: Das ist es, was Gott geboten:

5. Nehmet von euch Gott eine Hebe, Jeder, von seinem Herzen getrieben, bringe sie, die Gotteshebe an Gold, Silber und Kupfer,

4. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה לֵאמֹר׃

5. קְחוּ מֵאִתְּכֶם תְּרוּמָה לַיהוָה כֹּל נְדִיב לִבּוֹ יְבִיאֶהָ אֵת תְּרוּמַת יְהוָה זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת׃

לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא, daß das an Einem aus einem Kollektivbegriff hervorgehobenen Fall Gelehrte exemplificatorisch für den ganzen Kollektivbegriff gilt — für den ganzen איסור מלאכה des Sabbath's die bereits durch אלה הדברים וגו׳ des V. 1. vorbereitete Bestimmung präcisirt, daß die Sabbathheiligung sich in jeder einzelnen verbotenen Werkthätigkeit also selbstständig wiederholt, daß, wenn am Sabbath verschiedene מלאכות in Fahrlässigkeit, בשגגה, geübt worden, eben so viele Sabbathverletzungen, als verschiedene מלאכות geübt worden, zur Sühne dastehen und durch eben so viele חטאות zum Bewußtsein zu bringen sind. Hatte z. B. Jemand geackert, gesäet und geschnitten am Sabbath, so hat er für jede Produktions-Kategorie Ein חטאת, somit drei חטאות zu bringen. Dies heißt חלוק מלאכות לשבת, und unterscheidet sich darin charakteristisch der איסור מלאכה am Sabbath von dem des י״ט: יש חלוק מלאכות בשבת ואין חלוק מלאכות בי״ט (Makoth 21, b.). Am Jomtob ist die Werkeinstellung lediglich Consequenz des Moedbegriffes; עבודת ד׳, zu der wir berufen, schließt מלאכת עבודה aus. Es ist dies ein Totalbegriff, der durch jede מלאכה in gleicher Weise verletzt wird. Am Sabbath aber ist שביתת מלאכה das Bekenntniß, daß die dem Menschen innewohnende Fähigkeit der Schöpferherrschaft über die Dinge eine ihm von Gott verliehene und nur in seinem Dienste zu übende sei. Dieses Bekenntniß wiederholt sich selbstständig in Beziehung auf jede einzelne Kategorie dieser Fähigkeiten. Erwägen wir, daß nicht die verschiedenen Gegenstände, sondern die verschiedenen Produktionsarten die Wiederholung der Sabbathverletzung constituiren, wenn z. B. Korn und Wein und Baumfrucht geschnitten worden, nur Ein חטאת, dagegen wenn Korn gesäet, geschnitten und aufgesammelt drei חטאות zu bringen wären, so haben wir den Sabbathbegriff nicht sowohl als eine gotthuldigende Zufüßenlegung der Welt, sondern vielmehr als eine gotthuldigende Zufüßenlegung des Menschen in Beziehung auf seine Welt zu begreifen.

V. 5. נדיב לבו. Wir haben schon die Verwandtschaft נדב mit נטף bemerkt, nach welcher נדב ein Herausquellen aus dem Innern bedeutet. Ebenso wie נדב die aus dem Innern quellende That bezeichnet, also kommt auch נטף von der aus dem Innern quellenden Rede vor: והטף אל דרום Jechesk. 21, 2. u. s. w. Eine andere Nüance des Wortes und des Begriffs ist נדף, das die Bewegung durch eine unsichtbare aber starke Kraft bedeutet: אשר תדפנו רוח (Ps. 1, 4.) u. s. נָדִיב ist Der, dessen Handlungen nur unter dem Diktat seines Innern stehen: der Freie, Unabhängige. Während somit schon נדיב an sich den freiwilligen Charakter der Handlung bezeichnen würde, ist diese Freiwilligkeit noch

3. לֹא־תְבַעֲרוּ אֵשׁ בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת׃ פ

3. Ihr sollt kein Feuer in allen euren Wohnstätten am Tage des Sabbath's anzünden.

---

endlich die Förderung der Gesammtheitszwecke im Gebiete der Gesammtheit, Beziehungen, die wohl in prägnantester Weise durch: הוצאה מרשות, הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד היחיד לרשות הרבים, העברה ד׳ אמות ברשות הרבים ihren Ausdruck finden dürften. Wenn demnach der איסור aller übrigen מלאכות den Menschen in seiner physischen Weltstellung unter Gott unterordnet, so dürfte איסור הוצאה die Unterordnung des Menschen auch mit seiner socialen Weltstellung unter Gott zum Ausdruck bringen, Jenes ist die Huldigung Gottes in der Natur, dieses seine Huldigung in der Geschichte, Jenes stellt das Menschenwirken in der Natur, dieses das Menschenwirken im Staate unter die Herrschaft Gottes, und so gewiß, wie erst Natur und Staat zusammen den Begriff: Welt constituirt, so gewiß begreift die Weltherrschaft Gottes sein Walten und Gebieten in Natur und Geschichte zusammen, und das durch die Sabbathhuldigung zu erbauende Reich Gottes auf Erden ist erst dann ein volles und wirkliches, wenn der Mensch sich mit seinem Natur- und Staaten-Leben dem Gehorsam des göttlichen Willens unterstellt. Nunmehr dürften auch die beiden Thatsachen, welche das göttliche Gesetz als Motiv des Sabbath's aufführt, בריאת שמים וארץ und יציאת מצרים in ihrer sich einander wesentlich ergänzenden Bedeutung hervortreten. Die Weltschöpfung ist die Thatsache für die Herrschaft Gottes in der Natur, wie sie durch alle übrigen מלאכות zum Ausdruck kommt, die Erlösung aus Egypten die Thatsache für die Herrschaft Gottes im Staatenleben, wie dies durch איסור הוצאה seinen Ausdruck gewinnt. איסור הוצאה stellt somit den jüdischen Staat, das Wirken des jüdischen Einzelnen für die Gesammtheit, der Gesammtheit für den Einzelnen, sowie die Wirksamkeit der Regierenden im Staatsgebiete, gehorsam unter die Herrschaft Gottes, und wir begreifen, wie in dem citirten Prophetenworte die Erhaltung des Staates vor Allem von der Sabbathhuldigung durch איסור הוצאה abhängig gemacht und sein Untergang durch Verletzung des Sabbath's durch הוצאה angekündigt wird. איסור הוצאה drückt dem ganzen Staatsleben Gottes Siegel auf, הוצאה am Sabbath reißt das Gottes-Wappen vom Staate und von dem socialen Leben im Staate.

V. 3. לא תבערו אש וגו׳. Feuer-Anzünden stellt sich einerseits an sich nicht als eine productive, schaffende, vielmehr zunächst als eine zerstörende Thätigkeit dar. Andrerseits ist aber die Hervorbringung des künstlichen Feuers eben jene Fähigkeit, die erst dem Menschen in Wahrheit seine Herrschaft über die Dinge der Erdwelt gebracht und gesichert. Nur durch Feuer schafft er sich sein Werkzeug und dringt er trennend und gestaltend in das Innere der Dinge. Wir begreifen daher, wie die besondere Hervorhebung der Kategorie הבערה aus allen andern אבות מלאכה in diesem Verse nach einer Auffassung (Sabbath 70, a.): ללאו יצאת, das Feuer-Anzünden als lediglich verboten, aber nicht unter die im vorangehenden Verse mit Todesstrafe bedrohten מלאכות begreift, nach einer andern, als Halacha recipirten, (ebendas.) jedoch gerade als mustergiltig für alle andern, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד — nach dem hermeneutischen Grundsatze: לחלק יצאת

שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן לַיהוָה כָּל־הָעֹשֶׂה בוֹ מְלָאכָה יוּמָת׃

einstellung Gott zu begehender Sabbath sein; wer an ihm ein Werk schafft, soll hingerichtet werden.

---

wäre (Siehe תוספו' Sabbath 2, a. ד"ה פשט). Und gleichwohl muß gerade diese, in ihrer concreten Aeußerlichkeit sich so „gering" darstellende מלאכה, doch andrerseits so bedeutsam sein, daß, als Jeremias (K. 17, 19. ff.) in den letzten Tagen des jüdischen Staates die Erhaltung desselben, ja dessen segensreichstes Aufblühen um den Preis der Sabbath-Heiligung verkünden sollte, er außer der Gesammtheiligung des Sabbath's, ganz besonders die Unterlassung des „Tragens", die Unterlassung der הוצאה zu fordern hatte. „So hat Gott zu mir gesprochen", heißt es daselbst, „gehe und stelle dich in das Thor der Söhne des Volkes, durch welches Juda's Könige ein- und ausgehen, und in alle Thore Jerusalem's, und sprich zu ihnen: Höret das Wort Gottes, Könige Juda's und ganz Juda, und alle Bewohner Jerusalem's die durch diese Thore kommen, so hat Gott gesprochen: Hütet euch um eurer Seelen willen und traget Nichts am Sabbathtage und bringet Nichts hinein in die Thore Jerusalem's, und bringet aus euren Häusern Nichts hinaus am Sabbathtage und heiligt den Sabbath, wie ich euren Vätern geboten, die mir aber nicht gehorcht, ihr Ohr nicht geneigt und hartnäckig nicht hören und nicht Belehrung annehmen wollten. Wenn ihr nun mir ernst gehorchen werdet, Nichts durch die Thore dieser Stadt am Sabbathtage zu bringen, und den Sabbath zu heiligen, an ihm keinerlei Werk zu schaffen, so wird es geschehen, spricht Gott, daß in die Thore dieser Stadt auf David's Throne sitzende Könige und Fürsten kommen werden, fahrend in Wagen und auf Rossen, sie und ihre Fürsten, Juda's Bevölkerung und Jerusalem's Einwohner, und es wird diese Stadt für immer bleiben. Von Juda's Städten, von Jerusalem's Umgebungen, aus Benjamin's Land, aus der Niederung, vom Gebirge, vom Süden werden sie kommen, Emporopfer und Mahlopfer, Huldigungsopfer und Weihrauch bringend, und Dankopfer bringend in das Haus Gottes. Werdet ihr aber mir nicht gehorchen, den Sabbathtag zu heiligen und nicht Etwas tragend einzugehen durch Jerusalem's Thore am Sabbathtage, so lasse ich Feuer an ihre Thüre zünden, es verzehrt Jerusalem's Paläste und verlöschet nicht."

Wir haben diese ganze Rede ausgezogen, um das ganze Gewicht zu veranschaulichen, welches das Prophetenwort dem איסור הוצאה am Sabbath beilegt, namentlich aber erkennen zu lassen, wie derselbe da nicht sowohl als ein integrirender Theil des איסור מלאכה, sondern als ein diesem zur Seite stehender Begriff erscheint. Die Huldigung des Sabbath's umfaßt nach dem Propheten איסור הוצאה und איסור מלאכה, לא תוציאו משא מבתיכם וכל מלאכה לא תעשו (V. 22.). Suchen wir den Gesammtbegriff, in welchen alle andern מלאכות zusammengehen, so bezeichnen sie sämmtlich die Herrscherstellung des Menschen zu den Dingen der physischen Welt. הוצאה jedoch bewegt sich rein im socialen Gebiete. Wohl nicht vollständiger läßt sich das ganze Staatsleben darstellen als: die Beziehung des Individuums zur Gesammtheit, der Gesammtheit zum Individuum, d. h. die Leistung des Einzelnen an die Gesammtheit, der Gesammtheit an den Einzelnen und

werden, aber am siebten Tage soll euch ein Heiligthum, ein durch Werk=

וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ

---

und so auch das Begießen der Pflanzen, überhaupt jede Wachsthumsförderung, als תולדה unter u. s. w. (Sabbath 73, b.) Wie unser Text uns zur Präcisirung des כל העשה בו מלאכה יומת zuerst הדברים אשר צוה ה׳ und לעשות אותם, die Dinge und die sie mit Absicht producirenden Thätigkeiten in's Auge fassen läßt, so kommt auch überall bei מלאכת שבת das Produkt, die producirende Thätigkeit, und, nicht nur die Absicht im Allgemeinen, sondern die das Produkt beabsichtigende Thätigkeit in Betracht. Nur schaffende, nicht zerstörende Thätigkeit bildet den Begriff, מקלקלין פטורין, und nur, wenn nicht nur überhaupt die Thätigkeit mit Absicht geübt wird, nicht דבר שאין מתכוין ist, sondern wenn zugleich die Absicht auf das der Thätigkeit eigenthümliche Produkt gerichtet ist, wie diese Absicht beim Tempelbau hervortrat, sie somit nicht מלאכה שאינה צריכה לגופה ist, gestaltet sich eine volle Verletzung des Sabbath's, von der der Ausspruch gilt: כל העשה בו מלאכה יומת. Ueberall liegt der Hinblick auf מלאכת המשכן zu Grunde (Siehe Thoßefoth Sabbath 94, a. ד״ה ר׳ שמעון פוטר). Vgl. oben (Kap. 20, 10.). Die sich durch den Hinweis auf מלאכת המשכן ergebenden 39 Produktions=Kategorien (אבות מלאכה) sind nach Sabbath 73, a.: Säen, Pflügen, Schneiden, Auflesen, Dreschen, Schwingen, Lesen, Mahlen, Sieben, Kneten, Backen; — Scheeren, Waschen, Krempeln, Färben, Spinnen, Ketten aufspannen, Lizmaschen machen, Weben, Fadenspalten, Knüpfen, Lösen, Nähen, Reißen um zu nähen (Siehe zu K. 20, 10.); — Fangen, Tödten, Fellabziehen, Gärben, Liniiren (Siehe Sabbath 75, b.), Glätten, Schneiden, Schreiben, Auslöschen um zu schreiben (Siehe zu K. 20, 10.); — Bauen, Einreißen (um zu bauen, siehe Sabb. 31, b.); — Löschen (um anzuzünden, das.), Anzünden; — Letzter Hammerschlag (מכה בפטיש, Ausdruck für jede Werkvollendung Sabbath 75, b.); Hinaustragen aus einem Besitzraum in den andern. — Betrachten wir diese Kategorien, so erscheinen sie sämmtlich als wirkliche Produktionen, d. h. als solche Thätigkeiten, durch welche ein Objekt eine wirkliche Veränderung erleidet, durch deren absichtliche Erzeugung sich die Herrschaft des Menschen über die irdischen Dinge bekundet, deren Unterlassung am Sabbath somit die Huldigung des Einen Einzigen wirklichen Schöpfers und Herrn, dessen Lehnsträger und Diener der Mensch in seiner Weltherrschaft nur ist, zu bekunden sich eignet. Selbst Auflesen von Bodenprodukten und Fangen eines freien Thieres, obgleich sie die Frucht und das Thier an sich nicht verändern, bewirken jedoch den so wesentlichen und für die hier gegebene Beziehung so bedeutsamen Uebergang aus dem freien Naturzustande in das Gewaltbereich des Menschen. Nur die letzte Thätigkeit, הוצאה, das Versetzen eines Gegenstandes aus einem רשות in den andern, aus רשות היחיד in רשות הרבים und umgekehrt, so wie das מעביר ד׳ אמות ברה״ר, das vier Ellen weite Versetzen eines Gegenstandes innerhalb des רה״ר, erscheint als מלאכה גרועה, läßt sich kaum unter den Begriff einer Werk schaffenden Thätigkeit fassen, und würde unter den beim Bau des Mischkan's vorkommenden Thätigkeiten gar nicht als מלאכה sich dargestellt haben, wenn dies nicht, und zwar nicht nur für die Kategorie überhaupt, sondern auch für die derselben unterzuordnenden תולדות, speciell nachgewiesen

2. Sechs Tage soll Werk geschaffen 2. שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה

auf diesen Bau nur mit Rücksicht auf das unmittelbar darauf wiederholt zu gebietende Sabbathgesetz hinweisen, und damit lehren wollen, daß selbst zum Behufe der Ausführung dieses, doch von Gott angeordneten und gebotenen Baues, der Sabbath nicht verletzt werden dürfe. (Siehe K. 31, 13.) Sofort ergibt sich aber daraus, daß die zur Ausführung dieses Baues erforderlichen Thätigkeiten den Begriff der am Sabbath verbotenen מלאכה constituiren. Vergleichen wir nun aber diese das Sabbathgesetz einleitende Erwähnung der Bau-Aufgabe mit der dieser Bau-Aufgabe selbst vorangehenden Einleitung, so heißt es dort V. 4.: זה הדבר אשר צוה ד׳, hier aber, V. 1.: אלה הדברים אשר צוה ד׳ לעשות אותם, dort: Singular, hier: Plural, und zwar durch Wiederholung ganz besonders hervorgehobener Plural, nicht: אלה הדברים אשר צוה ד׳ לעשות, sondern: לעשות אותם. Dort wird der Bau in seiner Einheit, als Ein Ganzes, Ein Werk begriffen, dem sich alle dazu erforderlichen Dinge und Thätigkeiten nur als Theile unterordnen. Hier aber, zur Einleitung des Sabbathgesetzes, wird der Blick auf die Pluralität aller durch den Bau bedingten einzelnen Gegenstände und Thätigkeiten gerichtet. Wir werden aufgefordert uns die einzelnen Gegenstände, אלה הדברים, und die für die Herstellung eines jeden derselben erforderlichen Thätigkeiten, לעשות אותם, zu vergegenwärtigen, um uns dann zu sagen: ששת ימים תעשה מלאכה וגו׳, daß eine jede solche Thätigkeit nur in den sechs Tagen der Woche, nicht aber am Sabbath geübt werden dürfe. Damit ist denn eine jede einzelne der zur Herstellung des Baues des Heiligthums erforderlichen Thätigkeiten, am Sabbath geübt, eine Verletzung des Sabbath's. In der That spricht auch die Halacha zur Stelle den Satz aus: לפי שנאמר ויקהל משה וגו׳ אלה הדברים וגו׳ ששת ימים תעשה מלאכה דברים הדברים אלה הדברים אלו שלשים ותשע מלאכות שנאמרו למשה מסיני (Sabbath 70, a. 97, b.) und liest am Bau der Stiftshütte neununddreißig produktive Thätigkeiten ab, deren Verrichtung eine am Sabbath verbotene מלאכה ist. Der Bau der Stiftshütte ist, wenn nicht vom Standpunkt der Kunst, so doch sicherlich vom Standpunkt der Idee und des darin verwirklichten Zweckes: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, der höchste Vorwurf für die kunstfertige Thätigkeit des Menschen. Die in der Gewinnung, Producirung und producirenden Umwandlung der Stoffe sich bekundende Herrschaft des Menschen über die Erdwelt, erhält im Tempel ihre höchste Bestimmung. Der Mensch unterwirft sich die Welt, um sich und seine Welt Gott zu unterwerfen und seine Welt zu einer Stätte des Gottesreiches, zu einem Tempel zu umwandeln, in welchem Gottes Herrlichkeit auf Erden weilt. Der Tempelbau ist eine Heiligung der Menschenarbeit, und unsere Stelle stellt ihn als eine Vereinigung aller verschiedenen schaffenden Werkthätigkeiten des Menschen dar, durch welche die im Sabbath durch שביתה, durch Einstellung aller מלאכה, zu vollziehende Gotteshuldigung ihren präcisirten Inhalt erhält. Jede beim Tempelbau zur Anwendung gekommene produktive Thätigkeit wird dadurch zu einer אב מלאכה, zu einer Produktions-Kategorie, die viele unter denselben Begriff sich fassende Thätigkeiten, als תולדות, als Ableitungen unter sich begreift. Wenn z. B. זורע ונוטע, Säen und Pflanzen, ein אב, eine Produktions-Kategorie bildet, so ordnet sich dieser זומר, das Beschneiden der Bäume,

Kap. 35. V. 1. Mosche ließ die ganze Gemeinde der Söhne Jisrael's sich versammeln und sprach zu ihnen: Dies sind die Gegenstände, die Gott zu machen geboten hat.

1. וַיַּקְהֵ֣ל מֹשֶׁ֗ה אֶֽת־כָּל־עֲדַ֛ת בְּנֵ֥י יִשְׂרָאֵ֖ל וַיֹּ֣אמֶר אֲלֵהֶ֑ם אֵ֚לֶּה הַדְּבָרִ֔ים אֲשֶׁר־צִוָּ֥ה יְהוָ֖ה לַעֲשֹׂ֥ת אֹתָֽם׃

Form מסוה eine Decke. Beidem liegt der Begriff zu Grunde: eine künstliche Oberfläche zum Anschauen machen.

V. 34. 35. Moses' Bescheidenheit ließ es nicht zu, anders als wenn er vor Gott einging oder im Namen Gottes zu reden hatte, sich mit strahlendem Angesicht zu zeigen.

ויקהל

Kap. 35. V. 1. Mit der Wiederbringung des Gesetzeszeugnisses, dieses Unterpfandes für die besondere „Gegenwart" Gottes im Volke, war auch die Herstellung der Wohnung für dieses Zeugniß wieder Aufgabe geworden. Die überstandenen ernsten Erlebnisse, die die Verwirklichung dieser Aufgabe völlig in Frage gestellt hatten und die den Inhalt der letzten Kapitel gebildet, sind aber für diese Aufgabe selber, für das Heiligthum und seinen Zweck, von der weittragendsten Bedeutung. Auf einem ganz andern Boden der Erfahrung war nunmehr das Heiligthum zu erbauen. Es hatte sich das Volk, und es hatten sich die Priester in der ganzen Schwäche noch vorhandener Unvollkommenheit, in dem ganzen Bedürfniß der ewigen Fortarbeit an sich selber, in dem ganzen Bedürfniß der Erhebung und Sühne, und sie hatten Gott in dem ganzen Ernste seines Rechts und in der ganzen Fülle seiner Gnade kennen gelernt. Von der Stufe gänzlichen sich Verworfenfühlens vor Gott bis hinan bis zur lichten Höhe wiedergefundener Gnade waren alle Abstufungen unserer Beziehungen zu Gott durchgekostet, und, wenn das zu errichtende Heiligthum die Stätte werden sollte, von wo aus das Ideal ihrer Bestimmung dem Einzelnen und der Gesammtheit ewig emporleuchten, und wo sie auf jeder Stufe der Verirrung und Schwäche immer die Kraft zum Emporarbeiten zur Höhe und immer die Stärke zum Verharren auf der Höhe dieser Bestimmung, und zu beiden den Beistand und den Segen Gottes finden sollten: so macht das Erlebniß, das nunmehr für alle Zeit zwischen Aufgabe und Ausführung des allerersten Tempelbaues sich in die Geschichte desselben eingezeichnet hatte, die auf allen Stufen wiederzufindende Gnade Gottes zur historisch bekundeten Thatsache.

Ganz vor Allem dürfte aber dieses, dem ersten Tempelbau vorangegangene Erlebniß durch die Erwägung bedeutsam werden, daß hier bereits das größte Nationalverbrechen begangen und die höchste Gottesgnade wieder erlangt worden: ohne Tempel und ohne Opfer. Wenn die Wahrheit, daß Tempel und Opfer nicht an sich die Gnade Gottes erwirken, sondern nur die Wegweiser zur Gewinnung der Gottesgnade sein sollen und sein wollen, noch irgend eines Beweises bedürfte, so liegt dieser Beweis in diesem, dem ersten Tempelbau vorangehenden und in dessen Geschichte tiefverwebten Erlebniß in eklatantester Weise dokumentirt.

אלה הדברים וגו': Indem V. 4. die Aufgabe des Heiligthumsbaues nochmals durch: זה הדבר אשר צוה ד' eingeleitet wird, so kann das אלה הדברים וגו' dieses ersten Verses

מִן־הָהָר וּמֹשֶׁה לֹא־יָדַע כִּי קָרַן עוֹר
פָּנָיו בְּדַבְּרוֹ אִתּוֹ׃
30. וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
אֶת־מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ
מִגֶּשֶׁת אֵלָיו׃
31. וַיִּקְרָא אֲלֵהֶם מֹשֶׁה וַיָּשֻׁבוּ
אֵלָיו אַהֲרֹן וְכָל־הַנְּשִׂאִים בָּעֵדָה
וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם׃
32. וְאַחֲרֵי־כֵן נִגְּשׁוּ כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיְצַוֵּם אֵת כָּל־אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אִתּוֹ
בְּהַר סִינָי׃
מפטיר. 33. וַיְכַל מֹשֶׁה מִדַּבֵּר אִתָּם
וַיִּתֵּן עַל־פָּנָיו מַסְוֶה׃
34. וּבְבֹא מֹשֶׁה לִפְנֵי יְהוָה לְדַבֵּר
אִתּוֹ יָסִיר אֶת־הַמַּסְוֶה עַד־צֵאתוֹ
וְיָצָא וְדִבֶּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת
אֲשֶׁר יְצֻוֶּה׃
35. וְרָאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־פְּנֵי מֹשֶׁה
כִּי קָרַן עוֹר פְּנֵי מֹשֶׁה וְהֵשִׁיב מֹשֶׁה
אֶת־הַמַּסְוֶה עַל־פָּנָיו עַד־בֹּאוֹ לְדַבֵּר
אִתּוֹ׃ ס

waren da er vom Berge herab kam — und Mosche wußte nicht, daß die Haut seines Angesichts strahlend geworden war indem Er mit ihm sprach —

30. da sah Aharon und alle Söhne Jisrael's Mosche und siehe, es war die Haut seines Angesichtes strahlend geworden, und sie fürchteten sich zu ihm hinzutreten.

31. Mosche aber rief ihnen zu, da kehrten Aharon und alle Fürsten in der Gemeinde wieder zu ihm hin, und Mosche sprach mit ihnen.

32. Nachher traten auch alle Söhne Jisrael's zu ihm hin, und er gebot ihnen Alles, was Gott mit ihm auf dem Berge Sinai gesprochen hatte.

33. Als Mosche mit ihnen zu Ende geredet hatte, gab er eine Decke über sein Angesicht.

34. Wenn Mosche hineintrat vor Gott um mit ihm zu reden, nahm er die Decke ab bis er wieder hinausging: dann ging er hinaus und sprach zu Jisrael's Söhnen, was ihm aufgetragen worden.

35. Dann sahen Jisrael's Söhne Mosche's Angesicht, daß die Haut des Angesichts Mosche's strahlend geworden; sodann aber legte Mosche die Decke wieder über sein Angesicht, bis er wieder hineintrat mit ihm zu reden.

V. 31. 32. Aus beiden Versen zusammen ist ersichtlich, daß Moses zuerst Aaron und den Aeltesten der Gemeinde die ihm aufgetragenen Gebote mittheilte, und sodann, in deren Gegenwart, sie auch noch dem Volke direkt aussprach, so daß, wie Eruwin 54, b. überliefert ist, Aaron viermal, seine Söhne dreimal, die Aeltesten zweimal, und jeder im Volke einmal jedes Gesetz aus Moses' Mund vernahm.

V. 33. מסוה, סוה erscheint in Lautverwandtschaft mit צפה, das sowohl Schauen als, im Piel, einen Ueberzug über etwas machen bedeutet. Auch סוה kommt rabbinisch als Schauen vor סוי לבה פרח רוחה (Ketuboth 62, b. nach Raschi.) und heißt hier in der

28. וַיְהִי־שָׁם עִם־יְהוָה אַרְבָּעִים
יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל
וּמַיִם לֹא שָׁתָה וַיִּכְתֹּב עַל־הַלֻּחֹת
אֵת דִּבְרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים׃
29. וַיְהִי בְּרֶדֶת מֹשֶׁה מֵהַר סִינַי
וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיַד־מֹשֶׁה בְּרִדְתּוֹ

28. Vierzig Tage und vierzig Nächte war er dort bei Gott, Brod hatte er nicht gegessen und Wasser nicht getrunken, und Er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte.

29. Da war es, als Mosche vom Berge Sinai herab kam und die beiden Tafeln des Zeugnisses in Mosche's Hand

---

stand, hinsichtlich dessen der Bund geschlossen wird, näher, führt ihn offenbar über den durch דברים gegebenen Begriff hinaus. Nicht die Worte, wie sie in Schrift fixirt, dem Auge vorliegen werden, sondern der volle, lebendige, in Schrift nicht zu fixirende Inhalt, wie er Moses vor der Fixirung im Geiste gegenwärtig war und auch nach der Fixirung nur im Geiste gegenwärtig blieb, und wofür das in Schrift Fixirte nur den Gedächtnißstab bildet, ist der Gegenstand des zu errichtenden Bundes. (Oben bezieht sich das על כל הדברים האלה auf Alles, was Moses dem Volke und das Volk Moses mündlich gesagt hatte. Siehe das.) Daher zu dieser Stelle der Satz der Weisen (Gittin 60, b.): לא כרת הב"ה ברית עם ישרא' אלא בשביל דברים שבעל פה, und da hier gleichzeitig auf das schriftlich Fixirte und auf das für die mündliche Ueberlieferung dem Geiste Verbliebene hingewiesen ist, die Sätze: דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, die scharf präcisirte Nüancirung des Ausdrucks, wodurch eben das Schriftliche Gedächtnißstab für den Inhalt des Gesetzes wird, geht auf dem Wege der mündlichen Mittheilung verloren; aber eben so wenig läßt sich dieser Inhalt in der Totalität seines Umfanges und in dem lebendigen Geist seiner Bedeutung durch Schrift fixiren. Es gebe nur Jemand einmal seine gerichtliche Aussage mündlich zu Protokoll. Wie selten findet er in dem protokollarisch Aufgenommenen sich ganz unverkürzt und rein wieder. Sprechen doch die Weisen selbst von den Gerichtsprotokollen (Sanhedrin 35, a.). אף על גב דשני סופרי הדיינין עומדין לפניהם וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין נהי דבפומא כתבין ליבא דאינשא אינשא, „obgleich zwei Gerichtsschreiber gegenwärtig sind und die Meinungsäußerungen der Freisprechenden sowie der Verurtheilenden niederschreiben, so können sie wohl das Wort des Mundes niederschreiben, allein des Menschen Herz ist der eigentliche Mensch." Sagt doch schon die sprachliche Erscheinung des Ausdrucks כתב für Schrift in seiner Lautverwandtschaft mit קטף: Knicken, קטב: Tödten, גדף: Entstellen, allerdings auch mit כתף: Schulter, daß das geschriebene Wort allerdings ein willkommener, aber gleichwohl für sich allein unvollkommener, die Ganzheit, das Leben und die Wahrheit gefährdender Träger des Gedankens ist. Nicht daher על הדברים האלה: über den nackten Wortlaut der in Schrift zu fixirenden Worte allein, sondern: על פי הדברים האלה, über den mündlich verbliebenen Inhalt dieser Worte, über diese Worte, nach deren nicht in Schrift fixirtem Inhalte, hat Gott seinen Bund mit uns geschlossen.

V. 28. Vierzig Tage, vom ersten Elul bis zum zehnten Tischri.

26. Heim in das Haus Gottes, deines Gottes, bringst du das Erste der Erstlinge deines Bodens; du kochest nicht ein Junges in der Milch seiner Mutter.

27. Gott sprach zu Mosche: Schreibe dir diese Worte nieder; denn über den lebendigen Inhalt dieser Worte habe ich mit dir einen Bund errichtet und mit Jisrael.

26. רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא־תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ׃ פ

שביעי. 27. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כְּתָב־לְךָ אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל־פִּי ׀ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת־יִשְׂרָאֵל׃

---

hinsichtlich des Besitzes, gegenüber gestellt. Im Zusammenhange spricht sich dies dahin aus: diesen unmittelbaren Gottesschutz wirst du aber nur dann erlangen, wenn du die Unterordnung deiner Person unter Gott nicht von der deines Besitzes trennst, nicht im Tempel deine נפש opferst und für das Haus deinen Selbstdünkel bewahrest, vielmehr: חמץ in deinem רשות gestattet nicht שחיטת דם זבחך im Tempel, und hinwiederum: ולא ילין לבקר זבח חג הפסח: die Nahrung des Gottesfeuers auf dem Altar durch deine כליות וחלב, durch dein Besitz- und Genussesstreben selbst, sowie der genießende Aufbau deines Familienlebens auf Grund deines Opfers im Tempel gehören wesentlich selbst zu deinem Tempel-Opfer. Deine Opferung soll nicht von der Altar- und Tisch-Nahrung getrennt sein, Altar- und Tisch-Nahrung nicht von deiner Opferung. Jenes machte deine Opferung zu einer Vernichtung, dieses ließe Altar- und Tisch-Nahrung ohne Umwandlung deines persönlichen Wesens als möglich und heilig erscheinen. Oben heißt es dem Zusammenhange gemäß חלב חגי und spricht, dem Begriffe der sittlichen Staatsgerechtigkeit gemäß, die dort im Vordergrunde steht, von הקטרת אימורי חגיגה (siehe das.); hier, wo mehr die Gottesnähe des Individuums und der Familie auch mit ihrem Besitz- und Genusses-Streben und Leben hervortreten soll, heißt es demgemäß זבח חג הפסח, und spricht von הקטרת אימורים ואכילת בשר פסח des. (Siehe תוספ' Peßachim 59, b. ד"ה ולא עולת חול. Siehe jedoch auch מל"מ ה' קרבן פסח א' ז').

V. 26. Das Ganze schließt wieder mit den beiden so bedeutsamen, Alles vereinenden Sätzen: Jede Kornähre auf dem Felde und jede Frucht am Baume reift auf deinem Acker dem Gottesgesetze im Tempel zu, und auch genießend soll nicht dein Menschlich-Göttliches hinabsteigen zum Physisch-Sinnlichen, sondern alles Physisch-Sinnliche soll durch dich emporgehoben werden, auf daß du Mensch seiest. Die physische Natur ist nicht die Vermittlerin zwischen dir und Gott, sondern der Vermittler zwischen Natur und Gott bist du! — (Siehe zu K. 23, 19.).

V. 27. Wenn das על פי הדברים האלה heißen sollte: nach Inhalt dieser Worte, so müßte die Errichtung des Bundes den Inhalt derselben bilden. Dies ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr sind die in ihnen enthaltenen Gesetze der Gegenstand, über welchen, d. h. hinsichtlich dessen Aufrechthaltung und Erfüllung der Bund errichtet worden. Das על kann daher nichts Anderes als: über, in Betreff, bedeuten. Dann hätte es aber, wie oben K. 28, 8. heißen sollen: על הדברים האלה. Das פי הדברים präcisirt den Gegen-

23. Dreimal im Jahre soll all dein Mannhaftes sich sehen unmittelbar vor dem Angesicht des Herrn, Gottes, des Gottes Jisrael's.

24. Wenn ich Völker vor dir austreibe und dein Gebiet ein weites sein lasse, so wird doch Niemand dein Land lüstern antasten, wenn du hinaufziehst, unmittelbar vor dem Angesicht Gottes, deines Gottes, dich zu sehen dreimal im Jahre!

25. Du sollst aber auch nicht bei Gegohrenem das Blut meines Mahlopfers schlachten, und es soll nicht das Opfermahl des Peßachopfers bis zum Morgen übernachten.

23. שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל־זְכוּרְךָ אֶת־פְּנֵי הָאָדֹן ׀ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃

24. כִּי־אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת־גְּבֻלֶךָ וְלֹא־יַחְמֹד אִישׁ אֶת־אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת־פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה׃

25. לֹא־תִשְׁחַט עַל־חָמֵץ דַּם־זִבְחִי וְלֹא־יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח׃

---

heit und Boden, als aktiv aus seinen Händen sein Gesetz hinzunehmen, und daß das freigewordene und seiner Selbstständigkeit entgegengehende Volk noch erst siebenmaliger, siebenfältiger Läuterungen bedürfe, um sich zum Empfänger und Träger des göttlichen Gesetzes emporzuarbeiten. Im Zusammenhange des Kapitels sagt dies somit: der Arbeit an dir selber verdankst du den Segen deiner Arbeit auf dem Felde, an deiner Reife reift dir die Frucht, und dann erst: חג האסיף תקופת השנה. Das Erndtefest beginnt nicht, es schließt deinen Festcyklus. Du mußt erst im Peßach aus Gottes Händen Freiheit und Selbstständigkeit, am Schabuoth erst aus seinen Händen das Gesetz deines Lebens empfangen haben, um mit Jahres-Wende die Erndte für dein irdisches Hiersein zu feiern.

V. 23. את פני הארון drückt die Nähe und Unmittelbarkeit stärker aus als das obige אל פני הארון (K. 23, 17.) und bezeichnet eben so der Beisatz: אלקי ישרא׳ die ganz besondere Beziehung, in welcher Gott zu Jsrael steht.

V. 24. כי אוריש וגו׳ wird die jährlich dreimal sich wiederholende Thatsache sein, die die unmittelbare Beziehung Gottes zu Jsrael, und den mächtigen, einzig durch Jsrael's Hingebung an Gottes Gesetz erzielten Erfolg in der offenkundigsten Weise vor Augen legen soll. כל זכורך, wie es im vorigen V. heißt, alles Mann- und Wehrhafte in Jsrael wird im Mittelpunkte, in Jerusalem, um das Heiligthum des göttlichen Gesetzes versammelt sein und kein lüsterner Feind wird es wagen, das reiche offenliegende Land zu betreten. Jsrael's Land wird nicht durch eine Armee an den Grenzen, sondern durch die Gotteshuldigung vom Mittelpunkte aus geschützt. ולא יחמד: siehe zu K. 20, 14.

V. 25. Oben (K. 23, 18.): לא תזבח על חמץ דם זבחי, wo schon von vorn herein in der Opferung das פסח als זבח, als Familienmahl begriffen, und die Opferung selbst als Einleitung dazu זבוח genannt wird. Hier aber wird die Opferung in ihrer selbstständigen Bedeutung, als שחיטה, Aufgebung der Persönlichkeit, Gott gegenüber, erfaßt und ihr als Gegensatz: חמץ im Besitzgebiete, d. i. Verneinung der Abhängigkeit von Gott

21. Dienend schaffst du sechs Tage, und am siebten Tage stellst du dein Werk ein; in der Pflugzeit und in der Erndtezeit stellst du dein Werk ein.

22. Und als ein Wochenfest hast du dir das Fest der Erstlinge des Waizen-Schnittes zu gestalten, und ein Fest der Erndte mit der Jahreswende.

21. שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת׃

22. וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה׃

---

es will Gott dich nicht ohne zugleich alles Deine in deiner Persönlichkeit mit dir vor seinem Angesicht erblicken. (Siehe über dieses Alles K. 13, 2. 11 f. u. K. 23, 15.).

V. 21. Oben, K. 30, 10., wo am Schlusse der Grundzüge der socialen Gesetzgebung Institutionen nach deren Beziehungen zu dem Prinzipe der Gleichheit und der Brüderlichkeit zu nennen waren, auf welchem diese ganze Gesetzgebung beruht, stand die Institution des Jahres- und Wochen-Sabbaths, שביעית und שבת, obenan. Sie sind ja die lautesten, fortlaufenden Proklamirungen Gottes, als „einzigen Eigenthümers" des Landes wie der Erde, woraus sofort die Gleichheit der Bürger und Menschen resultirt. Hier aber, wo bei der erneuten Gesetzübergabe dieselben Institutionen, jedoch vor Allem in ihren dem Heidenthum entgegengekehrten Seiten genannt werden, ist der Ausgangspunkt יציאת מצרים, als das große, die Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen bewahrheitende Faktum, und auch die Sabbathinstitution schließt diesem sich an: ששת ימים תעבוד, „dienend beherrschst du die Welt", nur indem du dich mit allen deinen Kräften unmittelbar Gott unterordnest, wirst du Herr deiner Welt, nur deinem Gott dienenden Schaffen beugt sich die Erde, und für diese Bedeutung deines Schaffens ist dein Nichtschaffen am Sabbath der Gott huldigende Ausdruck, und diesen Gott huldigenden, dich mit deiner Welt Gott zu Füßen legenden Sabbath sollst du selbst בחריש ובקציר vollziehen, wo von deinem Schaffen die Fristung deiner Lebenszukunft bedingt ist. Moed Katan 4, a. knüpft sich hieran zugleich die Halacha, daß קציר עומר של מצוה דוחה שבת sei. Während oben im Zusammenhange mit den Rechtsinstitutionen שביעית naturgemäß obenan steht und den Ausgangspunkt bildet, fehlt nach dieser Auffassung sodann hier שביעית gänzlich, da hier nicht sowohl das Verhältniß des jüdischen Staates, als das des jüdischen Menschen zu Gott hervorgehoben wird.

V. 22. Und ebenso hast du das חג בכורי קציר חטים als ein חג שבועות dir zu gestalten. Die Erstlingsreife der Menschenbrodfrucht hast du nicht als eine Naturfeier zu begehen, die Erstlingsreife der Menschenbrodfrucht hast du als ein Fest deiner Erstlingsreife zu begehen, wie dies ja der Sinn unserer siebenmaligen Wochenzählung von der ersten Sichelschwinge über den unsere materielle Selbstständigkeit gewährenden Boden bis zum Gedächtnißtage der Gesetzesempfängniß ist. (Siehe zu 3. M. 23, 15.) Indem das חג הקציר בכורי מעשיך (K. 23, 16.) hier, erst nach dem עגל, חג שבועות genannt wird, tritt der Sinn dieser Zählung in bedeutsamster Schärfe hervor. Es hatte sich ja eben in niederschlagendster Weise gezeigt, das es viel leichter sei, passiv aus Gottes Händen Frei-

20. וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה
וְאִם־לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ כֹּל בְּכוֹר
בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא־יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם׃

20. und die Geburtseröffnung eines Esels löseſt du mit einem Lamme aus; löseſt du ſie nicht aus, ſo tödteſt du ſie durch Nackenſchlag; jeden Erſtgeborenen deiner Söhne löseſt du aus, und nicht mit leeren Händen wird mein Angeſicht geſchaut.

Seiten der Inſtitutionen, und insbeſondere die darin gelehrte Unmittelbarkeit des Menſchenweſens zu Gott hervorzuheben, wird die Inſtitution des יציאת מצרים-Feſtes noch durch die ja in demſelben Faktum wurzelnde Inſtitution der Erſtgeburtsweihe ergänzt. „Mein iſt jede phyſiſche Geburt in Iſrael", alſo ſpricht ſich dieſe Inſtitution in dieſem Zuſammenhange aus. Mir, deiner unmittelbaren Beziehung zu mir, nicht der Gunſt der Naturgewalten, verdankſt du Alles, was dir lebt; von mir aus und für mich blüht dir die Nahrung (בהמה טהורה), der Beſitz (חמור) und die Familie (בכור אדם); nicht ſteht die Natur zwiſchen dir und mir, ſondern zwiſchen der Natur und mir ſtehſt du, nach deinem Verhalten zu mir lebt oder ſtirbt, blüht oder welkt, verdirbt oder gedeiht Alles, was dir aufblüht und athmet in deinem Kreis. Es iſt nicht nur das Erſte, durch die Weihe des Erſtgebornen wird der Mutterſchooß Gott heilig, der ihn geboren, und Alles, was der Mutterſchooß ferner gebiert. כל מקנך, deine ganze Habe, תזכר: wird durch die Weihe des erſten Männlichen Gott gegenüber „in Erinnerung gebracht" — (תזכר hat eine zweifache Anomalie: מקנה, zu welchem es als Prädikat ſteht, iſt masc. und תזכר iſt fem. Es heißt ferner תִּזָּכֵר ſtatt תִּזָּכֵר. Wir glauben die Bedeutung des Wortes זכר in dem Sinne hier verſtehen zu müſſen, in welchem es in אַזְכָּרָה erſcheint, wo es denjenigen Theil der מנחות bedeutet, der dem Altarfeuer übergeben und wodurch das durch das מנחה überhaupt Repräſentirte, wörtlich: in Erinnerung gebracht, d. h. der göttlichen, ſchützenden und ſegnenden Obhut empfohlen wird. Was das קומץ beim מנחה iſt, das iſt der בכור in Bezug auf den Kreis von Gütern, dem er angehört, und der durch ſeine Weihe in ſeiner Gotthörigkeit Gott in Erinnerung gebracht, das heißt, ſeiner Obhut unterſtellt wird. In kürzeſter Prägnanz des Ausdrucks iſt nun durch Umwandlung des תִּזָּכֵר in תִּזָּכָר zugleich im Worte das Objekt, nämlich das זָכָר angedeutet, durch deſſen Weihe dieſe אזכרה des Geſammtbeſitzes vollzogen wird. Weiblich aber iſt hier מקנה begriffen, eben um den Beſitz in ſeiner Abhängigkeit von Gott und deſſen Segen zu bezeichnen. In dieſem Sinne haben wir überſetzt. Aehnlich auch Onkelos: דכרין תקדיש. Das Wort ſpricht eigentlich aus: dein מקנה iſt ſo lange „weiblich", als es nicht durch die אזכרה des זָכָר ש׳בכור wird, ganz dasſelbe, was das פטר חמור des ואם לא תפדה וערפתו zum Bewußtſein bringt) — und all dein lebloſer Beſitz hat nur Werth und Dauer, wenn er durch Umwandlung in das Leben einer „Gott folgenden Perſönlichkeit", lebendig wird und auch deine Kinder gehören nur dir, wenn ſie Gott gehören; ולא יראו פני ריקם, denn es gibt keine Klüftung in deinem Weſen und deinen Beziehungen, daß etwa dein Geiſt, dein Gemüth, dein Inneres, deine Perſon Gott, aber was du als deinen Antheil an den Gütern der Welt dein nennſt, andern Mächten unterſtände und daher auch andern Richtungen angehörte: wenn du vor mir erſcheinſt, haſt du den Ausdruck alles Deinigen mitzubringen;

18. Das Fest der ungesäuerten Brode sollst du hüten, sieben Tage ungesäuerte Brode, die ich dir geboten, essen, zur Zusammenkunftszeit des Halm-Monats; denn im Halm-Monat bist du aus Mizrajim gezogen.

19. Jede Mutterschooßeröffnung ist mein, und all dein Besitz soll in seiner Abhängigkeit Erinnerungsweihe durch's Männliche erhalten, das die Geburt eröffnet bei Ochs und Schaaf;

18. אֶת־חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם׃

19. כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל־מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה׃

---

im Sommer deine Reise, im Herbste deine Vollendung zu feiern. Nicht in den Tempel der Natur rufen dich die Manifestationen des Jahreslebens der Natur, bei jedem großen Jahresschritt der Natur eilst du aus ihrem Bereiche fort und hinauf und hinein in den Tempel des Einen Einzigen, der ihr Herr wie der deinige ist, und der dir mehr und noch näher ist als ihr, der durch sein Gesetz, in dessen Tempel du hinaufeilst, ד׳ אלקי ישרא׳ ist, nicht nur einmal dich wie sie dahin gestellt, sondern jedem deiner kommenden Lebensmomente lenkend und leitend, schützend, gestaltend und segnend nahe ist, und dessen dich und dein Land gegen alle feindliche Macht schützende Obhut du eben durch die Huldigung seines Gesetzes in seinem Tempel gewinnst. Diesen gegensätzlichen Zusammenhang der Feste mit dem Heidenthum spricht auch Peßachim 118 a. der Satz aus: כל המבזה את המועדות כאלו עובד ע״ז שנא׳ אלהי מסכה לא תעשה לך וכתיב בתריה את חג המצות תשמור.

V. 18. את חג המצות, mit dem Brode der Knechtschaft und der socialen Armuth in der Hand feierst du das Fest deiner Erstehung zur Freiheit und Selbstständigkeit. Wie du deine geschichtliche Existenz durch keinerlei äußere Mittel errungen, wie du arm und von Allem entblößt, nur dich und deine Kinder hattest als du frei werden solltest, und nur dich und deine Kinder Gott für immer hinzugeben hattest um durch Ihn, Ihn allein erlöst zu werden, so bleibt dir dein Erlösungsfest stets die Erneuerung deines unmittelbaren, unvermittelten Verhältnisses zu Gott. Du brauchst auch jetzt und ewig nichts mehr als dich, als dich allein, um deinen Gott zu finden und seines Schutzes und seiner Leitung gewiß zu werden. Oben, K. 23, 15. heißt es: כאשר צויתך, hier aber: אשר צויתך, du hast nichts nach deiner Erfindung zu gestalten, was Ich anerkennen soll, du hast das zu gestalten und zu erfüllen, was ich dir geboten habe. Das Stückchen Mazza, das du nach Gottes Gebote issest, setzt dich in nähere, tiefere und innigere Beziehung zu Gott als alle Göttergestaltungen und Gottesverehrungen menschlicher Erfindung zusammen.

V. 19. 20. Oben, Kap. 23, 15. bei dem ersten Schluß der ersten Gesetzesgebung, wird nicht besonders die Erstgeburtsweihe hervorgehoben, das ולא יראו פני ריקם, das hier im V. 20. steht, schließt unmittelbar den Satz über das Mazzothfest. Hier aber, wo es vor Allem, wie bereits angedeutet, gilt, die dem Wahn des Heidenthums entgegengekehrten

15. פֶּן־תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ וְזָנוּ ׀ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם וְזָבְחוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְקָרָא לְךָ וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ׃
16. וְלָקַחְתָּ מִבְּנֹתָיו לְבָנֶיךָ וְזָנוּ בְנֹתָיו אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן וְהִזְנוּ אֶת־בָּנֶיךָ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן׃
17. אֱלֹהֵי מַסֵּכָה לֹא תַעֲשֶׂה־לָּךְ׃

15. Würdest du dem Bewohner des Landes einen Bund errichten, so würden sie ihren Göttern nach abweichen, würden ihren Göttern opfern, und es ladet dich Einer ein und du issest von seinem Mahle,
16. und nimmst von seinen Töchtern für deine Söhne, es weichen dann seine Töchter ihren Göttern nach ab und bringen auch deine Söhne zum Ab- und Hinfall an ihre Götter.
17. Götter aus Guß sollst du dir nicht machen!

V. 15. 16. Indem auch der Götterdienst der andern Völker durch זנה ausgedrückt wird, ist damit auch das Verhältniß, in welchem Gott zu allen andern Menschen stehen will, und in welchem alle andern Menschen zu ihm stehen sollen, unter dem Bilde derselben Innigkeit gedacht, wie dies bei Israel unter dem Begriffe der Ehe gefaßt wird. Auch ihr Wesen sollte mit Gott in ewiger Treue vermählt sein, und auch ihr Heidenthum ist ein Treubruch gegen Gott. זנה, (gesteigert שנא, זנח,) bezeichnet ja die Entfernung von demjenigen, mit dem man in innigster Vereinigung verbunden sein sollte.

V. 17. Die vorangehenden, so wie die hier folgenden Gesetze stehen schon oben als Schluß der Grundzüge der socialen Gesetzgebung משפטים. So wie sie dort zum Schlusse diese Institutionen als solche hervorheben, durch welche die Anhänglichkeit an dem Gesetze überhaupt und die Gleichstellung aller Staatsangehörigen vor dem Gesetze insbesondere fortwährend Belebung und Nahrung finden sollen, so stehen sie hier bei der Wiedergabe des bereits fast eingebüßten Gesetzes noch einmal, und ganz besonders in ihrem Gegensatz zum Heidenthum und zu dem besonderen heidnischen Wahn, der eben das Volk fast zum Verluste seines Selbst und des Gesetzes gebracht hätte. „עשה לנו אלהים" וגו' darin war ja der Wahn zu Tage getreten, als könne sich, ja müsse sich dann auch der Mensch irgend eine Gottheit, oder irgend ein Göttliches, sei es auch nur zur Vermittelung der schützenden und leitenden Beziehung Gottes zu sich, gestalten, als stünde der Mensch nicht unmittelbar zu Gott und könne, oder müsse Gottes Schutz durch irgend Anderes als die treue Erfüllung seines Gesetzes sich sichern. Dem tritt dieses und alle die folgenden Gesetze entgegen, indem sie die Menschenpersönlichkeit in ihrer unmittelbaren Gottesnähe aufrichten und den Menschen nicht durch die Natur, nicht durch irgend etwas seiner Außenwelt Angehöriges, sondern die Natur, seine ganze Außenwelt durch den Menschen in die Bundesnähe Gottes gehoben zeigen. Daher zuerst V. 17.: אלהי מסכה וגו', du hast dir kein Götterbild zu gestalten, hast nicht das Göttliche durch ein Bild zu dir wahnvoll herab zu bannen, vielmehr dich durch Gestaltung alles deines Menschlichen nach seinem Willen zu deinem Gotte empor zu heben. Sodann V. 18. f. את החג המצות תשמר וגו' „wenn der Frühling winkt, wenn der Sommer die Früchte reift, wenn der Herbst dir die Erndte bringt, hast du nicht die Natur in ihren Spenden, hast in dem Frühling du deinen Frühling,

12. הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא עָלֶיהָ פֶּן־יִהְיֶה לְמוֹקֵשׁ בְּקִרְבֶּךָ׃

13. כִּי אֶת־מִזְבְּחֹתָם תִּתֹּצוּן וְאֶת־מַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּן וְאֶת־אֲשֵׁרָיו תִּכְרֹתוּן׃

14. כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אַחֵר כִּי יְהוָה קַנָּא שְׁמוֹ אֵל קַנָּא הוּא׃

12. nimm dich um deiner selbst willen in Acht, daß du dem Bewohner des Landes, über welches du kommst, keinen Bund errichtest, damit er nicht zum Fallstrick in deiner Mitte werde.

13. Denn ihre Altäre sollt eben ihr zerstören, und ihre Denksteine ihr zerbrechen, und seine heiligen Bäume ihr umhauen.

14. Denn du sollst dich nicht einem andern Gotte niederwerfen; denn Gott, ausschließend ist sein Name, sein ausschließendes Recht fordernder Gott ist er.

Erden völlig allein. Es hat nicht einen Gott und die Völker haben auch einen Gott, einen Altar und die Völker auch Altäre, Denkmäler und Heiligthum wie die Völker auch die ihrigen, so daß beide nebeneinander bestehen, beide gleich wahr, aber auch gleich unwahr sein können. Sein Gott, sein Altar, seine Denkmäler und Heiligthümer schließen alle anderen aus, sein Gott ist קנא und seines Gottes Name d. i. seine Anerkennung ist קנא, duldet keinen andern Gott neben sich. Ja, תכרתון, תשברון, תתוצון: „Vernichtung des Heidenthums in seinen Gottverehrungen (מזבחתם), seinen Traditionen (מצבתם), und seinem Aberglauben (אשריו) ist eure eigentliche Sendung." Ihr sollt somit nicht nur die bisherigen Bewohner des Landes mit ihren heidnischen Lebensweisen und Anschauungen nicht unter euch dulden, ihr sollt auch die Spuren ihres heidnischen Wesens in eurem Lande verwischen.

אשרה und אשר, das nur im plur. masc. hervortritt, scheint ein Baum gewesen zu sein, den man sich unter dem besonderen Schutz einer Gottheit dachte, deren Gegenwart und Einfluß man in dessen Gedeihen (אשר) zu gewahren glaubte. Wenn, im Gegensatz zu מזבחתם und מצבתם, bei אשריו das pron. possess. im Singular steht und sich somit auf den Collectivbegriff יושב הארץ des vorangehenden V. bezieht, so dürften Altäre und Denkmäler im Heidenthum auch von den Einzelnen errichtet, אשרות aber nur durch nationalen Wahn geheiligt worden sein. Wenn übrigens, wie רמב"ן zu 5. B. M. 20, 10. nachweist, auch bisherigen Bewohnern des Landes ein ferneres Verbleiben unter der Bedingung der Entsagung vom Heidenthum und der Rückkehr in den Noachidenstand als גרים תושבים gestattet war, so dürfte das פן תכרת ברית ליושב הארץ eben vor der absoluten, bedingungslosen Gestattung des Verbleibens warnen.

כי לא תשתחוה לאל אחר. Das große ר hebt eben hier an bedeutsamster Stelle den Gegensatz zum אחד hervor. Wohl sollst du dich beugen, ja völlig niederwerfen, aber nur vor dem א' אחד. Aber eben dadurch, daß du dich vor dem Einen Einzigen völlig niederwirfst, hast du vor allen andern Mächten und Gewalten völlig aufrecht zu bleiben, giebt es keine andere Gewalt, vor der du dich beugen dürfest.

bringen, die auf der ganzen Erde und unter allen Völkern nicht geschaffen worden; es soll das ganze Volk, in dessen Mitte du bist, das Werk G o t t e s sehen wie zu fürchten es ist, was ich mit dir vollbringe.

אֲשֶׁר לֹא־נִבְרְאוּ בְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־
הַגּוֹיִם וְרָאָה כָל־הָעָם אֲשֶׁר־אַתָּה
בְקִרְבּוֹ אֶת־מַעֲשֵׂה יְהוָה כִּי־נוֹרָא
הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ׃

11. Bewahre dir, was ich dir heute gebiete: siehe, ich vertreibe vor dir den Emori und den Kenaani, den Chitti und den Perisi, den Chiwi und den Jebußi;

11. שְׁמָר־לְךָ אֵת אֲשֶׁר אָנֹכִי
מְצַוְּךָ הַיּוֹם הִנְנִי גֹרֵשׁ מִפָּנֶיךָ אֶת־
הָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי
וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי׃

כל העם אשר אתה בקרבו niemand anders als Jsrael sein. Gott versichert somit Moses, er werde Moses' Wirksamkeit in Mitte des Volkes durch Erfolge und Ereignisse begleiten, die נפלאות sein werden (siehe K. 3, 20.), die außer Zusammenhang mit allem physischen Causalnexus sich als unmittelbare Schöpferwirkung Gottes ankündigen, und zwar אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים, die weder im Gebiete der Natur noch in dem der Völkergeschichte sonst irgendwo und irgendwann ihres Gleichen gefunden. Es wird somit die „Sendung Mosis" als Unicum in Raum und Zeit dastehen und dadurch die Einzigkeit, Göttlichkeit und Unantastbarkeit (— נורא —) des durch ihn gebrachten Gottes-Gesetzes für alle Zeiten bewahrheitet sein. Eine Dokumentirung, die zunächst für Jsrael verwerthet werden soll. Indem nemlich mit dieser Erwiederung Moses' V. 9. ausgesprochener Bitte willfahrt werden soll, in welcher die ganze Zukunft des Volkes bei der Wiederanknüpfung der Gegenwart mit in Berechnung gezogen, und eine Geschlechter hindurch dauernde Erziehung des Volkes zu der ganzen Höhe des göttlichen Gesetzes in Aussicht genommen ist, muß dieses Gesetz zuvor in seiner ganzen absoluten, von Gott verbrieften und von Gott vertretenen Unantastbarkeit dahin gestellt, und dem Volke für alle Zeiten zum Bewußtsein gebracht sein, daß die „Sendung Mosis" als בריאה, als G o t t e s - S c h ö p f u n g in Mitte der Menschengeschichte dastehe, als solche aber sich von allem Anderen ihrem ganzen Wesen nach völlig unterscheide und mit Nichts in Vergleich zu bringen sei, was sonst auf Erden unter Völkern als Religion, Gesetz u. s. w. entstanden ist und entstehen wird. Diese „Sendung Mosis" tritt zunächst jetzt an Jsrael hinan und hat die göttliche Absolutheit ihrer siegenden Kraft in der Gewinnung dieses „harten" Volkes zu erproben.

V. 11. 12. 13. 14. Die erste, unerläßlichste Bedingung ist, daß dieses „Werk Mosis an dem Volk" keinen gegensätzlichen Einfluß in Mitte des Volkes selber habe. Haben wir das קמיהם K. 32, 25. richtig verstanden, so war der jüngste Abfall selbst, wenn gleich nicht hervorgerufen, so doch wesentlich durch einen solchen fremden Einfluß gefördert worden. Zu diesem Zwecke muß das Volk mit dem Bewußtsein von seiner völligen Jsolirtheit mit diesem Gottesgesetze erfüllt werden. Mit diesem Gottesgesetze in Händen steht es auf

8. Da eilte Moſche, neigte ſein Haupt zur Erde und warf ſich hin,

9. und ſprach: Wenn ich denn Gewährungs-Würdigkeit in deinen Augen erreicht habe, mein Herr, gehe doch mein Herr in unſerer Mitte; weil es ein hartnäckiges Volk iſt, wirſt du unſere Krümme und unſern Leichtſinn verzeihen und uns ſo zu deinem bleibenden Eigenthum gewinnen!

10. Darauf ſprach er: Siehe, ich errichte einen Bund: in Gegenwart deines ganzen Volkes werde ich Wunder voll-

8. וַיְמַהֵ֖ר מֹשֶׁ֑ה וַיִּקֹּ֥ד אַ֖רְצָה
וַיִּשְׁתָּֽחוּ׃
9. וַיֹּ֡אמֶר אִם־נָא֩ מָצָ֨אתִי חֵ֤ן בְּעֵינֶ֙יךָ֙
אֲדֹנָ֔י יֵֽלֶךְ־נָ֥א אֲדֹנָ֖י בְּקִרְבֵּ֑נוּ כִּ֤י עַם־
קְשֵׁה־עֹ֙רֶף֙ ה֔וּא וְסָלַחְתָּ֛ לַעֲוֺנֵ֥נוּ
וּלְחַטָּאתֵ֖נוּ וּנְחַלְתָּֽנוּ׃
ששי 10. וַיֹּ֗אמֶר הִנֵּ֣ה אָנֹכִי֮ כֹּרֵ֣ת
בְּרִית֒ נֶ֣גֶד כָּל־עַמְּךָ֮ אֶעֱשֶׂ֣ה נִפְלָאֹת֒

Gottes-Güte, die das Eine Ziel des Menſchenheils in aller dieſer Erſcheinungs-Mannigfaltigkeit erziehend herbeiführt.

V. 8. 9. Was, wie wir geglaubt, Moſes von vorn herein als Gottes Abſicht bei Erwählung des „hartnäckigſten Volkes“ geahnt (K. 32, 11.), das war ihm jetzt zur völligen Klarheit geworden. Wie die politiſche Schwäche und preisgegebene Hilfloſigkeit es gerade iſt, die Jſrael als das geeignetſte Volk zur Offenbarung der Gottesmacht in der Geſchichte erſcheinen ließ, ſo läßt eben ſeine natürliche Hartnäckigkeit es als das geeignetſte erſcheinen, die Göttlichkeit des vermittelſt ſeiner der Menſchheit zu überbringenden Geſetzes und alle Wundermacht der göttlichen Erziehungswaltung zu offenbaren. Eben weil es ein hartnäckiges Volk iſt, eben darum möge Gott, deſſen „Diener“ an das Volk ja Moſes iſt, in ſeiner Mitte wandeln, an ihm, an dieſem „härteſten“ Volke alle die erziehende Wundermacht ſeines Geſetzes und ſeiner Waltung zeigen, und ſo lange verzeihen und wieder verzeihen — jede Verzeihung ſetzt einen Schritt zur Beſſerung voraus — bis das Erziehungswunder an Jſrael vollendet und dieſes härteſte Volk für immer Gottes Eigenthum geworden ſein werde.

Wir haben bereits zu K. 20, 5. die Vermuthung gewagt, daß die Waltungsweiſe: פקד עון אבות וגו' die Milde bedeuten könne, die die zu erwartende Rückkehr zum Beſſern auf's dritte und vierte Geſchlecht ausdehnt, und eines verderbten Zeitalters ſchont in Erwartung ſühnender Beſſerung der Kinder. Das וימהר משה dürfte dieſe Vermuthung beſtätigen, die Bitte: ילך נא א' בקרבנו וגו' würde dann unmittelbar durch das vorhergehende פקד עון אבות וגו' hervorgerufen ſein. So appellirt auch Moſes (4. B. M. 14, 18.) an dieſe Weiſe der göttlichen Waltung, um daran die Bitte סלח נא לעון העם וגו' zu knüpfen.

ויקד וישתחו. Siehe (1. B. M. 24, 26.).

V. 10. הנה אנכי כרת ברית, wörtlich: ich ſtelle als abſolut und unabhängig von äußeren Bedingungen feſt. (Siehe 1. B. M. 6, 18.). Da in עַמְּךָ Moſes der Angeredete iſt, ſo iſt auch in אתה und עַמְּךָ Moſes der Angeredete, und es kann ſomit das

עָוֺן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד ׀ עֲוֺן אָבוֹת עַל־בָּנִים וְעַל־בְּנֵי בָנִים עַל־שִׁלֵּשִׁים וְעַל־רִבֵּעִים׃

hinweghebend Krümme und Empörung und Leichtsinn; und erläßt doch Nichts, denkt Eltern-Krümme an Kindern und Kindeskindern, an drittem und viertem Geschlecht.

---

nur die neidlose Selbstlosigkeit eines חסיד der חסדי ד' fähig sei, nur ein Solcher gerade in den das zu lohnende Individuum weit überschreitenden חסדי ד' seine reichste, lohnendste Beseligung zu finden vermag. Nur einen Chanina ben Dossa wird es mit höchster Seligkeit erfüllen, wenn von ihm es heißen könnte: כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני די בקב חרובין מע"ש לע"ש, die ganze Welt wird um der Tugend meines Sohnes Chanina willen gespeist, und mein Sohn Chanina hat an einem Maaß Johannisbrod genug von einem Freitag zum andern! (Thanith 24. b.), daher nur עם חסיד תתחסד (Ps. 18, 26.) kann Gott nur mit einem חסיד seine חסד üben, und חסד ד' setzt von selbst חסד auf Erden voraus.) — oder

als נשא עון dem Reumüthigen, Sühnesuchenden, Rückkehr-Wollenden die Last der Krümme
ופשע und der Empörung
וחטאה und des Leichtsinns

abnimmt und übernimmt, für ihn das Wunder aller Wunder, das Herausheben der in leidenschaftlichem, aber bewußtvollem Abweichen von dem Geraden, in sich empörender Auflehnung gegen das Gesetz, oder in der Leitung des Gesetzesgeistes entfallenem Leichtsinn (siehe 1. B. M. 39, 9.) verübten gesetzeswidrigen That aus dem Nothwendigkeitsbande der Ursächlichkeits-Ordnung übt, nach welcher jedes Unrecht, jede Versündigung gegen Gottes Gesetz Unsegen im äußern Leben und weiteres Unrecht im inneren Leben erzeugt, das Wunder aller Wunder, das Nicht-Geschehen-Machen einer That hinsichtlich ihrer Folgen übt, dem Unrechtfertigen zur Geradheit, dem Frevelnden zur Gehorsamstreue, dem Leichtsinnigen zum Ernste, und Allen zu dem von keiner Vergangenheit getrübten Heile verhilft, — oder aber

ונקה לא ינקה keinen Menschen, auch nicht der geringsten seiner Sünden ohne sein Zuthun „entschlägt", ohne aufrichtiges, fortan das Bessere wollendes Bereuen den Menschen den Folgen seiner Handlungen überläßt, die auch aus der geringsten Abweichung unheilbringend hervorwuchern, — oder endlich

als פקד עון אבות denkt — richtet — straft — aufträgt (? Siehe zu Kap. 20, 5.) den Abfall der Eltern an Kindern bis in's vierte Geschlecht, und, wie das Gute und der Gute zu einem mit den Früchten ihres Heileswirkens in die Unendlichkeit reichenden Baum unter Gottes Waltung werden, also auch das ungesühnte Unrecht, aber nur bis in's vierte Geschlecht, Unsegen und Prüfungsschwere den Kindern bringen, oder noch der Kinder Güte den Abfall der Eltern sühnen läßt. (Siehe das.) —:

immer, in welcher Gestalt die Mannigfaltigkeit dieses Schema's der göttlichen Führungen in die Erscheinung treten möge, immer ist ד': ד', immer ist es die Eine, reine

und Ewigkeit, und vor Allem das Gute selbst ein Baum des Heiles wird für sein fernstes tausendstes Geschlecht, so, daß der Gotteswaltung kein Mensch und kein Volk nur in der Individualität seiner einzelnen Erscheinung und in der Spanne seiner Gegenwart gilt, sondern im Zusammenhange mit allen Zeitgenossen und mit aller Zukunft gegenwärtig ist, und der von ihr einem Menschen, einem Volke ertheilte Segen nicht nach dem beschränkten Maaße des Individuums und der zeitlichen Gegenwart zu ermessen ist, sondern nur Der den ganzen Umfang der dem Guten zugewandten Liebe zu ermessen vermöchte, der all den Segen mit berechnete, den Gottes Waltung aus dem Leben und Streben des Guten für alle Zeitgenossen und namentlich für Kind und Kindeskind bis zum tausendsten Geschlechte hervorblühen läßt. Dunkel und verborgen wie die Wurzel, unscheinbar verschlossen wie die Knospe mag der Keim des Segens in dem Leben eines Guten erscheinen, um so kraftvoller und lichtvoller und lebensvoller wird er in Kind und Kindeskindern aufgehen — was ist der eigene Glücksgenuß der Fülle aller Segensgüter gegen die lohnende Seligkeit eines solchen Wurzel- und Knospen-Daseins für die Segens-Zukunft einer in alle Ewigkeit reichenden Geschlechtsreihe! — Wir wagen zu meinen, daß eben eine Anschauung dieser die Unendlichkeit mit dem flüchtigen Dasein und zeitlichen Wirken eines Menschen-individuums verknüpfenden Weise der göttlichen Waltung ganz besonders Moses zum Verständniß der Wege Gottes gewährt worden, weil vor Allem sie es ist, die die Beschränktheit unseres nur die räumliche und zeitliche Gegenwart umspannenden Blickes Bescheidenheit in Beurtheilung der Wege Gottes zu lehren geeignet ist, und darum dürfte gerade diese „Weise" der göttlichen Waltung mit einem großen נ unserer Aufmerksamkeit empfohlen sein — (נצר davon נֵצֶר: die Knospe, die künftigen Blüthen- und Fruchtkeime schützend und zeitigend in sich verschließend. חסד ist sowohl die höchste Stufe des vom Menschen zu übenden Guten, die völlig selbstlose Hingebung an das Heil Anderer, als der höchste Ausdruck für die von Gott dem Menschen sich erweisende Liebe. נצר חסד kann daher ebensowohl heißen: er läßt das vom Menschen geübte Gute Segensknospe für alle seine Nachkommen werden, lohnt somit die höchste Güte des Guten nicht an ihm selber, sondern an seinen Kindern und Kindeskindern, und gewährt eben damit dem „selbstlosen" חסיד den ihm eigenen höchsten Segen; oder: er läßt seine vom Guten errungene höchste Liebe eine Segensknospe für alle dessen Nachkommen werden, er übt seine höchste Liebe, indem er den Guten Heiles-Wurzel und Knospe für Kind und Kindeskinder werden läßt. Man sieht, es fällt dies im Grunde zusammen, und dürfte sich damit eine Eigenthümlichkeit in der Auffassung der Weisen erklären. Ihre Erläuterungen fassen nemlich sehr häufig חסדי ד׳ als die vom Menschen zu übende חסד auf. So: Jeruschalmi Kidusch in VI. 1.: ג׳ מתנות טובות נתן הב״ה לישראל רחמנין וביישנין וגומלי חסדים וכו׳ גומלי חסדים מניין ושמר ד׳ אלדיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבתיך (5. B. M. 7, 12.). Ebenso Jeruschalmi Sanhedrin X, 1.: אם ראיתם זכות אבות שמטה וזכות אמהות שנתמוטטה לכו והדבקו בחסד (בגמילות חסדים nach der Lesart im Jalkut) מה טעמא כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה וחסדי מאתך לא ימוש וגו׳ (Jes. 54, 10.). So auch Midrasch Ps. zur Stelle חסד אל כל היום (K. 52, 3.); Babli Sucka 49, b. zu den Stellen: מלאה חסד ד׳ הארץ (Ps. 33, 5.) מה יקר חסדך א׳ (Ps. 36, 8.) חסד ד׳ מעולם ועד עולם על יראיו (Ps. 103. 17.). u. s. Alle diese Auffassungen dürften in der Anschauung wurzeln, daß

7. נֹצֵ֥ר חֶ֙סֶד֙ לָאֲלָפִ֔ים נֹשֵׂ֥א 7. pflegend Liebe für die Tausendsten,

---

als אֵל, als der Urborn aller Kraft, als der Urhebel aller Bewegung, Kraft spendend und Kraft übend — (אֵל,אֱל) — sich erweist; oder

als רחום, das einmal mit Kraft und Bewegung von ihr ausgestattete Wesen nimmer verläßt, es liebend erhaltend umfängt, weil es ihr Werk, weil es das Kind ist ihrer schaffenden Liebe — (רחם, der Mutterschooß); — oder

als חנון nicht müde wird, die bereits verbrauchte, verscherzte Kraft immer auf's Neue zu gewähren, die bereits gewährte und bewährte Kraft immer durch neue Begabung zu erhöhen, zu bereichern — (חנן: ענן, die befruchtende, spendende Wolke) —; oder

als ארך אפים die Größe der Geduld bewährt, die der Zeitigung der mit allem Gewährten und Wiedergewährten beabsichtigten Frucht sittlicher Lebensentfaltung Frist gönnt, der sittlichen Schwäche, in welcher ja eben die Möglichkeit der sittlichen Größe seines zum freien Gehorsam berufenen Geschöpfes wurzelt, die harrende Rücksicht schenkt, die gerne wartet und wartet, bis sich das göttlich Freie in ihm im Kampfe mit den Versuchungen der Sinnlichkeit emporgearbeitet, und in dieser Erwartung auch dem noch Unedlen und Unvollkommenen die Kraft gebende und erhaltende und wiedergebende Liebe erhält — (ארך אפים siehe 1. B. M. 2, 7. 2. B. M. 15, 8.) —; oder, wo das bereits Gewährte in treuer Zielentsprechung aufgeht,

als רב חסד so unendlich reich in segnender Förderung des Strebens, in beglückender Erfüllung des Wollens eines Strebenden und Wollenden erscheint, eben in dieser, Zufriedenheit und Glückseligkeit spendenden Liebeshingebung an die Beglückung eines Wesens so רב, so groß, so reich, so unerschöpflich in der Mannigfaltigkeit sich zeigt, Jedem gerade die ihm eignende Art der Freude und des Heiles bereitet — (חסד: die gänzliche Hingebung an den Andern, daher ja auch im Piel: חִסֵּד preismachen; lautverw. mit אשד: der Erguß) —; oder zugleich

als רב אמת in der überströmenden Fülle seiner hingebenden Liebe doch in eben so reichem Maaße und eben solcher Mannigfaltigkeit der Weisen die subjektiv und objektiv, die sich und dem Andern treu bleibende Wahrheit bewährt, die die Liebe nicht, menschlicher Schwäche gleich, das mit Allem unveräußerlich zu erreichende wahre Ziel der Gotteszwecke und wahre Heil der in Liebe umfangenen Wesen preisgeben läßt, sondern eben so zu versagen weiß, wenn die Gewährung das wahre Ziel und das wahre Heil gefährdend, wenn die Versagung dem wahren Ziele und dem wahren Heile förderlicher ist, die die reichste Gewährung mit so viel Versagung zu mischen weiß, daß die Gewährung dem damit Beglückten nicht verderblich werde und ihn das Gewährte selber nicht des Gewährten unwerth werden lasse, und in dieser Erziehungs-Treue — (אמן, אמת) — so reich, so mannigfaltig sich bekundet, als in jedem einzelnen Menschen ein eigengeartetes Erziehungsproblem sich darbietet —; oder

als נוצר חסד לאלפים die dem Liebenden zu spendende Liebe nicht auf ihn selber beschränkt, nicht über ihn allein ausschüttet, vielmehr dann eben dem Guten den höchsten Segen ertheilt, wenn alles Gute ein Keim des Heiles in tausendster Fortwirkung in Zeit

יְהוָה ׀ יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ
אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת׃

bleibt immer Gott, kraftübend, sein Werk liebend und gewährungsbereit; lange geduldend, und liebereich und wahrheitreich;

---

griffen, um in ihm die den Vätern eidlich gegebene Verheißung zu erfüllen, war nach einander zuerst (K. 32, 10.): ואכלם vollständige Vernichtung ausgesprochen, sodann (V. 14.) וינחם: negativ Existenz gelassen, nach vollzogenem menschlichen Gericht an den Schuldigsten (V. 33. 34. 35.) mittelbare Fürsorge für Weiterexistenz מלאכי ילך לפניך, unmittelbare Leidenserziehung zur Besserung ופקדתי עליהם חטאתם in Aussicht gestellt, dabei die Möglichkeit des völligen Ausscheidens eines in Sünde Verharrenden aus Gottes Menschheiterziehungswerke, אמחנו מספרי, zugegeben, nach dem (K. 33, 4.) hervorgetretenen Anfang einer tiefen, sich selbst verurtheilenden Sinnesänderung, eine Dem entsprechende Bessergestaltung der Gottesbeziehung zum Volke in Aussicht gestellt, ואדעה מה אעשה לך, die auch V. 17. zugesichert wurde. In allen diesen Wandelungen der Gottesbeziehungen zum Menschen zeichnet sich eben Gott in der ganzen Hoheit seines persönlichen, d. i. ja eben sittlich freien Wesens im schneidenden Gegensatz zu der physischen Gebundenheit aller sonstigen Potenzen, die der Wahn zu Weltgöttern erhoben, so wie zu all den Abstraktionen, in welche der nicht minder sich verirrende Wahn der Spekulation Gottes Wesen verflüchtigt. Moses suchte die Einheit in all dieser Mannigfaltigkeit, hatte zu dem Wunsche sich erhoben, diese Einheit in ihrem eigentlichen Born, in der Anschauung des persönlichen göttlichen Wesens unmittelbar zu erfassen, um aus der direkten Anschauung die aus ihr fließende Einheit der Waltungen implicite zu gewinnen. Dieses aprioristische Verständniß der Waltungen ward ihm versagt, allein die göttliche Einheit in aller Mannigfaltigkeit des Waltens und die Mannigfaltigkeit aus dieser Einheit solle er schauen und verstehen lernen, und das wird hier nun seinem Schauen gezeigt und seinem Verständniß verkündet. Was er geschaut, bleibt unserm Bewußtsein entzogen, allein die Worte, die „Namen", in welchen ihm das Geschaute gedeutet wurde, sind uns verzeichnet, sie dürfen wir nachlallend uns zu einigem Verständniß zu bringen versuchen.

ד׳ ד׳: ד׳, das ist die Einheit in aller Mannigfaltigkeit der Manifestationen Gottes in seinem Walten. Der Name, in welchem Gott sich uns nach seiner vollendeten Schöpfung der physischen Welt als den „fortdauernden Schöpfer" in der von Ihm eingeleiteten sittlichen Welt der Menschengeschichte ankündigt, er ist die Einheit in allen, den durch die sittliche Freiheit des Menschen und durch die eben dadurch bedingte Möglichkeit des Abirrens in allen Abstufungen gegebenen Phasen der Menschen- und Menschheitentwickelung gegenüber, sich ebenso mannigfaltig gestaltenden Manifestationen des göttlichen Waltens. ד׳ bleibt ד׳! „Seine Zukunft in dem Menschen und in der Menschheit erziehend gestalten," das ist ein Gedanke, unter welchem sich uns im Lichte dieses Namens כל טובי, die Gesammt-Güte seines Waltens für den Menschen und sein Gesammtwirken an dem Menschen, darzustellen vermag. Es ist immer dieselbe „Güte", die immer dasselbe Heilesziel des Menschen und der Menschheit erstrebt, ob sie

אֶל־הַר סִינַי וְנִצַּבְתָּ לִי שָׁם עַל־רֹאשׁ הָהָר׃

3. וְאִישׁ לֹא־יַעֲלֶה עִמָּךְ וְגַם־אִישׁ אַל־יֵרָא בְּכָל־הָהָר גַּם־הַצֹּאן וְהַבָּקָר אַל־יִרְעוּ אֶל־מוּל הָהָר הַהוּא׃

4. וַיִּפְסֹל שְׁנֵי־לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וַיַּשְׁכֵּם מֹשֶׁה בַבֹּקֶר וַיַּעַל אֶל־הַר סִינַי כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים׃

5. וַיֵּרֶד יְהוָה בֶּעָנָן וַיִּתְיַצֵּב עִמּוֹ שָׁם וַיִּקְרָא בְשֵׁם יְהוָה׃

6. וַיַּעֲבֹר יְהוָה ׀ עַל־פָּנָיו וַיִּקְרָא

Morgen steigst du den Berg Sinai hinan, und stellst dich meiner gewärtig auf den Gipfel des Berges.

3. Kein Mensch soll mit dir hinangehen, auch kein Mensch auf dem ganzen Berge gesehen werden, auch die Schaafe und die Rinder sollen nicht der Richtung dieses Berges zugewandt weiden.

4. Er bildete zwei Tafeln von Steinen wie die ersten, und früh erhub sich Mosche am Morgen und ging den Berg Sinai hinan wie ihm Gott geboten hatte, und nahm zwei Tafeln von Steinen in seiner Hand.

5. Und Gott stieg nieder in der Wolke und stellte sich neben ihn dort, und nannte Gott mit Namen.

6. Es zog Gott seinem Angesicht vorüber und verkündete: Gott

---

selbstständigen Bewußtseins ihm wurde, somit frei von aller träumenden Nacht-Vision, in die man so gerne von gewisser Seite alle Offenbarung und Prophetie hinüber spielen möchte. — ונצבת לי, wie: ימים רבים תשבי לי (Hoschea 3, 3.).

V. 3. ואיש לא יעלה וגו׳. Mehr noch als bei der Ertheilung der ersten Tafeln tritt jetzt, nach dem bewiesenen Abfall des Volkes, das Gesetz völlig von Außen an das Volk hinan. Es ist Moses, der das Gesetz auf's Neue erhält, um damit an das Volk hinanzutreten, und der ihm die Stätte im Volke zu erringen hat. (Siehe K. 34, 10.) Darum erscheint der Gottesberg jetzt in noch größerer, ja in völliger Isolirtheit. Nur Gott und Moses sind gegenwärtig.

V. 5. ויקרא בשם ד׳, siehe K. 33, 19. Es ist die begriffliche Bezeichnung des Vorgangs, der in Folgendem detaillirt wird.

V. 6. 7. ויעבר ד׳ על פניו ויקרא וגו׳ ist die Erfüllung des Kap. 33, 19. verheißenen: אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ד׳ לפניך, siehe das. הודעני נא את דרכך, „lehre mich deine Wege in der Einheit ihrer Mannigfaltigkeit erkennen", war der Inhalt der Moses gewährten ersten Bitte, und sie sollte ihm auf der Erkenntnißstufe, הראני, der zweiten Bitte, sowie auf der der ersten: הודיעני gewährt werden. Sie wird ihm auf Beiden gewährt. ויעבר entspricht dem הראני, ויקרא dem הודיעני. Die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Gotteswege zu suchen war aber Moses durch das ganze ernste Erlebniß ganz eigentlich angeleitet worden. Es hatte ihn Gott sich in diesem Einen Erlebniß in einer Mannigfaltigkeit der Waltungsweisen erfahren lassen, zu welcher er den Schlüssel der Einheit suchte. Dem Volke, das Gott בכח גדול וביד חזקה sich zum Volke herausge

22. וְהָיָה בַּעֲבֹר כְּבֹדִי וְשַׂמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשַׂכֹּתִי כַפִּי עָלֶיךָ עַד־עָבְרִי׃

22. Wenn dann meine Herrlichkeit hinüberzieht, so berge ich dich in die Klüftung des Felsens und decke meine Hand über dich, bis ich hinüber gezogen.

23. וַהֲסִרֹתִי אֶת־כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת־אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ׃ פ

23. Ich entferne meine Hand dann, und du siehst mir nach; mein Angesicht wird nicht gesehen.

לד חמישי. 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה פְּסָל־לְךָ שְׁנֵי־לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וְכָתַבְתִּי עַל־הַלֻּחֹת אֶת־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל־הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ׃

Kap. 34. V. 1. Und es sprach Gott zu Mosche: Haue dir zwei Tafeln von Steinen wie die ersten; ich werde auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln, welche du zerbrochen hast, gewesen waren.

2. וֶהְיֵה נָכוֹן לַבֹּקֶר וְעָלִיתָ בַבֹּקֶר

2. Sei bereit zum Morgen, und am

Menschen und alles Menschliche aus der Gotteshöhe zu verstehen und zu würdigen — „nicht vor mir und zu mir hinan, neben mir ist der Standpunkt für dein Schauen; auf den Fels stelle dich, von der Höhe hinab, die Erde unter der gestaltenden Macht der göttlichen Führungen zu erblicken. —"

V. 23. אחרי, nicht mich waltend, die Spuren von mir in meinen Waltungen kannst du und sollst du sehen.

Kap. 34. V. 1. Die Bedingung der Wiederkehr der ursprünglichen innigen Beziehung zu Gott ist die Wiederaufnahme seines Gesetzes in unsere Mitte als einzigen Vermittler dieser Beziehung. Hat das Volk das Gesetz gebrochen, so hat es Gott die unbeschriebenen Tafeln hinzureichen, um sich auf die neuen Tafeln das alte Gesetz auf's Neue von Gottes Finger zu erbitten. Unsere Uebertretungen ändern nichts an dem Inhalt des göttlichen Gesetzes. Gott reformirt nicht das Gesetz nach unserer Schwäche, unverändert wartet das verschmähte Gesetz unserer Umkehr und Rückkehr zu seiner ungeschmälerten Huldigung. — לחת אבנים, oben K. 31, 18. heißt es: לחת אבן, sie waren מעשה אלקי', und אבן bezeichnet den Stoff. Diese zweiten waren aber dem Stoffe nach dem vorhandenen physischen Reiche entnommen, sie waren aus vorhandenen Steinen gehauen, daher: לחת אבנים. —

אשר שברת: Da hier im Momente der Wiedereinkehr in die Mitte des Volkes und in Moses' gnadenvollstem Momente Gott des Zerbrechens der Tafeln durch Moses gedenkt, und da ferner dieser Beisatz nicht zu dem ersten Satze der Wiederherstellung der Tafeln durch Moses, sondern bei dem zweiten Satze der erneueten Gottesschrift steht, so erblicken die Weisen (Sabbath 87, a.) darin den Ausdruck der Billigung dieser von Moses in selbstständigem בקנא=Charakter geübten Handlung: "יישר כחך אשר שברת", somit so viel als: die du mit Recht zerbrochen.

V. 2. והיה נכון, bereit mit den Tafeln. לבקר, בבקר, wiederholt wird bemerkt, daß diese Moses gewordene höchste Offenbarung am Tage, zur Zeit des klaren, wachen,

21. Es sprach Gott: Siehe, einen Standpunkt giebt es neben mir; auf den Fels stelle dich.

21. וַיֹּאמֶר יְהוָה הִנֵּה מָקוֹם אִתִּי וְנִצַּבְתָּ עַל־הַצּוּר׃

Räthsels durch Veranschaulichung des Individuellen seiner Führung erschauen ließ, wie dies in וחנות' את אשר אחון וגו' liegt, so wird doch die immerhin menschliche Einsicht selbst eines Moses nicht hingereicht haben, nach diesem Kanon nun einen jeden vorkommenden Fall der göttlichen Waltung zu beurtheilen. — —

Von allen den verschiedenen Nüancen, unter welchen sich die Eine „Güte" der göttlichen Waltung darstellt, werden hier nur רחמים und חנינה genannt. Sie sind die allgemeinsten und umfassendsten. חנן, (verwandt mit ענן, הנן), buchstäblich ja: begaben, ausstatten mit Kräften, Fähigkeiten und Mitteln, ist die früheste, die der Zeit nach erste Beziehung Gottes zu einem Wesen, ihr verdankt es sein Dasein, in tiefem Grunde ist ja חנן: werden lassen, Zukunft geben; und רחמים ist die zweite, fortan nimmer zu verlierende, das durch Gottes חנינה gewordene Wesen durch alle Phasen seines Daseins begleitende, die nicht von dem Wesen läßt, weil es durch sie geworden, weil sie der רחם, der „Mutterschooß" seines Werdens gewesen und darum auch der „schützende und erhaltende Mutterschooß" seines Daseins bleibt. Darum geht auch überall חנון dem רחום voran, und wird es in Stellen, in welchen, wie K. 34, 6. Ps. 86, 15. und 103, 8. רחום voransteht, nur eine Wiedergewährung der חנינה bezeichnen.

Daß der Inhalt der hier ausgesprochenen und K. 34, 6. verwirklichten Gewährung dem Gegenstande nach nur das הודיעני נא את דרכך der ersten Bitte in Erfüllung brachte, ist aus Ps. 103, 7. und 8. klar, wo auf die K. 34, 6. Moses gewordene Offenbarung mit den Worten hingeblickt wird: יודיע דרכיו למשה וגו'.

V. 20. motivirt die Nichtgewährung der Bitte hinsichtlich ihres Gegenstandes durch die Grenze, die dem Erkenntnißvermögen des Menschen im irdischen Hiersein gezogen ist.

V. 21. ויאמר ד' וגו'. Fast möchten wir sagen, mit didaktischer Synthese war die Antwort in den beiden vorangehenden Versen gegeben, zuerst das gewährende Positive und dann das versagende Negative zugleich mit dem Motiv der Versagung. Beides in besonderen Aussprüchen gesondert dem auffassenden Verständniß geboten. ויאמר ד', und, fügt Gott erläuternd hinzu: הנה מקום אתי, und — wenn wir diese Worte recht verstehen — so ist mit ihnen in prägnantester Weise der Höhepunkt, zugleich aber auch der Grenzpunkt gezeichnet, zu dem hinanzustreben dem menschlichen Geiste vergönnt ist. „Nicht Gott schauen, sondern vom göttlichen Standpunkte aus die Erde und das Irdische, den Menschen und das Menschliche zu schauen", das ist das höchste vom Menschengeiste in seinem irdischen Hiersein erreichbare, und darum das einzige anzustrebende Ziel. הנה מקום אתי: nur Einen Standpunkt gibt es als höchstes Ziel des höchsten Menschengeistes, selbst für einen Moses nur Einen Standpunkt, und der heißt nicht: aus menschlicher Erden-Niedere zu Gott empor Anschauung Gottes und des Göttlichen gewinnen, sondern: von Gott gehoben, aus Gott naher Höhe, „neben Gott", vom göttlichen Standpunkte aus den Menschen und das Menschliche anzuschauen, den

der Erscheinungen sehen, in welchen sich die Eine Güte Gottes seinen Geschöpfen, insbesondere seinem Menschen gegenüber bewährt. Es ist ja eben die durch die sittliche Freiheit des Menschen gegebene Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen, die die Mannigfaltigkeit der ihn zu seinem Heile erziehenden Gottesführungen bedingt. Es ist überall dasselbe Heil, überall dieselbe Güte. Das gewöhnliche Auge sieht eine gegensatz- und widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit. Moses' Auge soll die Einheit in all dieser Mannigfaltigkeit, diese höchste Harmonie aller Harmonien, nicht nur ahnen, denken, begreifen lernen, er soll sie schauen, אעביר כל טובי על פניך, und gleichzeitig will Gott ihm das Geschaute in Worten deuten: וקראתי בשם ד׳ לפניך. Es könnte dies ganz in dem Sinne zu verstehen sein, wie wir diesen Ausdruck קרא בשם ד׳: Menschen im Namen Gottes auf- und heranrufen, bei Abraham &c. kennen. Gott will ihn lehren, wie das von ihm zu Schauende zur Gottesverkündigung an die Menschen in die Sprache der Menschen zu kleiden wäre. In der That wird auch (Rosch Haschana 17, b.) die Ausführung dieser Zusage (Kap. 34, 5.) also gefaßt: אמר ר׳ יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שנתעטף הב״ה כשליח צבור והראה למשה סדר תפלה, Gott lehrte ihn, wie die Menschen Ihn sich zu verkünden hätten. Allein in allen den sonstigen Stellen, die das Heranrufen der Menschen im Namen Gottes bedeuten, ist בשם und ד׳ den Accenten nach verbunden. Hier aber und K. 34, 5. ist בשם mit קרא zu einem Verbalbegriff verbunden und ד׳ als Objekt beigefügt. Demgemäß hieße es: und ich werde Gott mit Namen vor dir verkünden, oder, was dem Sinne nach dasselbe ist: mit Namen vor dir nennen, d. h. ich werde die ganze Mannigfaltigkeit meiner einheitlichen Güte an deinem schauenden Blick vorüberführen, und jede Nüance dieser Mannigfaltigkeit durch einen sie bezeichnenden Gottes-Namen dir zum Begriffe bringen. — וחנתי וגו׳: ich werde nämlich vor deinen Augen חנינה und רחמים üben. Ich werde dich sehen lassen, wie meine חנינה und רחמים sich verschiedentlich gestaltet nach der Besonderheit Dessen, dem ich sie gewähre; ich werde dir nicht nur zeigen, wie meine einheitliche Güte sich in der Mannigfaltigkeit der חנינה, רחמים u. s. w. manifestirt, sondern wie selbst diese einzelnen Manifestationen sich wieder nach der Verschiedenheit der von ihnen zu umfangenden Individualitäten verschiedentlich nüanciren. Du sollst kennen lernen, wie individuell meine Führung ist. — Eben dieses Individuelle der göttlichen Führungen, daß Gottes חן sich verschiedentlich gestaltet nach dem את אשר יחון, sein רחמים verschiedentlich nach dem את אשר ירחם, entzieht sie ja der Einsicht des Sterblichen, die nothdürftig sich zu einer Erkenntniß von Generellem zu erheben vermag, der aber jede Individualität als verschleiertes Geheimniß gegenüber steht. Daher irren wir so leicht in Beurtheilung der „Wege Gottes“ und vergessen, daß, wo nach unserer Beurtheilung uns צדיק ורע לו und רשע וטוב לו erscheint, wir nicht nur in Ertheilung der Prädikate צדיק ורשע irren können, sondern uns ganz gewiß die Fähigkeit abgeht, in jedem conkreten Falle mit Sicherheit das רע לו und טוב לו auszusprechen, da nur die tiefste Einsicht in die Individualität eines Menschen bestimmen kann, was ihm in Wahrheit רע und was in Wahrheit ihm טוב sein möge. Aus diesem Gesichtspunkte können beide Aussprüche sehr wohl neben einander bestehen, daß, wie es die Ansicht R. Joßi's (Berachoth 7 a.) ist, Moses die Lösung dieses Räthsels der göttlichen Waltung gezeigt worden, und daß nach der Ansicht R. Meir's (das.) ihm gleichwohl dieses Räthsel Geheimniß geblieben. Selbst wenn Gott ihn die Lösung dieses

19. וַיֹּאמֶר אֲנִי אַעֲבִיר כָּל־טוּבִי עַל־פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְהוָה לְפָנֶיךָ וְחַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם׃

20. וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת־פָּנָי כִּי לֹא־יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי׃

19. Er sprach: Ich werde alle meine Güte deinem Angesicht vorüber führen, werde Gott mit Namen vor dir verkünden, werde mit Gewährung segnen dem ich gewähre, und werde mich erbarmen, deß ich mich erbarme.

20. Er sprach: Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn es sieht mich der Mensch nicht und lebt.

---

lichen Wesens, oder doch ein einem solchen nahekommendes Schauen, wie das Erkennen eines Menschen durch Anblick seines Angesichtes, erstrebte. Es hatte Moses V. 12. 13. 14. auf Grund der ihm gewordenen neuen Aufgabe das Erkennen der göttlichen Wege in der Einheit ihrer Mannigfaltigkeit erfleht, um aus dieser Erkenntniß der Gotteswege sich die Erkenntniß Gottes zu vermitteln, die ihn zu einer den göttlichen Absichten entsprechenden Weiterführung des Volkes befähigen würde: הודיעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך. Es hatte Gott ihm V. 14. die Gewährung der erflehten Erkenntniß unabhängig von der Voraussetzung zugesagt, auf deren Grund sie Moses erbitten zu dürfen geglaubt hatte. Es hatte ihm Gott damit eine Bereicherung seiner geistigen Erkenntnisse — es ist dies das eigentlichste חן und חנן (siehe 1. B. M. 6, 8.) — um seiner selbst willen zugesagt, und durfte Moses daraus die Hoffnung schöpfen, es werde ihm Gott die Gewährung einer dem menschlichen Geiste möglichst hohen Erkenntniß nicht versagen wollen. Er wiederholt daher seine Bitte auf einer erhöheten Stufe. Hatte seine erste Bitte zum Gegenstande: die Erkenntniß der Wege Gottes, um daraus die Erkenntniß Gottes sich zu vermitteln, הודיעני נא את דרכך ואדעך, so erhub sich die zweite Bitte zu dem Wunsche einer directen Erkenntniß Gottes, aus welcher dann die Erkenntniß seiner Wege sich von selbst ergibt, und zwar die Erkenntniß selbst auf der höheren Stufe einer Intuition: הראני, nicht הודיעני, die sich zu jener Erkenntniß wie ידיעה zu ראיה verhält.

V. 19. 20. Die Antwort auf diese Bitte wird ihm in zwei Sätzen; V. 19. sagt ihm, was ihm gewährt werden würde, V. 20. was ihm versagt bleiben müsse. Der erhöhte Grad der Erkenntniß, die Intuition, wird ihm gewährt: אני אעביר וגו' על פניך וקראתי וגו', nicht blos das Wort, sondern die Anschauung soll ihm werden, schauen soll er und während er schaut, soll das Wort ihm das Geschaute deuten; allein das zu Schauende ist eben nichts Anderes als Das, worauf sich bereits seine erste Bitte bezog: die Wege Gottes in der Einheit ihrer Vielheit. Diese Einheit, dieses Prinzipium, das in jedem Theile dieser Mannigfaltigkeit, wie das Eine Licht in dem siebenfarbigen Strahlenspektrum, zur Verwirklichung kommt, heißt „טובי" ,טוב ד', die „Güte" Gottes, wie למען טובך ד' חטאת נעורי וגו' (Ps. 25, 7.). טוב, gut, ist ein wesentlich relativer Begriff; es ist an sich das Heilentsprechende, allein dieses Heil selbst ist durch die Eigenthümlichkeit des Objekts bedingt, dessen Heil vollzogen werden soll. Indem Gott Moses' Anschauung כל טובי vorüberführen will, soll er die ganze Mannigfaltigkeit

עִמָּנוּ וְנִפְלֵינוּ אֲנִי וְעַמְּךָ מִכָּל־הָעָם
אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה׃ פ
רביעי. 17. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה גַּם
אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֶעֱשֶׂה
כִּי־מָצָאתָ חֵן בְּעֵינַי וָאֵדָעֲךָ בְּשֵׁם׃
18. וַיֹּאמַר הַרְאֵנִי נָא אֶת־כְּבֹדֶךָ׃

mit uns wandelst? Dann würden wir, ich und dein Volk, wunderbar von jedem Volke ausgezeichnet sein, das auf der Oberfläche des Erdbodens ist.

17. Da sprach Gott zu Mosche: Auch dieses Wort, das du gesprochen hast, will ich erfüllen; denn du hast Gewährungswürdigkeit in meinen Augen erreicht, seitdem ich dich mit Namen erkannt habe.

18. Da sprach er: Lasse mich doch deine Herrlichkeit sehen!

---

für deren unmittelbaren göttlichen Ursprung eben die ganze unmittelbare Göttlichkeit der geschichtlichen Erscheinung Moses' und Israel's, ihrer Ueberbringer, der Menschenwelt Beweis und Bürgschaft bieten soll. Es spricht hier Moses seine und seines Volkes welthistorische Bedeutung aus. Zur Uebermittelung des Gottes-Wortes für die Menschheit bedarf es eines Gottes-Boten und eines Gottes-Volkes. Israel's Gott offenbarende Geschichte ist das nothwendige Vehikel für die Pflanzung des von Gott offenbarten Gesetzes in den Schooß der Menschheit.

V. 17. כי מצאת וגו׳ ואדעך בשם: seitdem ich dich erwählt, hast du dich deiner Erwählung und immer größerer Begabung würdig gezeigt.

V. 18. Daß כבוד in geistiger und sittlicher Potenz das ausdrückt, was כָּבֵד, die Schwere, in materieller Beziehung bedeutet, daß es somit Das bezeichnet, worin sich der ganze geistige und sittliche Gehalt eines Wesens bekundet und daher, von Gott gebraucht, jede die Wesenheit Gottes verkündende Spur bedeutet, haben wir bereits wiederholt bemerkt. Wiederholt heißt es in der תורה: וַיֵּרָא כבוד ד׳. Wenn demnach Moses hier um die Gewährung einer Anschauung bittet, die ihm bisher nicht vergönnt war, und die ihm auch, wie die folgenden Verse zeigen, nicht in dem erbetenen Maaße, ja, wie es scheint, nicht in der erbetenen Weise gewährt wurde, so muß sich die in dem וַיֵּרָא כבוד ד׳ dem ganzen Volke gewährte Anschauung von der von Moses hier erbetenen, und ihm nicht einmal ganz gewährten, sehr wesentlich unterscheiden. Es kann dies in dem Grade des Schauens liegen. הֵרָאֵה אל— heißt eigentlich nur: Jemandem sichtbar werden, für Jemanden aus der Unsichtbarkeit hervortreten. Schon die leiseste, das Da-Sein eines Wesens nur andeutende Erscheinung fiele unter diesen Begriff, während ראה את— ein volles Schauen ausdrückt. Und wenn auch dies ebenfalls vom Volke vorkommt: בקר וראיתם את כבוד ד׳ (Kap. 26, 7.), הרואים את כבודי (4. B. M. 14, 22.), so bezeichnet doch offenbar כבוד in diesen Stellen nicht eine das Dasein und die Wesenheit Gottes kundthuende Erscheinung, sondern ein seine Allmacht und Fürsorge verkündendes Walten und ראה ist in beiden Stellen weniger ein Sehen, als ein Erfahren; wie dieser Ausdruck in Jesaias wiederholt vorkommt: (35, 2. 66, 18.), ebenso in den Psalmen (97, 6.). Jedenfalls lehrt uns V. 20. und 23., daß diese Bitte ein unvermitteltes Schauen des persön-

14. וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ׃
15. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אִם־אֵין פָּנֶיךָ
הֹלְכִים אַל־תַּעֲלֵנוּ מִזֶּה׃
16. וּבַמֶּה ׀ יִוָּדַע אֵפוֹא כִּי־מָצָאתִי
חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ הֲלוֹא בְּלֶכְתְּךָ

14. Er sprach: Mein Angesicht selbst wird gehen, und ich werde dir willfahren.

15. Da sprach er zu ihm: Wenn dein Angesicht nicht selbst geht, lasse uns von hier nicht weiter ziehen.

16. Wodurch sonst wird denn erkannt werden, daß ich in deinen Augen Gewährungswürdigkeit erlangt habe, ich und dein Volk, ist es nicht indem du

---

schöpfung ausgesprochen: ולקחתי אתכם לי לעם (Siehe K. 32, 11.). Seine Mängel waren dir bei seiner Erwählung gegenwärtig. Seiner Bestimmung ist es gewiß trotz seiner jetzt hervorgetretenen Unvollkommenheit nicht verlustig. Auch in seiner jetzt veränderten Beziehung zu dir soll es derselben Bestimmung entgegen gehen. Mir, der ich es dieser Bestimmung entgegen führen soll, thut eine Einsicht in diesen Weg zu diesem Ziele noth, damit ich es diesem Wege gemäß zu diesem Ziele führen kann.

V. 14. פני ילכו wie: ופניך הלכים בקרבי (Sam. II., 17, 11.): mein Angesicht wird selbst wieder mit euch gehen, d. h. den dir gewordenen Auftrag, allein, kraft der dir innewohnenden Einsicht, das Volk weiter zu führen, wirst du nicht lange mehr zu erfüllen haben. Das durch die Ankündigung: לא אעלה בקרבך hervorgetretene tiefe Trauergefühl hat bereits den Zweck dieser Ankündigung zur Hälfte erreicht, hat bereits das Volk einen Schritt über die Gesunkenheit emporgehoben, die die angekündigte Veränderung in der Führung Gottes nothwendig gemacht haben würde. Daß das פני ילכו mit אעלה בקרבך, oder mindestens mit dem vielleicht eine Mittelstufe bezeichnenden אלך עמכם identisch sei, beweist die Bitte V. 15.: אם אין פניך הולכים וגו׳, die V. 16. also motivirt wird: ובמה יודע וגו׳ הלא בלכתך עמנו וגו׳, wo offenbar לכתך עמנו ונפלינו וגו׳ das פניך הולכים commentirt. Also: פני ילכו und doch: והנחתי לך. Obgleich die Voraussetzung, die du deiner Bitte zu Grunde gelegt hast, nicht dauernd eintreten wird, indem ich selber in unmittelbarer Leitung wieder walten werde, so werde ich doch deiner Bitte willfahren und dir die erbetene Einsicht gewähren.

V. 15. 16. Indem Moses die Bitte um die gar nicht zu unterbrechende Unmittelbarkeit der Gottes-Führung mit der Erwägung: ובמה יודע אפוא וגו׳, also damit motivirt, daß nur durch eine solche unmittelbare, dem Nexus der physischen Weltordnung enthobene (— das ist ja ונפלינו —) Führung, der Menschheit sich die Thatsache constatire, יִוָּדַע, daß Moses und Jsrael von Gott gesandt und von Gott geführt seien: so muß die Verbreitung der Anerkenntniß der Göttlichkeit der Sendung Moses' und Jsrael's außer Jsrael, im Kreise der Menschheit, doch ein wesentliches Augenmerk bei der Erwählung Moses' und Jsrael's gewesen sein. War es aber wesentliche Absicht Gottes, Moses und Jsrael in Mitte der Menschheit als seinen Gesandten und sein Volk zu dokumentiren, so muß die Menschheit eben aus Moses' und Jsrael's Händen Etwas im Namen Gottes empfangen sollen, dessen göttlicher Ursprung eben durch die Göttlichkeit seiner Ueberbringer gewährleistet sein soll, und es kann dies eben nichts anderes als das Gesetz, als die תורה sein,

13. Und nun, wenn ich denn in deinen Augen Gewährungswürdigkeit erreicht habe, lasse mich doch die Einheit in der Mannigfaltigkeit deiner Wege erkennen, so daß ich Dich erkenne, damit ich ferner Gewährungswürdigkeit in deinen Augen erreiche; und siehe ferner, daß ja doch dein Volk diese Nation ist.

13. וְעַתָּה אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדִעֵנִי נָא אֶת־דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ לְמַעַן אֶמְצָא־חֵן בְּעֵינֶיךָ וּרְאֵה כִּי עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה׃

---

auf sich selbst, glauben wir, sei durch das: ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי ausgedrückt. „Du hast mir wohl gesagt, was du vor mich her, zur Ueberwältigung der von Außen entgegenstehenden Gewalten, senden willst, nicht aber, was Du mit mir senden willst, was mir in Leitung des Volkes noch ferner beistehen soll." Du hast mich damit auf mich selbst verwiesen.

ואתה אמרת וגו' und du hast damit gesagt, du habest mich mit Namen erkannt, d. h. indem du mir einen solchen Auftrag ertheiltest, hast du damit ausgesprochen, du habest mich persönlich aus den übrigen Menschen für deine besonderen Zwecke herausgehoben, וגם מצאת חן וגו' und zugleich, daß ich durch meine bisherige Vergangenheit deines mit Gaben und Fähigkeiten ausstattenden Wohlwollens mich nicht ganz unwürdig gezeigt. (Siehe 1. B. M. 6,8.). Indem du nemlich mir einen solchen, blos durch meine Persönlichkeit zu lösenden Auftrag ertheilt hast, hast du mich zu der Annahme berechtigt, du habest mich würdig gefunden, mich mit allen denjenigen geistigen Gaben auszustatten, deren ich zur Lösung einer solchen Aufgabe bedürfen werde.

V. 13. ועתה וגו'. Und nun, um dieses Volk in der nächsten Zukunft nach meiner eigenen Einsicht leiten zu können, bedarf ich zunächst einer Erkenntniß, die mir noch mangelt. Ich bedarf der Erkenntniß דרכך וגו'. Es heißt nicht דַּרְכְּךָ, auch nicht דְּרָכֶיךָ sondern דְּרָכֶךָ, es ist dies die Mannigfaltigkeit der Wege Gottes in ihrer Einheit begriffen. Es fehlt mir die Erkenntniß, wie du in aller Mannigfaltigkeit deiner verschiedenen Wege immer doch nur das Eine Ziel verfolgst; in dem besonderen Falle: wie du auch bei der offenbar nun veränderten Leitung des Volkes doch deine ursprüngliche Absicht mit demselben nicht aufgegeben, vielmehr sicherlich dies Eine Ziel auch auf diesem nun veränderten Wege verfolgst und erreicht wissen willst. Ich bedarf aber dieser Einsicht in die „Einheit der Mannigfaltigkeit deiner Wege", ואדעך, so, daß mir der Blick klar für deine Absichten bleibe, למען אמצא וגו', damit auch ferner ich mich deines Wohlwollens würdig zeigen, damit ich das Vertrauen, das du mir geschenkt, rechtfertigen, und die Aufgabe, die du mir gegeben, und die nichts Anders sein kann, als das Volk deinen Absichten gemäß zu leiten, lösen könne. וראה וגו', eben so wie oben ראה אתה וגו': und diese Bitte, die ich aus der Erwägung der mir ertheilten Aufgabe heraus zu äußern gewagt habe, die wage ich auch ebenso auf die Erwägung der Bestimmung dieses Volkes zu begründen. הגוי הזה dieses Volk, auch wie es sich in der Gegenwart seiner Verirrung darstellt, ist ja und bleibt ja עמך, ist ja und bleibt ja die Gesammtheit, die du zu einem Volke geschichtlich geschaffen, und deren Bestimmung dein Volk zu werden, du bei ihrer Volks-

רֵעֵהוּ וְשָׁב אֶל־הַמַּחֲנֶה וּמְשָׁרְתוֹ
יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן נַעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ
הָאֹהֶל׃ פ
שלישי 12. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה
רְאֵה אַתָּה אֹמֵר אֵלַי הַעַל אֶת־הָעָם
הַזֶּה וְאַתָּה לֹא הוֹדַעְתַּנִי אֵת אֲשֶׁר־
תִּשְׁלַח עִמִּי וְאַתָּה אָמַרְתָּ יְדַעְתִּיךָ
בְשֵׁם וְגַם־מָצָאתָ חֵן בְּעֵינָי׃

zum Lager zurück, so wich sein jugendlicher Diener Jehoschua, Sohn Nun, nicht aus dem Zelte.

12. Mosche sprach zu Gott: Siehe, du sprichst zu mir: führe dieses Volk weiter! und du hast mich nicht wissen lassen, was du mit mir sendest; und du hast gesagt: ich habe dich mit Namen erkannt und du hast auch Gewährungswürdigkeit in meinen Augen erreicht.

---

daß diese mittleren vierzig Tage im Zelte außerhalb des Lagers verlebt wurden. Dann bliebe die Erzählung in ganz chronologischer Folge. Am 17. Thamus wurden die Tafeln zerbrochen. Am 18. Vernichtung des Kalbes und Hinrichtung der Schuldigen. Vom 19. Thamus bis zum 1. Elul liegt alles von Kap. 32, 10. bis K. 33, 23. Erzählte. Es waren das vierzig Tage, die von Moses' Bemühen ausgefüllt waren, dem Volke Gottes volle Gnade wieder zu erwirken. Und פסל לך K. 34, 1. ward am 1. Elul gesprochen, an welchem Moses wieder den Berg bestieg um am 10. Tischri mit dem wiedergeschenkten Zeugniß des Gesetzes dem Volke das Unterpfand der wiedergewonnenen Gnade wieder zu bringen. Man muß dabei nur einräumen, daß das ואתנפל לפני ד' כראשנה ארבעים יום וגו' (5. B. M. 9, 18.) nicht ausschließt, daß, während dieser vierzig Tage Moses von Zeit zu Zeit zur Belehrung des Volkes in das Lager zurückgekehrt sei, worauf sich dann die V. 8—10. berichteten Ein- und Ausgänge bezögen.

V. 12. An keinen Theil des göttlichen Wortes dürfte Uebersetzung und Erläuterung sich zagender wagen, als an den Inhalt des V. 12—23. Niedergelegten. Werden wir doch darin an die Grenze der menschlichen Erkenntniß von Gott geführt, wird uns doch darin das über diese Grenze Hinausliegende noch angedeutet, um uns eben dessen Unerreichbarkeit für das in unserm Hiersein uns eingeräumte Maaß der Erkenntniß auszusprechen. Wie soll der Versuch des Verständnisses und des Ausdrucks nicht fürchten, hier den Punkt des Wahren und die Linie des Entsprechenden zu verfehlen! Wir versuchen daher nur Das wiederzugeben, was unmittelbar Wort und Zusammenhang darzubieten scheinen.

ראה אתה אמר אלי. Mit der V. 1. f. an Moses ertheilten und erklärten Aufgabe war er und das Volk, wie wir dies verstehen zu müssen glaubten, für die nächste Zukunft wieder in die aus unsichtbarer Ferne vermittelte Gottesführung versetzt, wie sie den Vätern bis zur egyptischen Erlösung geworden war. Gott hatte für die Ermöglichung der Besitznahme des Landes die ihnen vorauseilende Gottes-Sendung zugesagt — ושלחתי לפניך מלאך — allein die ganze Weiterführung des Volkes zu diesem Ziele, in und über dies Ziel hinaus, zur Aufgabe Moses' gemacht und ihn damit ganz auf sich selbst, auf die ihm innewohnende Kraft der Erkenntniß und der That verwiesen. Diese völlige Verweisung

יְהוָה יֵצֵא אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר
מִחוּץ לַמַּחֲנֶה׃
8. וְהָיָה כְּצֵאת מֹשֶׁה אֶל־הָאֹהֶל
יָקוּמוּ כָּל־הָעָם וְנִצְּבוּ אִישׁ פֶּתַח
אָהֳלוֹ וְהִבִּיטוּ אַחֲרֵי מֹשֶׁה עַד־בֹּאוֹ
הָאֹהֱלָה׃
9. וְהָיָה כְּבֹא מֹשֶׁה הָאֹהֱלָה יֵרֵד
עַמּוּד הֶעָנָן וְעָמַד פֶּתַח הָאֹהֶל וְדִבֶּר
עִם־מֹשֶׁה׃
10. וְרָאָה כָל־הָעָם אֶת־עַמּוּד הֶעָנָן
עֹמֵד פֶּתַח הָאֹהֶל וְקָם כָּל־הָעָם
וְהִשְׁתַּחֲווּ אִישׁ פֶּתַח אָהֳלוֹ׃
11. וְדִבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה פָּנִים
אֶל־פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל־

zu dem Zusammenkunft-Bestimmungszelt, das außerhalb des Lagers war, hinausgehen.

8. So war es denn, wenn Mosche zu dem Zelte hinausging, stand das ganze Volk auf, und Jeder blieb am Eingang seines Zeltes stehen, und so schauten sie Mosche nach bis er in das Zelt hineingekommen war.

9. Und es geschah dann, wie Mosche in das Zelt gekommen war, stieg die Wolkensäule herab und stand am Eingang des Zeltes, und dann sprach er mit Mosche.

10. Das ganze Volk sah die Wolkensäule am Eingang des Zeltes stehen; es erhob sich das ganze Volk, und Jeder warf sich am Eingang seines Zeltes nieder.

11. Es sprach Gott Angesicht zu Angesicht zu Mosche, wie ein Mann zu seinem Genossen spricht; kehrte er dann

---

Wir glauben daher das יקח imperatorisch verstehen zu sollen. Es gehört noch zum Inhalte der V. 1—3 u. 5. an Moses gerichteten Gottesrede. Nicht aus eigenem Entschlusse, sondern in Folge göttlichen Geheißes geschah die Verlegung des Zeltes in eine Entfernung außerhalb des Lagers. Es kam damit das כי לא אעלה בקרבך dem Volke zur konkreten Anschauung. Indem gleichwohl Gott noch dem Moses für jeden, Gott, d. h. die Erkenntniß seines Willens, Suchenden nahe blieb, war damit zugleich die Fortdauer einer Verbindung des Volkes mit Gott, und somit die Hoffnung auf eine Wiederherstellung gewährende Zukunft, die ja schon das ואדעה מה אעשה לך (V. 5.) ahnen ließ, angedeutet.

V. 9—11. Nicht Gott oder Göttliches wohnte im Zelt. Es war Moses' Wohnzelt, daher ja auch sein Diener immer darin blieb. Er war darin als נער, als erst noch werdender Mann. Ihn suchte dort die Gottesgegenwart nicht auf. Nur wenn Moses in's Zelt eintrat, ließ sich die die Gottesgegenwart ankündigende Wolke nieder. 5. B. M. Kap. 9. u. 10. erfahren wir, daß Moses dreimal vierzig Tage vor Gott zugebracht habe, zweimal zum Empfang der Gesetzestafeln, (9, 9. und 10, 10.) und Einmal zwischen beiden zur Erlangung der Vergebung für die Egel-Sünde (9, 18.) Bei diesen mittleren vierzig Tagen heißt es nicht, daß er sie auf dem Berge zugebracht habe, sondern ואתנפל לפני ד' וגו', er habe vierzig Tage fastend und betend vor Gott zugebracht. Wir glauben daher,

5. Da sagte Gott zu Moſche: Sage es Jisrael's Söhnen: ihr seid ein hartnäckiges Volk, in einem Augenblick, den ich in deiner Mitte weiterzöge, würde ich dich verderben. Und nun, lasse deinen Schmuck ferner von dir ab, ich will erkennen was ich dir zu thun habe.
6. So entkleideten sich Jisrael's Söhne selbst ihres Schmuckes vom Berge Choreb.
7. Und Moſche sollte das Zelt nehmen und es sich außerhalb des Lagers, fern vom Lager aufspannen, und es Zusammenkunft-Bestimmungszelt nennen; es sollte Jeder, der Gott suchte,

5. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֱמֹר
אֶל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אַתֶּם עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף
רֶגַע אֶחָד אֶעֱלֶה בְקִרְבְּךָ וְכִלִּיתִיךָ
וְעַתָּה הוֹרֵד עֶדְיְךָ מֵעָלֶיךָ וְאֵדְעָה
מָה אֶעֱשֶׂה־לָּךְ׃
6. וַיִּתְנַצְּלוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־
עֶדְיָם מֵהַר חוֹרֵב׃
7. וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת־הָאֹהֶל וְנָטָה־
לוֹ ׀ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן־הַמַּחֲנֶה
וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל־מְבַקֵּשׁ

V. 5. ויאמר im Gegensatz zu וידבר V. 1.: erläuternd, zu Herzen redend. אתם וגו' וכליתיך: daß ich meine Beziehung zu euch und eurem Geschicke wieder auf die Stufe der von Gott geführten בני נח zurücktreten lasse (S. ob. K. 31, V. 34.), bedingt eure eigene Forteristenz. Gottes besondere Beziehung zu Jsrael und Jsrael's besondere Beziehung zu Gott haben ja das doppelte Ziel: Gottes Walten über der Menschen Geschicke und Gottes Gesetz für der Menschen That an die Menschheit zu offenbaren. Beides gehört wesentlich zusammen. Soll Jsrael's Geschick Gottes Walten offenbaren, so muß sein Leben ein Spiegel des göttlichen Gesetzes für die Menschenthat sein. Eine besondere Gottesführung eines sündenvollen Volkes würde das Sündhafte als Gottes Willen verkünden und den diametralen Gegensatz zu dem mit Jsrael's Erwählung beabsichtigten Zweck bewirken. Das Volk, das als „Gottesvolk" dastehen soll, muß als Muster des Gehorsams gegen Gottes Gesetz dastehen. Jede seiner Abweichungen vom Gottesgesetze wird durch den Namen, den es trägt, zu dem todeswürdigen Verbrechen des חלול השם, der Heiligsprechung des sittlich Schlechten im Namen Gottes, und die Rettung der Erkenntniß des göttlichen Sittengesetzes im Kreise der Menschen fordert züchtigende Rüge von Verirrungen des Gottesvolkes, die in Mitte anderer Völker ungerügt hervortreten. Es ist dies die faktische Anwendung des Prinzips, das einen Schlüssel zu Jsrael's Geschichte bietet, und das sich in dem בקרבי אקדש (3. B. M. 10, 3.) hinsichtlich aller den Stempel besonderer Gottesnähe tragenden Menschen ausspricht, und als Schlüssel der Geschichte Jsrael's in dem Prophetenworte gegeben ist: רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקד עליכם את כל עונתיכם (Amos 3, 2.). — ועתה הורד וגו': siehe V. 4.

V. 6. ויתנצלו. Siehe V. 4.

V. 7. ומשה יקח kann wohl schwerlich wie das יקימו V. 8. ירד V. 9. u. f. als erzählendes Futurum gefaßt werden. Ein solches Futurum historicum steht nur bei sich dauernd wiederholenden Vorgängen. Das Aufbrechen des Zeltes geschah ja aber nur Einmal.

4. Da das Volk dieses böse Wort hörte, versenkten sie sich in Trauer, und es legte Niemand seinen Schmuck an.

4. וַיִּשְׁמַע הָעָם אֶת־הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה וַיִּתְאַבָּלוּ וְלֹא־שָׁתוּ אִישׁ עֶדְיוֹ עָלָיו׃

Prüfung, die sie am Horeb bestehen sollten, aber nicht bestanden haben. Darum müssen sie aus der Adler-Schwingen-Höhe unmittelbarer Gottesführung wieder in die Erdenniedere des gewöhnlichen physischen Daseins gebracht werden. פן אכלך וגו׳ siehe V. 5.

V. 4. Daß dem Volke der mühe- und kampflose Eintritt in ein Land des Ueberflusses aus der Oede der Wüste ein „böses" Wort war, weil ihm dabei zugleich der Verlust der geistigen Gottes-Nähe und die Einbuße seines Gott offenbarenden Weltenganges angekündigt war, das zeigt denn doch die geistige und sittliche Höhe dieses Volkes trotz seiner Verirrung, das zeigt denn doch welches Gefühl und welches Bewußtsein ihrer geistigen Bestimmung ihnen innewohnte, und die tiefe Trauer, in die es dieses Wort versenkte, zeigt, wie ihnen keine in Aussicht gestellte materielle Fülle Trost und Ersatz zu bieten vermochte, und war der erste, bedeutende Schritt zu ihrer Wiedererhebung.

ולא שתו איש עדיו עליו. Es ist nicht gesagt, was das für ein Schmuck gewesen. Daß es ein conkreter, an- und abzulegender Schmuck gewesen, ist aus dem Zusammenhange klar. Versteht man das מהר חרב im V. 6. dahin, daß sie diesen Schmuck am Horeb erhalten hatten, so muß an einen besonderen Schmuck, und nicht an einen Schmuck im Allgemeinen gedacht sein. Wir wagen eine Vermuthung. Es gibt nur Ein Objekt, das uns als jüdischer Nationalschmuck bezeichnet ist. Es heißt טוטפות: Stirnzierde (2.B.M. 13, 16.), פאר: Schmuck ohne Weiteres (Jechesk. 24, 17.) und wird auch als Zeichen der Trauer abgelegt. Sollte hier nicht an diesen einzigen jüdischen Nationalschmuck gedacht werden können? Sie erhielten תפלין sofort beim Auszuge aus Mizrajim. קדש und והיה כי יביאך sagte jedem jüdischen Manne seine Gott heilige Bestimmung, weihte Mannes-Arm und Mannes-Haupt dieser Gott heiligen Bestimmung, schmückte Mannes-Arm und Mannes-Haupt mit dem Zeichen und dem Diadem dieser Bestimmung — einer Bestimmung, die am Horeb erst ihren ausführlichen Inhalt erhalten sollte — und eben am Horeb wurde ihnen das Bewußtsein, wie sie der ihnen mit dem Auszuge aus Mizrajim ertheilten Bestimmung nicht gewachsen: ist etwas natürlicher als das Gefühl, das sie in tiefem Schmerze über diese geistige und sittliche Unreife — die תפלין nicht anliegen ließ? Das מֵהר חרב hieße dann: vom Berge Horeb an, oder causal: in Veranlassung des Berges Horeb, wie אנכי ד׳ אלדיך מארץ מצרים (Hosea 12, 10.). Der Horeb, der ihrer Bestimmung erst die rechte Bedeutung geben sollte, beraubte sie dieser Bestimmung! — Dann erklärte sich auch das sonst Auffallende, sowohl das im V. 5. von Gott ausgesprochene הורד וגו׳ nachdem sie den Schmuck bereits abgelassen, sowie der im V. 6. wiederholte Bericht, daß sie ihn abgelegt: ויתנצלו. War dieser Schmuck nämlich ein gebotener: תפלין, so bedurfte es noch erst der Billigung, daß sie ihn fortan ablassen mögen, und es ist dann die Wiederholung nicht überflüssig, daß sie jedoch denselben bereits freiwillig, im Gefühle der Unwürdigkeit abgelassen hatten. Denn eben diese freiwillige Entkleidung gab derselben als Ausdruck der Selbsterkenntniß ihren Werth.

לג 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵךְ
עֲלֵה מִזֶּה אַתָּה וְהָעָם אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ
מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר
נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב
לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתְּנֶנָּה׃
2. וְשָׁלַחְתִּי לְפָנֶיךָ מַלְאָךְ וְגֵרַשְׁתִּי
אֶת־הַכְּנַעֲנִי הָאֱמֹרִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי
הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי׃
3. אֶל־אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ כִּי
לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ כִּי עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף
אַתָּה פֶּן־אֲכֶלְךָ בַּדָּרֶךְ׃

Kap. 33. V. 1. Gott sprach zu Mosche: Gehe, ziehe hinauf von hier, du und das Volk, das du aus Mizrajim heraufgeführt, zu dem Lande hin, das ich Abraham, Jizchak und Jaakob also zugeschworen: deiner Nachkommenschaft werde ich es geben;

2. — ich werde einen Engel vor dich her senden und den Kenaani, den Emori, den Chitti und den Perisi, den Chiwi und den Jebußi vertreiben —

3. zu einem Lande hin, das von Milch und Honig fließt; denn ich werde nicht in deiner Mitte weiter ziehen, weil du ein hartnäckiges Volk bist; ich würde dich auf dem Wege verderben.

---

gewesen. Da deren Betheiligung offenkundig war, so zeigte deren plötzliches, sich als Gottes-Finger ankündigendes Sterben die richtend den Volkskörper heilende Liebesnähe Gottes.

Kap. 33. V. 1. Das oben V. 34. als Entgegnung auf Moses' Bitte Angedeutete wird hier nun in besonderem Ausspruch näher ausgeführt. — העם אשר העלית, noch immer im Sinne der Volksverirrung, und hier noch um so mehr, da fortan die unmittelbare Führung Gottes hinter die durch seinen „Boten" vermittelte zurücktreten soll.

V. 2. Das ושלחתי ist weitere Ausführung des: הנה מלאכי ילך לפניך. Es sagt vielleicht: ich werde ein Verhängniß vor dich hersenden, so daß du das Land schon verlassen findest.

V. 3. V. 2. ist Parenthese, und V. 3. setzt die in V. 1. begonnenen Gedanken fort. Es beginnt aber ein selbstständiger Satz mit אל ארץ זבת וגו', und das: כי לא אעלה וגו' ist hiervon und nicht von: ושלחתי מלאך das Motiv. Nach Siporno: Ihr müßt hinein in ein auf natürlichem Wege Nahrung gewährendes Land; denn hier in der Wüste könntet ihr nur durch die besondere göttliche Wundermacht gespeist werden, für deren Führung ihr euch noch unreif erwiesen, und deren Nähe ihr nicht ertruget. Die Wanderung in der Wüste bedingt die völlige Hingebung an Gott, bedingt das Bewußtsein, der Mensch habe nur an die Erfüllung seiner Pflicht zu denken und alles Uebrige Gott anheim zu stellen, bedingt das Bewußtsein, daß eben diese Pflichterfüllung, die Verwirklichung seines Gesetzes, das einzige, aber auch das ewige und unmittelbare Band ist, das den Menschen mit Gott verknüpft und ihn hoch über alle Voraussetzungen physischer Bedingungen auf den Adlerschwingen der unmittelbaren göttlichen Führungen emporträgt. Nichts in der Wüste zu vermissen, weil uns Gott gewiß ist, wenn wir sein Gesetz bei uns haben, das war ja die

Am Tage aber, wo Ich gedenke, werde ich ihrer Sünde über sie gedenken.

35. Da traf Gott mit plötzlichem Tode das Volk, weil sie das Kalb gemacht hatten, welches Aharon gemacht hatte.

לְפָנֶיךָ וּבְיוֹם פָּקְדִי וּפָקַדְתִּי עֲלֵהֶם חַטָּאתָם׃

35. וַיִּגֹּף יְהוָה אֶת־הָעָם עַל אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת־הָעֵגֶל אֲשֶׁר עָשָׂה אַהֲרֹן׃ ס

---

die erst auf dem Wege prüfungsvoller Verhängnisse zur Erhebung des Volks über seine Verirrung, somit zur Sühne führen soll. Eine völlige Verzeihung, d. h. eine nichtgeschehen machende Aufhebung (נשא) der Sünde, würde den beabsichtigten Eintritt der durch das Gesetz und sein Heiligthum bedingten unmittelbaren, sich in der freien, der physischen Weltordnung überhebenden Führung bekundenden Gegenwart Gottes, würde die Verwirklichung des: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, die Verwirklichung des: ושכנתי בתוך בני ישרא׳ והייתי להם לאלקי׳ וידעו כי אני ד׳ אלקיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם (K. 29, 45, 46.) bedeuten. Diese unmittelbare Gottesnähe setzt eine reinere Stufe des Volkssinnes und des Volkslebens voraus, die für jetzt das Volk eingebüßt. Für jetzt ist dem Volke seine Weiterexistenz und die Gewinnung nationaler Selbstständigkeit auf dem ihm verheißenen eigenen Boden gewährt. Führe sie dorthin, הנה מלאכי ילך לפניך. Welche Art der Gottesführung damit zugesichert worden, erkennen wir aus Abraham's Worten an Elieser 1. B. M. 24, 7.: ד׳ אלדי השמים וגו׳ הוא ישלח מלאכו לפניך וגו׳. Es ist die unsichtbar fürsorgende Gotteswaltung, die die Verhältnisse für die Erreichung der Menschenzwecke günstig gestaltet, in welcher die die Zwecke des Menschen fördernden Umstände Gottes „Boten" sind. Es ist die Stufe der Gottesführungen, deren sich die Väter erfreuten, in deren Lebenserfahrungen die Waltungen, die der Name ה׳ ausdrückt, nicht sichtbar hervorgetreten, ושמי ד׳ לא נודעתי להם (Siehe Kap. 6, 3.). Es war dies aber nicht diejenige Führung, die mit dem Eintritt Jsrael's als Gottesvolk aus Mizrajim zur Offenbarung Gottes und des durch Gott emporgehobenen Menschendaseins beginnen sollte (siehe das.). וביום פקדי: der Gegensatz, die unmittelbare Leitung, ist hier durch: פקד ausgedrückt, das ja auch das Stichwort für die mit der Erlösung aus Mizrajim begonnene Waltung bildet: פקד יפקד א׳ אתכם, und das im Leben der Väter nur einmal bei der der unfruchtbaren neunzigjährigen Sara verliehenen Mutterfähigkeit vorkommt, וד׳ פקד את שרה. Hier heißt es: wenn ich, und so oft ich für jetzt einmal wieder unmittelbar ihre Zukunft gestaltend einschreite, kann ich nur Das über sie verhängen, was zunächst ihre Erhebung aus der Verirrung fördert. Für jetzt kann meine unmittelbare Liebesnähe nur züchtigend sich offenbaren. So gleich im folgenden Vers.

V. 35. נגף: der tödtende Stoß, verwandt mit נקב, der Stich, ist Ausdruck für מגפה, das plötzliche Sterben. Es ist die höhere Potenz von נגע, eigentlich ja Berühren, den Ausdruck für von Gott gesandte Plagen. — אשר עשו וגו׳, siehe zu V. 1. Es starben nach Joma 66, b. Diejenigen, deren Betheiligung offenkundig, aber entweder durch mangelnde Warnung, oder durch beschränkte Qualität des Verbrechens, עדים בלא התראה, oder נשק וגפף, für die durch die Leviten zu vollziehende menschliche Gerichtsbarkeit nicht reif

33. Da sprach Gott zu Mosche: Wer mir gesündigt hat, den lösche ich aus meinem Buche aus!

34. Und nun, gehe, führe das Volk dorthin, wohin ich dir gesagt habe; siehe mein Engel wird vor dir hergehen.

33. וַיֹּ֥אמֶר יְהוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֑ה מִ֚י אֲשֶׁ֣ר חָֽטָא־לִ֔י אֶמְחֶ֖נּוּ מִסִּפְרִֽי׃

34. וְעַתָּ֞ה לֵ֣ךְ ׀ נְחֵ֣ה אֶת־הָעָ֗ם אֶ֤ל אֲשֶׁר־דִּבַּ֨רְתִּי֙ לָ֔ךְ הִנֵּ֥ה מַלְאָכִ֖י יֵלֵ֣ךְ

ספרך כלם יכתבו ימים יצרו ולא (ק׳ ולו) אחד בהם: „mein ungeformtes Wesen schauten deine Augen schon, und in dein Buch werden alle die zur Bildung bestimmten Tage verzeichnet, selbst wenn noch keiner von ihnen wirkliches Dasein hat," oder, nach dem קרי, wo dann sich das לו auf גלמי bezieht: „mein ungeformtes Wesen schauten deine Augen schon, und als in dein Buch sie alle, die zur Bildung bestimmten Tage verzeichnet wurden, war auch ihm Einer von ihnen bestimmt." Ps. 69, 29.: ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו, „mögen sie aus dem Buche der Lebendigen gelöscht und mit Gerechten nicht nieder geschrieben werden." Oder die damit verwandten Stellen: Ps. 56, 9. נדי ספרתה אתה שימה דמעתי בנאדך הלא בספרתך: „mein Wanken hast du gebucht, gönne auch meiner Thräne einen Platz in deinem Schlauche, steht sie nicht auch in deiner Buchung?" Maleachi 3, 16.: אז נדברו יראי ד׳ איש אל רעהו ויקשב ד׳ וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ד׳ ולחשבי שמו וגו׳: „da besprachen sich Gottesfürchtige Einer mit dem Andern und es horchte Gott hin und hörte, und es schrieb sich ein Buch des Gedächtnisses vor Ihm für Gottesfürchtige und Denker seines Namens. Und die bleiben mein, sprach Gott, für den Tag, da ich einen Kern bilde, und ich sorge schonend für sie, wie ein Mann, der für seinen Sohn, der ihm dient, schonend sorgt." Nach diesen sprachlichen Erscheinungen glauben wir sagen zu dürfen: wenn Alles, was ist, von Gottes „Wort" sein Dasein hat, und Alles, was wird, auf Gottes „Wort" geschieht, so können alle diese Schöpfungen und Waltungen zusammen als der Inhalt eines Gottes-„Buches" begriffen werden. Es kann der ganze Welten-Plan, den Gott durch die Welt-Geschichte realisirt, als das „Buch" bezeichnet werden, das Gott im vorhinein geschrieben hat, und dessen Inhalt er durch seine Waltungen im Laufe der Zeit verwirklicht. In dieses „Buch" sind dann alle die Männer verzeichnet, deren Gott sich als Werkzeug zur Ausführung seines Planes bedient, in diesem Buche findet aber auch Jeder seine Stelle, der mit dem beschränkten Maaß seines Daseins und seiner Kraft in dem beschränkten Kreis seines Einzellebens treu dem Dienste seines Gottes, das ist ja eben der Realisirung seines Willens, lebt. In diesem Buche ist jede reine Thräne und jede reine That, ja, wie Maleachi lehrt, jeder reine Gedanke unverloren. In diesem Buche hat Dasein und Wirken eines Moses sicherlich nicht die letzte Stelle. „Lösche mich aus dem Buche, das du geschrieben", heißt danach nichts anders, als: tilge mich aus aus der Zahl der dir bedeutsamen Existenzen, enthebe mich meiner Zukunft, die du mir in deinem Weltenplane zugedacht.

V. 34. Dieses ועתה steht dem ועתה Moses' gegenüber. Du kennst nur eine Zukunft, wenn die Verirrung des Volkes als völlig nicht geschehen „aufgehoben" würde. Du hast eine Zukunft anzutreten auf Grund der noch nicht gesühnten Verirrung, eine Zukunft,

גְּדֹלָה וְעַתָּה אֶעֱלֶה אֶל־יְהֹוָה אוּלַי אֲכַפְּרָה בְּעַד חַטַּאתְכֶם׃

will ich zu Gott hinangehen, vielleicht vermag ich Sühne für eure Sünde zu erwirken.

31. וַיָּשָׁב מֹשֶׁה אֶל־יְהֹוָה וַיֹּאמַר אָנָּא חָטָא הָעָם הַזֶּה חֲטָאָה גְדֹלָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם אֱלֹהֵי זָהָב׃

31. Da kehrte Mosche zu Gott zurück und sprach: O, doch! Es hat dieses Volk eine große Versündigung begangen indem sie sich Götter aus Gold gemacht.

32. וְעַתָּה אִם־תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם־אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ׃

32. Und nun, wenn du ihre Sünde verzeihen möchtest — wenn aber nicht, so lösche mich doch aus aus deinem Buche, das du geschrieben.

Moses nunmehr auch seinen Fortbestand, oder vielmehr seine Wiedereinsetzung als Gottes Volk, d. i. als Träger seines Gesetzes und als Denkmal seines Waltens zu erringen. Er sprach daher zum Volke: Obgleich gestern die Schuldigsten gerichtet worden, so lasten doch noch die Folgen eurer großen Versündigung auf euch, und ihr habt Alle an dieser Versündigung Antheil, Alle, die sie mit größerer oder geringerer Betheiligung verübt, die sie gebilligt, oder auch nur schweigend und unthätig geduldet. אולי אכפרה בעד חטאתכם. Wir haben schon wiederholt auf den Begriff der כפרה als der Schutzgewährung vor den Folgen der Sünde und ebenso darauf hingewiesen, daß das Objekt sowohl die Person, als die Sünde sein kann (Siehe zu 1. B. M. 6, 14.). כפר, ja eigentlich: decken, deckt die Person gegen die Wirkung der Sünde, oder die Sünde, daß sie auf die Person nicht wirke. Ebenso wie es nun mit בעד in Beziehung auf die Person construirt wird: וכפר בעדו ובעד ביתו (3. B. M. 16, 6.), so ist es hier mit בעד in Bezug auf die Sünde construirt. בעד ist aber der ganz specielle Ausdruck für das Verhältniß des Schützens, Schließens: ויסגר ד' בעדו (1. B. M. 7, 16.) שכת בעדו (Job 1, 10.), und fließt bei כפר unmittelbar aus dessen eigentlicher Bedeutung: Decken, Schützen. בעד־ כפר שוך סגר heißt buchstäblich: Sperre, Zaun, Decke, setzen in den Raum, der zu Etwas führt. Der Optativ אכפרה mit אולי heißt wohl: vielleicht erreiche ich כפרה, wie ich es wünsche.

V. 32. ועתה אם תשא חטאתם, es fehlt der Nachsatz, der aber schon im: ועתה angedeutet sein dürfte. ועתה richtet doch die Erwägung auf die nunmehr zu erwartende Zeit. Diese nunmehr zu erwartende Zeit, Alles, was nun ferner kommen könnte, die ganze Zukunft in ihrer ganzen Allgemeinheit kann sich Moses nur denken, ist für Moses nur da, wenn Gott Verzeihung dem Volke gewährt. Ohne diese Verzeihung gibt es für ihn keine Zukunft mehr, ist sein Dasein und seine Sendung zu Ende, gibt es für ihn kein עתה weiter. Daher denn auch der Gegensatz: ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת. Es kann sich nicht wohl dies ספרך auf das ספר der תורה beziehen, selbst wenn man das Präteritum auf den bereits als ספר הברית (K. 24, 7.) geschriebenen Theil beziehen wollte. Es fände doch damit derselbe Ausdruck im folgenden V. מי אשר חטא לי אמחנו מספרי seine Erklärung nicht. Denn deren Namen findet doch im ganzen Bereiche der תורה ohnehin keine specielle Erwähnung. Vergleichen wir die Stellen: Ps. 139, 16.: גלמי ראו עיניך ועל

אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שִׂימוּ אִישׁ־חַרְבּוֹ עַל־
יְרֵכוֹ עִבְרוּ וָשׁוּבוּ מִשַּׁעַר לָשַׁעַר
בַּמַּחֲנֶה וְהִרְגוּ אִישׁ־אֶת־אָחִיו וְאִישׁ
אֶת־רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־קְרֹבוֹ׃
28. וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי־לֵוִי כִּדְבַר מֹשֶׁה
וַיִּפֹּל מִן־הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא כִּשְׁלֹשֶׁת
אַלְפֵי אִישׁ׃
29. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מִלְאוּ יֶדְכֶם הַיּוֹם
לַיהוָה כִּי אִישׁ בִּבְנוֹ וּבְאָחִיו וְלָתֵת
עֲלֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה׃
30. וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה
אֶל־הָעָם אַתֶּם חֲטָאתֶם חֲטָאָה

Leget Jeder sein Schwert an seine Hüfte, und durchzieht hin und zurück, von Thor zu Thor im Lager, und richtet hin, Jeder seinen Bruder, Jeder seinen Freund, Jeder seinen Verwandten!

28. Die Söhne Lewi's thaten nach Mosche's Wort, und es fielen von dem Volke an diesem Tage an dreitausend Mann.

29. Da sprach Mosche: Bevollmächtigt euch selber heute für Gott, — denn Jeder bleibe wider seinen Sohn und wider seinen Bruder, — und über euch heute Segen zu geben.

30. Es war am andern Tage, da sprach Mosche zum Volke: Ihr habt eine große Versündigung begangen; und nun

---

verschuldet (V. 10.) und es hatte Gott selbst Moses' Einschreiten zur Rettung des Ganzen geweckt und gebilligt (10—19. siehe das.).

V. 29. Nachdem sie die Gesetz rettende That vollbracht hatten, sprach Moses zu ihnen: „Bleibet, was ihr heute begonnen!" Setzet euch selber ein zu „Eiferern" und Vertretern des göttlichen Gesetzes. Keiner besondern Bestellung, keiner besondern Berufung bedürft ihr dazu. Wo das Gesetz im Volke gehöhnt wird, da ist Jeder zum Vertreter und Retter des Gesetzes berufen, die Pflicht und die Verantwortlichkeit, die auf Jedem ruht, stellt ihm den Bestellungsbrief aus, und je weniger Amt und Bestallung sein Thun zu amtlichem Thun stempelt, um so bedeutsamer und wirksamer ist seine rettende That, um so tiefer sagt sie Jedem, welcher Geist in Allen lebendig sein sollte. — כי איש בבנו ובאחיו. Es kann aber nur der für das Gesetz gegen die Gesammtheit auftreten, der das Gesetz gegen seine nächsten Angehörigen vertritt. Nur das, was er seinem Kinde und Verwandten nicht hingehen läßt, kann er gegen Andere vertreten. Das: כי איש וגו' ist Parenthese: dadurch, daß ihr die Eigenen nicht schont, habt ihr das öffentliche Auftreten nicht zu scheuen. Das ולתת וגו' ist Fortsetzung des מלאו וגו': Nicht die Berufung habt ihr von Gott zu erwarten, wohl aber den Segen, den Beistand und die heilbringenden Folgen des Einstehens für Gott, das ihr von Innen heraus übet.

V. 30. Durch die Hinrichtung der Schuldigsten — (es waren, nach Joma 66, b. die das Verbrechen בעדים והתראה, vor Zeugen nach förmlicher Warnung verübt, oder diejenigen, die זבח וקטר, die mindestens wirklich dem Götterkalb Opfer dargebracht, sich nicht bloß durch sonstige Huldigung betheiligt hatten) — war die Autorität des Gesetzes wieder aufgerichtet, und damit der Fortbestand des Volkes als Volk gerettet. Allein es galt

26. und da stellte sich Mosche in das Thor des Lagers und sprach: Wer Gottes ist, zu mir! Da sammelten sich zu ihm alle Söhne Lewi's.

27. Zu ihnen sprach er: So hat Gott, der Gott Jisraels, gesprochen:

26. וַיַּעֲמֹד מֹשֶׁה בְּשַׁעַר הַמַּחֲנֶה
וַיֹּאמֶר מִי לַיהֹוָה אֵלָי וַיֵּאָסְפוּ אֵלָיו
כָּל־בְּנֵי לֵוִי׃

27. וַיֹּאמֶר לָהֶם כֹּה־אָמַר יְהֹוָה

---

und unter diesen קמים ließ Aaron das Volk לשמצה werden. שמצה wird gewöhnlich als Schmach, Hohn begriffen. Die Wurzel שמץ kommt hier und nur noch zweimal in Job vor: ותקח אזני שמץ מנהו (4, 12.) ומה שמץ דבר נשמע בו (26, 14.). In beiden Stellen liegt aber kein Gedanke ferner, als der einer Schmähung oder Höhnung. Offenbar drückt שמץ in beiden Stellen die nur leise Spur eines wirklichen Daseins aus. Im ersten Satze will Elifas eine Offenbarung schildern, die ihm im nächtlichen Gesichte geworden: mir, sagt er, stahl ein Wort sich zu, mein Ohr hat davon eine Spur festgehalten. Der zweite Satz schließt eine prächtige Schilderung der Größe Gottes in der Natur mit den Worten: siehe, das sind doch nur ein Theil seiner Wege, und welch' ein Geringes von der Wirklichkeit ist damit zum Verständniß gebracht, den Donner seiner Allmacht, wer wagt den zu begreifen! Selbst im Munde der Weisen, die das Wort häufig in Zusammenhang mit פסול gebrauchen: שמץ פסול, liegt doch der Begriff Makel nicht im שמץ, sondern in פסול. שמץ bezeichnet ja vielmehr, daß das Dasein des Makels nicht gewiß, sondern dazu nur eine Vermuthung da ist, und diese Abschwächung des Daseins liegt in שמץ. So selbst Aboda sara 30, b.: שמצא דשמצא סם, wo חמרא משום שמצא שיכרא משום שמצא דשמצא im Sinne des gewöhnlichen גזרה לגזרה steht. In חמרא selbst liegt nur eine Vermuthung von י"ן נסך, und in שכרא nur die Vermuthung, daß es zu חמרא führen könnte. Der Zusammenhang weist somit überall der Wurzel שמץ die Bedeutung eines Mittelzustandes zwischen Sein und Nichtsein, somit den Begriff schwankender Unselbstständigkeit zu. Sehen wir uns nach der Lautverwandtschaft um, so haben wir chald. שמש: als Mittel zu Etwas dienen, daher השתמש, sich einer Sache bedienen, und hebr. שמש: der große lichtanzündende Gottes-Küster im großen Welten-Dom: die Sonne. Was שמש naturgemäß und zwanglos ausdrückt, das würde שמץ, dem ץ-Laut gemäß, gewaltthätig und erzwungen bedeuten und sittlich: willenlos dem Willen Anderer verfallen sein, physisch: die völlige Unselbstständigkeit des Seins bezeichnen, und weist somit die Lautverwandtschaft ganz auf denselben Begriff hin, den der Zusammenhang lehrt. Wir glauben daher nicht irre zu gehen, indem wir in שמצה בקמיהם die völlige Unselbstständigkeit, Willenlosigkeit, das völlige Preisgegebensein an die Einflüsse der steten Gesetzesfeinde in ihrer Mitte erblicken. Die Majorität war zur moralischen Minorität geworden.

V. 26. Das Nächste, was Noth that, war somit, dem Gesetze wieder aus der Mitte des Volkes heraus Achtung und Vertreter zu schaffen, den קמים, der gesetzesfeindlichen Minorität, eine gesetzestreue, ja für die Herrschaft des Gesetzes eintretende und einstehende Minorität gegenüber zu stellen, und das wurden die Leviten.

V. 27. כה אמר ד' וגו': sie waren gewarnt: זובח לאלהים יחרם (Kap. 22, 19.), es war über Alle der Untergang verhängt, den sie durch direkte und indirekte Betheiligung

25. וַיַּרְא מֹשֶׁה אֶת־הָעָם כִּי פָרֻעַ הוּא כִּי־פְרָעֹה אַהֲרֹן לְשִׁמְצָה בְּקָמֵיהֶם׃

25. Da sah Mosche das Volk, daß es zügellos war, daß Aharon es seiner sittlichen Schwäche ungezügelt überlassen hatte bis zur völligen Unselbstständigkeit in Mitten ihrer Gesetzempörer,

---

ויאמרו לי des wirklichen Vorgangs mit Aaron's mildem Bericht: אליו קום עשה לנו וגו' עשה לנו וגו'! —) habe ihr Gold in's Feuer geworfen (— um es zu schmelzen, von seiner weitern langwierigen Arbeit sagt er Nichts —) und auf diese Weise, durch meine nachgiebige Schwäche, ויצא העגל הזה, ist dies Kalb entstanden.

V. 25. Aus diesem Berichte erkannte Moses, daß die Stimme der Wahrheit und der Pflicht vollkommen aus dem Volke gewichen, es: פרוע (ja verwandt mit: פרא, פרח, ברח u. s. w.) fessellos, der Controle der Gesetzlichkeit und des Gewissens vollkommen bar geworden war; daß es aber zu dieser Zügellosigkeit nur gekommen, weil Aaron diese Stimme der Wahrheit und der Pflicht nicht mit männlicher Energie in ihrer Mitte zur Geltung gebracht, die Wahrheit und die Pflicht, die das controlirende Band ihres Wollens und Thuns sein sollten, ihnen gegenüber gar nicht vertreten, vielmehr das Volk völlig sich selbst überlassen hatte. Dieses „Sich-selbst" des Volkes wird aber hier wieder in seiner sittlichen Schwäche: פרעה, nicht: פרעו gezeichnet. Während nemlich auf der Seite des Gesetzes jede Vertretung fehlte, war auf der andern Seite ein mächtiger Faktor thätig, der das sich selbst überlassene Volk widerstandlos zu sich hinüberzog, und das waren: קמיהם. קמים sind nemlich überall: die sich gegen eine Macht auflehnen und zu deren Vernichtung sich erheben. So gegen David's Königswahl (Ps. 18, 40. u. 49.), gegen Jsrael's Machtgröße (5. B. M. 28, 7.), gegen Jirmija's Propheteneinfluß (Klagel. 3, 62.), gegen Gott (2. B. M. 15, 7. Ps. 74, 23. Jirmija 51, 1., wo Babel „das Herz, d. i. der Mittelpunkt der Gottesempörer" לב קמי genannt wird). Nun war ja Jsrael schwerlich zur Zeit eine zu fürchtende Macht, deren Feinde קמים zu nennen gewesen wären. Wir glauben daher unter קמיהם so viel als: קמים אשר בתוכם, d. i. die in ihrer Mitte sich befindenden Empörer gegen Gott und sein Gesetz, verstehen zu dürfen. Es gab eine Minorität unter ihnen, vielleicht der ganze Troß des mit aus Egypten gezogenen ערב רב, des אספסוף אשר בקרבו (4. B. M. 11, 4.), die nur schwer das Joch des Gesetzes trugen, die in jeder Anforderung des Gesetzes einen Eingriff in ihre persönliche Freiheit erblickten, denen die heidnische Ungebundenheit lieber, und die immer קמים, immer sich gegen Gott und sein Gesetz empörten und immer bereit waren, gegen Gott und sein Gesetz aufzustehen. So lange der Geist des Gesetzes seine Vertreter hatte und der Geist der Gesetzlichkeit die Majorität des Volkes an das Gesetz band, wagten diese nicht hervorzutreten, war wenigstens ihr Einfluß durch die von den Gesetzesvertretern im Volke genährte Huldigung des Gesetzes paralysirt. Allein wenn der Moses fehlt, Aaron mehr als schweigt, und das sich selbst überlassene Volk durch die Umstände in einem von Gott und seinem Gesetze fernab führenden Wahn befangen ist, da haben diese קמים, diese Feinde der göttlichen Gesetzesmacht, leichtes Spiel, das haltlose Volk in seiner sittlichen Schwäche zu sich herüberzuziehen,

21. Nun sprach Mosche zu Aharon: Was hat dir dieses Volk gethan, daß du über dasselbe eine große Sünde hast kommen lassen?

21. וַיֹּ֤אמֶר מֹשֶׁה֙ אֶֽל־אַהֲרֹ֔ן מֶֽה־עָשָׂ֥ה לְךָ֖ הָעָ֣ם הַזֶּ֑ה כִּֽי־הֵבֵ֥אתָ עָלָ֖יו חֲטָאָ֥ה גְדֹלָֽה׃

22. Aharon erwiederte: Erglühe der Zorn meines Herrn nicht! Du kennst das Volk wenn es in Bösem ist.

22. וַיֹּ֣אמֶר אַהֲרֹ֔ן אַל־יִ֥חַר אַ֖ף אֲדֹנִ֑י אַתָּה֙ יָדַ֣עְתָּ אֶת־הָעָ֔ם כִּ֥י בְרָ֖ע הֽוּא׃

23. Sie sagten mir: mache uns Gottheiten, die vor uns hergehen sollen; denn dieser Mann Mosche, der uns aus dem Lande Mizrajim heraufgeführt, wir wissen nicht was ihm geworden.

23. וַיֹּ֣אמְרוּ לִ֔י עֲשֵׂה־לָ֣נוּ אֱלֹהִ֔ים אֲשֶׁ֥ר יֵלְכ֖וּ לְפָנֵ֑ינוּ כִּי־זֶ֣ה ׀ מֹשֶׁ֣ה הָאִ֗ישׁ אֲשֶׁ֤ר הֶֽעֱלָ֙נוּ֙ מֵאֶ֣רֶץ מִצְרַ֔יִם לֹ֥א יָדַ֖עְנוּ מֶה־הָ֥יָה לֽוֹ׃

24. Da ich ihnen sagte: wer hat Gold, hatten sie sich dessen schon entledigt und gaben es mir; ich warf es in's Feuer, und so kam dieses Kalb heraus.

24. וָאֹמַ֤ר לָהֶם֙ לְמִ֣י זָהָ֔ב הִתְפָּרָ֖קוּ וַיִּתְּנוּ־לִ֑י וָאַשְׁלִכֵ֣הוּ בָאֵ֔שׁ וַיֵּצֵ֖א הָעֵ֥גֶל הַזֶּֽה׃

V. 21. Der Richtigkeitsbeweis des Vergötterten durch dessen konkrete Vernichtung war das Erste und Dringendste. Es war damit der Weg zur wieder zu gewinnenden Besinnung angebahnt. Nun erst wendet Moses sich zu Aaron. Der Mangel alles Widerstandes bei seinem Verfahren mit dem Götterkalbe hatte gezeigt, was Energie vermag, und um so eindringender war nunmehr die Frage an Aaron: welche Gewalt hat denn das Volk gegen dich gebraucht, daß du es in seiner Verirrung gewähren lassen mußtest? הבאת kann nicht heißen: du hast über es die Sünde gebracht, das setzte eine positive Thätigkeit Aaron's bei Verübung des Verbrechens voraus, und davon wußte ja Moses noch gar nichts. Der הפעיל kann hier nur in der Bedeutung des Geschehenlassens stehen, wie: ולא תותירו ממנו. (K. 12, 10.) ולא תורד שיבתו וגו׳ (Kön. I. 2, 6.).

V. 22–24. Wie groß erscheint Aaron in dieser Antwort! Er sagt Nichts zu seiner Vertheidigung, verschweigt selbst die zur Milderung seiner Schuld geeigneten Umstände, die wir bereits kennen. Nichts von ihrer überwältigenden Massenerscheinung, ויקהל העם על׳, — Nichts von seinem Versuche, die Eitelkeit der Frauen als Verzögerungsmittel zu gebrauchen, Nichts von seiner mühsam die Vollendung hinausschiebenden Ciselirbarbeit, — Nichts von Allem dem. Mit keinem seine Schuld mildernden Grunde will er die Schuld des Volkes vergrößern. Er nimmt fast die ganze Schuld auf sich, klagt sich der energielosesten Schwäche an: „Du kennst das Volk, wenn es im Bösen ist", das ist seine ganze Vertheidigung, du weißt, wie entschieden und heftig es auftritt, wenn es in der Gewalt einer Leidenschaft befangen ist. Darum habe ich gar keinen Widerstand versucht, habe sofort ihrem Verlangen mich gefügt (— man vergleiche das: ויקהל העם על אהרן ויאמרו

ידיו ק׳ מֹשֶׁה וַיַּשְׁלֵךְ מִיָּדָו אֶת־הַלֻּחֹת
וַיְשַׁבֵּר אֹתָם תַּחַת הָהָר׃
20. וַיִּקַּח אֶת־הָעֵגֶל אֲשֶׁר עָשׂוּ
וַיִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ וַיִּטְחַן עַד אֲשֶׁר־דָּק
וַיִּזֶר עַל־פְּנֵי הַמַּיִם וַיַּשְׁקְ אֶת־בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל׃

Zorn, und er warf aus seinen vereinten Händen die Tafeln, und zerschmetterte sie unten am Berge.

20. Er nahm sodann das Kalb, das sie gemacht hatten, verbrannte es im Feuer, zerrieb es bis es ganz fein worden, streuete es auf das Wasser hin, und gab davon Jisrael's Söhnen zu trinken.

---

die Verirrung der Belehrung, der Wahn der Wahrheit weiche, und die Rückkehr zum Bessern sich leicht gestalte. Wenn aber der heidnische Wahn aus dem Gebiete der logischen Verirrung in die praktische Vergiftung der Sitten übergetreten, und die Entfesselung sinnlicher Ausschweifung ihre offene Heiligung am Altare des Irrthums gewonnen, dann klammert sich die Sinnlichkeit an die Wurzel, die ihr so willkommene Nahrung bietet, und so leicht das blos verirrte Volk zu belehren ist, so schwer ist das sittenverderbte zu bessern und so schwer dann auch zu belehren. So lange Moses nur von dem Kalbe und dessen Vergötterung wußte, so lange hoffte er noch dem Gesetze eine reine Stätte im Volke bereiten zu können, und er nahm das Zeugniß des Gesetzes mit hinab. Als er aber das Kalb sah und Tänze um das Kalb, da gewahrte er, wie die heidnische Verirrung bereits ihre gewöhnliche Frucht, die Entfesselung der Sinnlichkeit gezeitigt hatte, da sah er, daß erst wieder ein Volk für dieses Gesetz herzustellen war, ohne Schwanken, mit beiden vereinten Händen — יָדָו, die Pluralität in der Einheit — warf er die Tafeln in Trümmer und sprach damit mit Entschiedenheit die Unwürdigkeit, die Unfähigkeit des gegenwärtigen Volkes für dieses Gesetz aus. תחת ההר ist: unten am Berge, als er die entsittlichende Wirkung der Vergötterung des Kalbes gesehen hatte.

V. 20. Seine erste Handlung war, den Gott des Wahns in seiner vollendeten Nichtigkeit dem Volke zum leibhaften Bewußtsein zu bringen. Er zerstörte das Götterkalb nicht nur, sondern es mußte Jeder im Volke mit seiner eigenen leiblichen Persönlichkeit die gänzliche spurlose Vernichtung seines Gottes vollenden helfen. Das Volk mußte seinen Gott auftrinken. Das, worin sie die Sicherung ihrer leiblichen Zukunft gesetzt hatten, mußte in ihrer Leiblichkeit das rasche Ende seines kurzen Daseins finden. Das, worin ihre leiblich sinnliche Reinheit bereits ihr Grab zu finden begann, mußte in ihrer sinnlichen Leiblichkeit sein Grab finden. Mit solcher Prägnanz lehrt und erzieht ein Moses. Daß aber keine Hand sich regte, ihren Gott aus den Händen des Mannes Moses zu retten, und kein Mund sich weigerte, den Staub seines Gottes zu trinken, das war ein erstes Zeichen der Umkehr, und das war zugleich ein Beweis, wie es einem energievolleren Auftreten vielleicht gelungen wäre, von vorn herein das Volk in seiner Verirrung aufzuhalten.

על פני המים, 5. B. M. 9, 21.: אל הנחל הירד מן ההר, also auf einen vom Berg herabströmenden Bach.

17. Als Jehoschua die Stimme des Volkes in dem Lärm seiner Ausgelassenheit hörte, sprach er zu Mosche: Kriegsstimme ist im Lager!

18. Dieser aber sprach: Nicht eine Stimme die ein Siegen ankündigt, und nicht eine Stimme die ein Erliegen ankündigt, eine Stimme die uns niederschlägt, höre ich.

19. Da war es, als er näher zum Lager gekommen war, und das Kalb und Tänze sah — da erglühte Mosche's

17. וַיִּשְׁמַע יְהוֹשֻׁעַ אֶת־קוֹל הָעָם בְּרֵעֹה וַיֹּאמֶר אֶל־מֹשֶׁה קוֹל מִלְחָמָה בַּמַּחֲנֶה׃

18. וַיֹּאמֶר אֵין קוֹל עֲנוֹת גְּבוּרָה וְאֵין קוֹל עֲנוֹת חֲלוּשָׁה קוֹל עַנּוֹת אָנֹכִי שֹׁמֵעַ׃

19. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר קָרַב אֶל־הַמַּחֲנֶה וַיַּרְא אֶת־הָעֵגֶל וּמְחֹלֹת וַיִּחַר־אַף

---

die beiden Seitenflächen geschrieben gewesen wären. Es wäre dann einmal das Gesetz sofort in zwei Exemplaren und jede Tafel allseitig beschrieben, und damit eben die allseitigste Verbreitung im Volke und die Beseitigung irgend einer ausschließlichen und ausschließenden Stellung eines Moses zum Gesetze von vorn herein durch das Gesetzeszeugniß selbst bezeugt.

V. 17. Aus K. 24, V. 13. 14. ist ersichtlich, daß Moses und Josua sich vom Volke entfernt hatten, und ihrer beider Zurückkunft Aaron und die Aeltesten warten sollten, aus V. 15 ff. aber, daß Moses allein zum Gipfel des Berges hinanging. Daraus ergiebt sich, daß Josua fern vom Volke und von Moses auf dem Berge geblieben war, weshalb nun hier beim Hinabsteigen Moses zuerst Josua traf. — בְּרֵעֹה, רוע, ursprünglich: brechen und davon רע: das sittlich Gebrochene, Schlechte, wird auch zum Ausdruck der nur in wiederholten Absätzen das Ohr sowie das Gemüth treffenden, und dadurch erregenden, erschütternden Stimme, daher תרועה: der laute Lärm und die innere Erschütterung und הריע: eine solche Erschütterung durch solchen Lärm erregen. רֵעַ aber, Substantiv: Lärm. So למה תריעי רֵעַ (Micha 4, 9.). Es steht aber hier רֵעֹה statt רֵעוֹ um das Volk in der sittlichen Schwäche seiner Ausgelassenheit zu zeichnen.

V. 18. קול ענות גבורה' und חלושה: eine Stimme, die Sieg oder Fall verkündet, die durch Siegen oder Erliegen hervorgerufen ist. חלש, חלץ heißt: etwas Festgehaltenes aus seinem Halt ziehen. קול ענות, eine Stimme der Demüthigung, Schwächung, eine Stimme die uns kraftlos macht. Nicht das, was eine solche Stimme hervorruft, sondern diese Stimme selbst und was sich in ihr ausspricht, dasselbe, was im ה׳ des רֵעֹה angedeutet war, die sittliche Ausgelassenheit schlägt uns nieder. Es könnte auch עַנּות, Schwächung und Schändung in geschlechtlicher Beziehung heißen, wie: נשים בציון ענו (Klagel. 5, 11.). Ist es doch eine alte Ueberlieferung, daß die Frauen sich nicht an diesem Abfall betheiligt hatten. Es würde damit dann gesagt sein, daß sie mit Zwang in diese Götzen-Bacchanalien hineingerissen wurden und ihren Widerstand zu büßen hatten.

V. 19. So lange heidnischer Wahn in jeglicher Gestalt nur in Verirrung des Geistes wurzelt und auf das Gebiet des Verstandes beschränkt bleibt, so lange ist zu hoffen, daß

kann חרות, und noch dazu חרות על הלחות, nicht: eingravirt auf die Tafeln bedeuten, das ja nur ein Eingraben an der Oberfläche bezeichnen würde. Vielmehr scheint חרת zu חרט wie מות zu מוט sich zu verhalten und eben die völlige Durchbohrung des Steines auszudrücken. Es würde dann חרות על הלחות eben die besondere, wunderbare Weise der Schrift aussprechen: sie war חרות, durchbohrt, und doch: על הלחות, und doch stellte sie sich auf jeder Seite als von dieser Seite auf die Tafel eingegraben dar. Es konnte sie der Leser von jeder Seite lesen. — Nicht unmöglich jedoch wäre es, daß חרות von חור mit ת servile wie פרות, זלות abzuleiten sei. חור heißt nämlich: weiß, frei und offen, wovon Oeffnung und Loch. Grundbedeutung scheint: „ungehindert" zu sein. Daher: frei, offen, und: der auf seinem Wege ungehemmte, d. h. nicht gebrochene Lichtstrahl: weiß. Offenbar liegt auch die Lautverwandschaft mit אור und עור zu Grunde. חרות könnte somit auch: Offenheit im Sinne der völligen Durchbohrung des Steines, oder geradezu: Freiheit bedeuten, und würde im letztern Sinne חרות על הלחות: in Freiheit über die Tafeln, d. h. die Tafeln frei beherrschend, bedeuten und damit eben das ם" וס' שבלחות בנס היו עומדין ausgedrückt sein. Nicht die Tafeln trugen die Schrift, sondern die Schrift trug und hielt die Tafeln. Es wäre dann das אל תקרא חָרת אלא חֵרות des Satzes (Aboth VI. 2.)¹, daß die תורה „frei" mache, buchstäbliche Wahrheit und durch den Anblick der Tafelschrift selbst vergegenwärtigt. Wie die Schrift des göttlichen Zeugnisses nicht nur unabhängig von Materie, sondern die ihr dienende Materie selbst über die physischen Gesetze der Stoffe frei zu sich empor hält: also werden auch die Menschen, die den Geist dieser Schrift in sich aufnehmen und sich zu Trägern dieses Geistes machen, von diesem Geiste selbst über die blinde Nothwendigkeit der dem Stoffe anklebenden Gebundenheit emporgehoben, getragen, gehalten, d. i.: frei.

Vergegenwärtigen wir uns überhaupt die Eigenthümlichkeiten, die uns von der Beschaffenheit der Tafeln und ihrer Schrift gerade an dieser Stelle und nicht etwa oben (K. 31, 18.) mitgetheilt werden, so dürften sie in enger Beziehung zu dem ganzen Ernst des Augenblicks und seiner Bedeutung stehen.

Eine nur auf einer Seite beschriebene Gesetzestafel bringt Den, der, davon ablesend, dem Volke ein Gesetz promulgiren soll, in eine Stellung entschiedener Ueberordnung zu der aufhorchenden Menge. Nur Er hat das Gesetz vor sich, und die Menge muß hinnehmen, was er ihnen vorliest. Er ist der entschieden nothwendige Mittler zwischen dem Volke und dem Gesetz. Steht aber dasselbe Gesetz, und zwar wie hier in derselben göttlichen Unmittelbarkeit, auf beiden Seiten, schreibt sich gleichsam das Gesetz in jedem Augenblicke auf beide Seiten, dem Moses wie dem Volke zugewandt, nieder, so tritt das Gesetz unmittelbar an das Volk und an Jeden aus dem Volke hinan, so schwindet Moses völlig aus dieser Vermittlung, tritt völlig in den Kreis des Volkes ein, das Volk liest ebenso Moses das Gesetz vor, wie Moses dem Volke; und wenn auch „dieser Mann Moses" schwände, das Volk bedarf des Moses nicht, das Gesetz stellt sich in jedem Augenblicke einem Jeden unmittelbar von Gott dar.

Von diesem Gesichtspunkte aus dürften sich auch die Schekalin VI, 1. niedergelegten Ansichten begreifen lassen, nach welchen auf jede der beiden Tafeln alle Zehn Gebote, ja zweimal Zehn: auf beide Seiten, oder gar viermal Zehn: auf die beiden Kehrseiten und

מִשְּׁנֵי עֶבְרֵיהֶם מִזֶּה וּמִזֶּה הֵם כְּתֻבִים׃

16 וְהַלֻּחֹת מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הֵמָּה וְהַמִּכְתָּב מִכְתַּב אֱלֹהִים הוּא חָרוּת עַל־הַלֻּחֹת׃

Tafeln, geschrieben von ihren beiden Seiten, von hier und von hier sind sie geschrieben.

16. Und die Tafeln sind ein Werk Gottes, und die Schrift ist eine Gottes-Schrift, durchgegraben auf die Tafeln.

כתבים משני עבריהם וגו׳: was hier hinsichtlich der Schrift der Tafeln berichtet wird, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Jedenfalls scheint uns durch die beiden Sätze: כתבים משני עבריהם und: מזה ומזה הם כתבים ein Zwiefaches gesagt zu sein: einmal, daß die Schrift die beiden Seiten des Steines völlig durchdrang, nicht nur bis in eine gewisse Tiefe eingegraben war, und zweitens, daß man sie dennoch von beiden Seiten in rechter Form und Folge lesen konnte, und nicht z. B. נבוב auf der Kehrseite: ɔɔɿɔ und die Worte in verkehrter rückläufiger Folge erschienen. Die Schrift ging durch und dennoch konnte man sie von beiden Seiten lesen. Sollte nur gesagt sein, daß die Tafeln auf beiden Seiten beschrieben waren, so hätte der eine der beiden Sätze völlig genügt, und der andere wäre völlig überflüssig. Wir glauben daher auch, daß רב חסדא's Satz (Sabbath 104, a): כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ כגון נבוב בובנ רהב בהר nur die Erklärung des einen Satzes: כתובים משני עבריהם geben, und veranschaulichen will, daß die Schrift den ganzen Stein durchdrang, und so sich der andere Satz רב חסדא's motivirt, daß מם וסמך שבלחות בנס היו עומדין, daß nemlich der innere Körper eines ם und eines ס in der durchgehenden Tafelschrift nur durch ein Wunder gehalten gewesen sein kann, er hätte naturgemäß hinausfallen müssen. Nicht aber, daß nun wirklich die Tafeln auf der Kehrseite uns in sogenannter Spiegelschrift erschienen wären. Dem wird nemlich durch den weitern Satz begegnet: מזה ומזה הם כתובים, sie stellten sich auf beiden Seiten in gehöriger Schriftform und Schriftfolge dem Leser dar. Wir vermuthen, daß deßhalb auch רב חסדא Worte als veranschaulichendes Beispiel wählt, die nicht in den Zehngeboten vorkommen; denn in der That erschien אנכי auch als אנכי auf beiden Seiten. נבוב בובנ sagt nur, was durch כתובים משני עבריהם ohne den ferneren Beisatz מזה ומזה הם כתובים gesagt wäre.

Es wird uns ferner berichtet, daß nicht nur die Schrift, sondern auch die Tafeln an sich ein unmittelbares Schöpferwerk Gottes waren. Sollten sie doch עדות, Zeugniß von dem unmittelbar göttlichen Ursprung des Gesetzes sein.

Endlich wird uns diese Beschaffenheit der Schrift in den Worten zusammengefaßt: חרות על הלחת. Die Wurzel חרת kommt nicht weiter vor. Man dürfte zunächst sie in Lautverwandtschaft mit חרט begreifen, das zwar nicht als Verbum, wohl aber als Substantiv חֶרֶט ein Instrument zur Schriftgravirung bedeutet. Wenn man nun auch für חרת die Bedeutung: eingraben annimmt, so dürfte doch schwerlich damit einfache, gewöhnliche Schriftgravirung bezeichnet sein. Nachdem bereits durch: כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים berichtet worden, daß die Schrift den ganzen Stein durchdrang,

14. Da ließ sich Gott zur Aenderung seines Sinnes hinsichtlich des Unglücks bestimmen, das er seinem Volke schaffen zu wollen ausgesprochen hatte.

15. Nun wendete sich und ging Moſche von dem Berge hinab, und die beiden Tafeln des Zeugnisses in seiner Hand,

14. וַיִּנָּחֶם יְהוָה עַל־הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ׃ פ

15. וַיִּפֶן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן־הָהָר וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיָדוֹ לֻחֹת כְּתֻבִים

Erwählung Israel's vorauszusetzende Erziehung zum Besseren, an diese nothwendigerweise mögliche Zukunft appellirt Moses, um die augenblickliche Vernichtung abzuwenden.

Wir haben daher, da uns der Nachdruck auf לעלם zu liegen scheint, den Accenten gemäß, das אשר אמרתי אתן לזרעכם zusammen attributiv zu הארץ הזאת gefaßt, so daß das ונחלו לעלם die einzige Aussage des Satzes bildet.

V. 14. וינחם ד׳. Siehe zu 1. B. M. 6, 6. Offenbar hatte die ganze Weiterrede V. 9. 10. nur den Zweck, Moses die ganze Entscheidungsschwere der Situation zum Bewußtsein zu bringen, die möglichen Motive des ferneren Gottesrathschlusses, sowie seine eigene, aus der Situation erwachsende Aufgabe selbst finden zu lassen. Und dieser Zweck war erreicht. Indem Moses in dem Appell an die zu gewinnende bessere Zukunft die Rettung aus der Untergang drohenden Gegenwart erblickt, hatte die Herbeiführung dieser besseren Zukunft in ihm selbst einen Träger, die Gottessache im irdischen Kreise selbst einen Vertreter gefunden, und damit war die sonst unvermeidliche Vernichtung des Volkes abgewendet. Alle die Erwägungen Moses' hatten die Eine Tendenz, sich zur völligen Klarheit zu bringen, daß Gott für eine solche Lage einen andern Weg als sofortige Vernichtung von vorn herein müsse vorausgesetzt haben, den zu betreten eben den Inhalt seiner Bitte bildet. Er hatte aber damit seines Theils stillschweigend die Vertretung der im Volke verrathenen Gottessache auf sich genommen, wie wir dies aus dem Verfolge sehen, und liegt es ganz in Moses bescheidenem Charakter, dies mit aller Energie zu thun, aber nicht im Vorhinein großredend anzukündigen. Auch von Pineas spricht später (4. B. M. 25, 11.) Gott: השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי. Findet die verrathene Gottessache auf Erden im Kreise der Menschen keinen Vertreter, so schreitet das Gottesverhängniß rächend, d. h. die Sache rettend ein. Ein Pineas im Volke rettet mit der Sache zugleich das Volk. So auch hier Moses. Durch das in Moses hervorgetretene Bewußtsein dessen, was hier zur Rettung der Gottessache im Volke zu geschehen habe, konnte Gott veranlaßt werden, den sonst beschlossenen Untergang des Volkes nicht eintreten zu lassen.

V. 15. 16. Nach dem in den vorangehenden Versen Entwickelten ging Moses mit der selbst erkannten, von Gott geheiligten, ja hervorgerufenen Aufgabe hinab, gegen den an der Gottessache verübten Verrath so einzuschreiten, daß dadurch die Zukunft des Volkes gerettet werde. Er ging hinab, dem Gottesgesetze noch eine Stätte in der Mitte des Volkes zu erkämpfen, daher: ושני לחת העדת בידו. Er ging, Pineas gleich, als מקנא לד׳ hinab, und was er in Folgendem that, geschah nicht in Folge speciellen Auftrages Gottes, sondern war seine eigene That, im Sinne Gottes geübt.

13. זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת־זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל־הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם׃

13. Gedenke Abraham's, Jizchak's und Jisrael's, deiner Diener, denen du bei dir geschworen und zu ihnen gesprochen hast: ich werde eure Nachkommen wie die Sterne des Himmels vermehren, und dieses ganze Land, von dem ich gesagt, daß ich es euren Nachkommen geben werde, das sollen sie für immer als Eigenthum behalten!

---

tückische Werk eines in den Untergang verlockenden Geschickes erblicken — aus welchem Grunde solltest du diese so gegensätzliche Vereitelung deines ursprünglichen Zweckes jetzt wollen?

Wir haben uns in Erläuterung dieser VV. von der Vermuthung leiten lassen, daß zwischen לָמָּה und לָמָה ein begrifflicher Unterschied vorwalte. שער המלים im רד"ק macht die Tonstelle- und Dagesch-An- oder Abwesenheit von dem Anfangslaut des folgenden Wortes abhängig. Vor א'ה'ע wäre es מלרע und רפה. Allein die vielen dort citirten Ausnahmen dürften die Regel selbst noch zweifelhaft erscheinen lassen.

ברעה, wie רעה להעביר את רעת המן (Esther 8, 3.) das beabsichtigte Böse.

והנחם: siehe zu 1. B. M. 6, 6.

V. 13. Diese Erinnerung an die Erzväter und an die ihnen gegebene eidliche Zusicherung dürfte wohl nicht in dem Sinne zu verstehen sein, als ob diese Zusicherung der beabsichtigten Vernichtung des Volkes entgegenstehe. Denn durch die zugleich angedeutete Neubildung eines großen Volkes aus Moses' Nachkommenschaft würde ja gleichwohl diese Zusicherung sich erfüllen. Moses' Nachkommen sind doch auch Abraham's, Isaak's und Jakob's Nachkommen. Vielmehr scheint diese Erinnerung in tieferem Zusammenhange mit Moses' ganzer bisherigen Betrachtung und der darauf gegründeten Bitte zu stehen und folgt daher als Schlußunterstützung dieser Bitte nach. Zuerst wird durch Nennung Abraham's, Isaak's und Jakob's an den edlen Keim erinnert, aus dem dennoch dieses ganze jetzt „hartnäckige" Volk entsprossen, der doch von so urkräftigem, sittlichem Adel gewesen sein muß, daß dem Abraham ein gleich edler Isaak und dem Isaak ein gleich edler Jakob gefolgt, und der daher gewiß in dem ihm entsprossenen Volke nicht ganz verloren sein kann, somit sicher im Laufe der Zeit sich durcharbeiten und ihrem Ursprunge ähnliche Menschen erzeugen wird. Ferner wird durch Erinnerung an den Eid hervorgehoben, daß doch die Gewißheit eben dieser unverlierbaren Würdigkeit, oder doch der unverlierbaren Fähigkeit würdig zu werden, bei dem Eide vorgeschwebt haben müsse, sonst würde eben nicht eidlich haben zugesichert werden können, daß die Nachkommen ein ewiges Anrecht auf das Land haben sollen. Wie, wenn sie nun Alle entarteten, und nicht einmal Ein Moses sich unter ihnen fände? Dieser Eid selbst setzt voraus, daß Abraham's Nachkommen in ihrer Gesammtheit nie so entarten können, daß sie nicht durch eine erziehende Gottesführung zum Bessern gebracht zu werden vermöchten, und eben an diese, bei der ganzen

12. Warum sollen die Mizrer sagen: in böser Absicht hat er sie hinausgeführt, sie in den Bergen umzubringen und sie von der Fläche des Erdbodens zu vertilgen?! Kehre zurück von dem Erglühen deines Zornes und lasse dich zur Aenderung deines Sinnes bestimmen über das deinem Volke zugedachte Unglück!

12. לָמָּה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לֵאמֹר
בְּרָעָה הוֹצִיאָם לַהֲרֹג אֹתָם בֶּהָרִים
וּלְכַלֹּתָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה שׁוּב מֵחֲרוֹן
אַפֶּךָ וְהִנָּחֵם עַל־הָרָעָה לְעַמֶּךָ׃

---

dem natürlichen Lauf der Dinge geschah es, Natur und Geschichte sprachen gegen seine Existenz. Du hast beide mit Kraft und Stärke überwunden, um gerade dieses Volk trotz seiner Hartnäckigkeit als dein Volk dahin zu stellen. Unmöglich hast du erwartet, es werde sofort in unverbrüchlicher Treue sich deinen Geboten gehorsam zeigen. Unmöglich war es deine Absicht, es sofort nach bewiesener Ungefügigkeit zu vernichten. Du hättest sonst zur Offenbarung deiner Kraft und Stärke gegen Natur- und Geschichts-Gewalten einen gefügigern Menschenstamm erwählt. Indem du gerade den hartnäckigsten zu deinen Zwecken erwähltest, hast du sicherlich einen andern Weg als die sofortige Vernichtung auf den ersten Ungehorsam beabsichtigt, war vielleicht ebenso die, bei der sittlichen Freiheit des Menschen noch wunderbarere und erst im Laufe der Zeit zu erreichende, Bewältigung der Hartnäckigkeit des hartnäckigsten Menschenstammes mit Absicht gerade seiner Erwählung, wie seine existenzliche Ohnmacht der überwältigenden Gewalt seiner Herren gegenüber, gerade seine Erwählung zur Offenbarung deiner Natur- und Menschen-Gewalt überwältigenden Kraft und Stärke bestimmte — Zu welchem Zwecke willst du daher, deiner ursprünglichen Absicht gewiß entgegen, deinen in sich gewiß begründeten Zorn „dein Volk, das Du mit einer so großen Kraft und einer so starken Gewalt aus Mizrajim geführt,“ nun sofort vernichten lassen? Es kann das nicht deine Absicht sein.

V. 12. למה יאמרו מצרים. Es war ja ferner nicht blos die Erziehung dieses Volks zu deinem Volke, es war ja die Aufklärung und Erleuchtung der andern Völker wesentlich mit Bestimmungsgrund dieser ganzen Wunder-Erlösung, es sollten ja nach deinen Worten Pharao und Mizrajim lernen: כי אני ד׳, כי לד׳ הארץ, כי אני ד׳ בקרב הארץ, daß ein persönlicher, frei waltender, in Gerechtigkeit und Liebe mit seiner Allmacht gebietender Gott Herr und Walter in Mitten der Erde sei, der selbst in dem verachtetsten, mißhandeltsten Sklaven sein Kind, ja sein erstgebornes Kind erblickt, und an dessen gewaltigsten Tyrannen die Botschaft sendet: gieb frei deine Sklaven, daß sie mir, als mein Kind, als mein Volk mir dienen — Aus welchem Grunde solltest du nun durch Vernichtung deiner Erlösten die beabsichtigte Wirkung dieser Erlösung in ihr gerades Gegentheil verkehren wollen? Es würden ja die Egypter statt belehrt, nur in ihrem, die Waltung eines gerechten und barmherzigen Gottes verleugnenden, Gewalt und Tyrannei heiligenden Wahn bestärkt werden, sie würden in dem schmählichen Untergang ihrer bisherigen Sklaven nur eine beschönigende Bestätigung ihres eigenen Verfahrens gegen einen Menschenstamm erblicken, der „keines bessern Geschickes werth“ gewesen, würden in deren Auszug nicht das frei machende Werk eines in Gerechtigkeit und Liebe allmächtig wirkenden Gottes, sondern das

אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה׃

dein Volk erglühen, das du aus dem Lande Mizrajim mit großer Kraft und mit starker Hand geführt?!

לָמָּה: מלרע und רפה, das folgende V. 12. לָ֫מָּה: מלעיל und רגוש. Wir vermuthen einen Unterschied in der Bedeutung. Im ersten Falle liegt der Nachdruck auf מה, dem unbekannten, zu suchenden Objekte, und ־לְ steht in der gewöhnlichen Bedeutung: zu, es heißt somit: zu Was, d. h. zu welchem Zwecke? Es mag Grund dafür vorhanden sein, allein der damit zu erreichende Zweck ist unerfaßbar. Im zweiten Falle liegt der Nachdruck auf ־לְ, auf der Beziehung überhaupt, dem Fragenden scheint das die Frage Veranlassende völlig außer Beziehung, somit durch Nichts motivirt zu sein. Es ist die Frage nach dem Grunde: warum? Motivirt war ja das Zürnen offenbar, sie waren gewarnt: זבח לאלהים יחרם בלתי לד׳ לבדו (K. 22, 19.) und: לא תעשה לך פסל וגו׳ לא תשתחוה וגו׳ כי אנכי ד׳ אלקיך וגו׳ (K. 20, 4, 5.), und überhaupt, die Begründung göttlichen Zürnens in Frage stellen wäre Blasphemie. Aber den damit zu erreichenden Zweck möchte Moses sich zum Bewußtsein gebracht wissen, und hebt den Gegensatz dieses Verfahrens zu der, wie wir gleich sehen werden, durch die Erwählung dieses Volkes von vorn herein vorauszusetzenden Absicht hervor. V. 12. (S. das.) ist der Erfolg ganz klar, allein es wird nach dem Grunde der Zulassung einer eine ursprüngliche Absicht diametral vereitelnden Folge gefragt. Ebenso oben K. 5, 22.: לָמָּה הרעתה לעם הזה לָמָּה זה שלחתני, zu welchem Zweck hast du diesem Volke das du ja erlösen willst, dieses neue Leid gebracht, dieses Leid ist ja für deine Erlösungsabsicht zwecklos, und da sich durch diesen Erfolg sofort meine völlige Unbrauchbarkeit zu deiner Sendung herausgestellt, aus welchem Grunde hast du gerade mich, der ich mich von vornherein zu einer solchen Sendung unfähig gefühlt, mit solcher Sendung beauftragt? Ebenso: 4. B. M. 11, 11.: לָמָּה הרעת לעבדך ולָמָּה לא מצתי חן בעיניך לשום וגו׳: Zu welchem Zwecke hast du mir diese leidvolle Bürde auferlegt, da ja durch die immer wiederkehrende Versündigung des Volkes die Erfolglosigkeit meines Wirkens, meine von vorn herein gefühlte Unfähigkeit, somit die Zwecklosigkeit meiner Sendung constatirt ist, und aus welchem Grunde hast du mir die erbetene Gunst versagt, mich mit einer meine Kräfte so sehr übersteigenden Aufgabe zu verschonen. Es bedürfte noch der Vergleichung aller sonstigen Stellen um die Bedeutung festzustellen.

בעמך אשר הוצאת וגו׳: das Volk, das du aus der irrigen Anschauung des Volkes heraus, mein Volk nennst, und von dem du nur mir sterblichen Menschen gegenüber menschlich gesagt hast, du habest jetzt gesehen, daß es hartnäckig sei, ist ja dein Volk, du hast es ja — nicht ich, der Kurzsichtige, sondern Du, Allwissender, — hast es aus der Masse der Völker zu deinem Volke hervorgegriffen, ja ganz eigentlich zu der Bestimmung dein Volk zu werden, geschichtlich entstehen lassen. Es war dir mit allen seinen Charakterfehlern, auch mit seinem hervorstechendsten, der Hartnäckigkeit bekannt, als du es mit so großer Offenbarung deiner Wunder-Kraft und mit Anwendung deiner, die mächtigste Menschenmacht bewältigenden Stärke aus Mizrajim hinausführtest. Nicht nach

11. Da flehte Mosche vor Gott seinem Gotte und sprach: Zu welchem Zweck, o Gott, soll dein Zorn wider

11. וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת־פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְהוָה יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ

---

weder das Volk, oder dieses ganze Verhältniß. Der צווי ist nicht imperatorisch, sondern hypothetisch wie: הוכח לחכם ויאהבך (Prov. 9, 8.) תן לחכם ויחכם וגו' (das. 9.) u. a. m.

Also: überläßest du es mir, d. h. trittst du hier nicht vermittelnd ein, bleibt das Volk sich selbst überlassen, tritt aus dem Volke und in dem Volke kein Element hervor, das ihm bessernd über den Abfall hinüberhelfe, so bleibt nichts übrig, als daß es vernichtet werde. Meine Absicht und meine durch Israel zu verwirklichende Verheißung geht aber nicht verloren; denn du bist noch übrig, und dich mache ich zum zweiten Abraham und lasse das ihm verheißene „große Volk" von dir, ja auch Abraham's Enkel, auf's Neue entstammen.

V. 11. ויחל משה. חלה heißt krank sein, חִלֵּה: somit krank machen, davon glaubte man den Ausdruck חלה פנים als: den Zorn schwächen, somit: besänftigen, erklären zu können. Allein חלה פנים kommt entschieden in Sätzen vor, wo an Zorn nicht zu denken ist. So: פניך יחלו עשירי עם (Ps. 45, 13.) רבים יחלו פני נדיב (Prov. 19, 6.) וחלו פניך רבים (Job. 11, 19.). In allen diesen Stellen bezeichnet es offenbar nicht die Besänftigung eines Zürnenden, sondern das Bestreben, die Gunst und das Wohlwollen eines Höhern zu gewinnen. Es muß somit diesem Ausdruck eine andere Anschauung zu Grunde liegen. Wir haben bereits (1. B. M. 22, 2 u. 48, 1.) nachgewiesen, wie חלה mit ח-Laut die dem mit ע-Laut in עלה enthaltenen Begriffe entgegengesetzte hemmende Bedeutung habe. עלה heißt in zweiter Bedeutung: die aufsteigende Entwickelung, woher עלה: Blatt. חלה heißt: die gehemmte Entwickelung, Krankheit, und תעלה die wiederhergestellte Entwickelung: Genesung. Ist nun חלה Gegensatz von עלה in dessen zweiter Bedeutung, so kann auch חלה Gegensatz von עלה in dessen erster Bedeutung, des Aufsteigens, des sich nach Oben Bewegens, sein, und ebenfalls in seiner ersten Bedeutung: die in ihrer Richtung nach oben unterbrochene und zur Richtung abwärts gebrachte Bewegung sein. חִלֵּה wäre demnach: das Bestreben etwas Aufwärtsgerichtetes zur Richtung abwärts zu bewegen, und חלה פנים hieße buchstäblich: ein Gesicht, das sonst seiner Natur, seiner Stellung ꝛc. oder dem gegenwärtigen Verhältnisse gemäß, nur aufwärts schauen würde, zum Herabsehen auf einen Niederen zu bewegen, das ist aber nichts Anderes, als: sich um die wohlwollende Herablassung eines Höheren, oder um die verzeihende, sich wieder zuwendende Herablassung eines Zürnenden bemühen. Wir haben die übliche Uebersetzung: Flehen, beibehalten, da sie diesem Begriffe nahe kommt. Besser und richtiger wäre es: Da suchte Moses das sich herablassende Wohlwollen Gottes, seines Gottes, zu gewinnen, und steht das im tiefen Zusammenhange mit der K. 33, 12. 13. enthaltenen Bitte.

אלקיו: der zu ihm in besondere Beziehung getreten und ihn zum Boten seines Willens berufen. Aus diesem Berufe heraus und aus dem diesem Berufe zu Grunde liegenden Zwecke ist alles Folgende gesprochen.

צִוִּיתִם עָשׂוּ לָהֶם עֵגֶל מַסֵּכָה
וַיִּשְׁתַּחֲווּ־לוֹ וַיִּזְבְּחוּ־לוֹ וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה
אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ
מִצְרָיִם׃
9. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה רָאִיתִי
אֶת־הָעָם הַזֶּה וְהִנֵּה עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף
הוּא׃
10. וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר־אַפִּי
בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי
גָּדוֹל׃

gewichen, den ich ihnen befohlen, haben sich ein Kalb von Guß gemacht! Und haben sich ihm sodann niedergeworfen, haben ihm Opfer gebracht, haben gesagt: dies sind deine Götter, Jisrael, die dich aus dem Lande Mizrajim heraufgeführt!

9. Da sagte Gott zu Mosche: Ich habe dieses Volk gesehen, und siehe, es ist ein hartnäckiges Volk,

10. und nun, überlasse es mir, so wird mein Zorn wider sie erglühen, so daß ich sie vernichte, und dich werde ich zu einem großen Volke machen.

---

damit aus dem durch לא תעשון אתי vorgeschriebenen Wege gewichen, daß sie sich ein עגל מסכה gemacht, selbst indem sie darin nur einen anderen Moses sich schaffen zu können vermeinten. Sie sind aber noch weiter gegangen, haben durch השתחויה und זביחה ihm göttliche Verehrung gezollt und damit bekundet, in welchem Grade der Verwerflichkeit sie ihren Ausspruch: אלה אלהיך וגו' verstanden.

V. 9. Wo so ohne Zwischenrede das ויאמר wiederholt wird, da war zuvor eine Antwort erwartet und erst nachdem diese nicht erfolgte, und weil sie nicht erfolgte, fährt die Rede fort. Vgl. 1. B. M. 16, 8—11. — Auch hier giebt eine Pause der zu erwartenden Antwort, oder der sofortigen Vollziehung des geheißenen Hinabgehens Raum. Moses' Bestürzung versagte wohl das Eine wie das Andere und die Gottesrede bringt ihn durch nähere Darlegung der nun — ohne sein Dazwischentreten — bevorstehenden Zukunft zu dem Bewußtsein, daß der Moment **sein** Handeln und welches Handeln er erheische. Während oben daher V. 7. die Gottesrede mit וידבר, dem Ausdruck des absoluten Ausspruchs eingeleitet ist, fährt die Rede mit ויאמר, dem Ausdruck des in's Herz und in's Bewußtsein Hineinredens fort. — קשה ערף setzt voraus, daß einer Anforderung durch Festhalten an einer bisher gewohnten Richtung zuwider gehandelt worden sei. In diesem härtesten Ausdruck liegt zugleich das Milderungsmotiv angedeutet, daß die Verirrung des Volkes nicht sowohl ein neues überraschendes Ausschreiten gewesen, sondern in einem noch nicht völlig überwundenen Standpunkt bisheriger Gewöhnungen wurzele. Die Anschauung, aus welcher die Forderung עשה לנו אלהים וגו' hervorgegangen, war bei einer Volksmenge, deren Wiege in Egypten gestanden, keine überraschende, und an diesen Umstand selbst knüpft Moses' Vorstellung in Folgendem an.

V. 10. הניחה לי: sollte dieß: laß mich, hindere mich nicht, ausdrücken, so würde es: הניחה אותי heißen. הניח ל׳ heißt aber: Jemandem Etwas überlassen, daher allerdings auch: Jemandem Etwas gestatten. Hier fehlt das Objekt, und ist dies Objekt somit ent=

7. Da sprach Gott zu Mosche: Geh', geh' hinab; denn dein Volk hat es verderbt, das du aus dem Lande Mizrajim heraufgeführt,

8. sie sind gar rasch aus dem Wege

7. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֶךְ־רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

8. סָרוּ מַהֵר מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר

---

haber seiner Zukunft mit dem Opfer in den Dienst seines subjektiven Beliebens gebannt, hat mit dem Opfer dessen Zürnen, dessen Gleichgiltigkeit überwunden, hat nicht seinem subjektiven Belieben, sondern seinem Gotte mit dem Opfer Fesseln angelegt, und wir begreifen wie — ganz abgesehen von der entsittlichenden Idealisirung der sinnlichen Natur, die den Göttern des Heidenthums und deren Opfern zu Grunde liegt — völlige Umkehrung des jüdischen Opferbegriffs, Ausschweifung und Zügellosigkeit, das ist ja Entfesselung des Individuums, unmittelbar im Gefolge heidnischer Opfer auftreten können. Auch צחק ist hier eine Entfesselung der Sinnlichkeit und zwar, wie das Wort lehrt, nicht eine Ausschweifung aus Leidenschaft, sondern ein sinnliches Ausschweifen um die Richtigkeit der sittlichen Fesseln zu demonstriren, eine Ironisirung des Sittengesetzes durch Kanonisirung der Sinnlichkeit.

So machte das jüdische Volk in demselben Augenblicke, in welchem das göttliche Sittengesetz als einziges Band und Unterpfand seiner Verbindung mit Gott in seine Mitte einziehen und ein Heiligthum auf Erden gewinnen sollte, an sich selber für sich und alle Zukunft die Erfahrung, daß die geringste Abweichung von der ausschließlichen Huldigung Gottes, des Einen Einzigen, daß heidnischer Kult in jeglicher Gestalt, unabweisbar Verleugnung seines Sittengesetzes im Gefolge habe. Und es machte der designirte erste Hohepriester des jüdischen Volkes für sich und für alle Zeit in dem Momente seiner bevorstehenden Berufung die Erfahrung, daß der jüdische Priester nicht „klug" sein dürfe, daß die Gotteswahrheit nicht die seine sei, mit der und für die er concedirend handeln, von welcher er einen Theil preisgeben dürfe, um das Übrige zu retten. Das Zeugniß Gottes ist auf Granit geschrieben. Man kann ihm huldigen, man kann es verleugnen, aber der Priester kann kein Titelchen daran ändern.

V. 7. כי שחת. שחת in sittlicher Beziehung kommt immer im Hiphil vor, השחית כל בשר את דרכו (1 B. M. 6, 12.) והשחיתו מאבתם (Richter 2, 19.). שחת im Piel heißt immer ein konkretes Verderben. Wir haben bereits zu (1. B. M. 6, 11.) bemerkt, wie שחת eigentlich: einem im gedeihlichen Fortgange Begriffenen eine Grube graben heiße. So auch hier: Geh' hinab, dein Hierverweilen hat seinen Zweck verloren, dein Volk hat das begonnene Verhältniß zernichtet, die Ausführung unmöglich gemacht.

עמך אשר העלית ist aus dem Sinne des verirrten Volkes gesprochen, und spricht eben den Kern der Verirrung aus, der ja eben darin bestand, daß sie sich nicht rein als Gottes Volk, sondern auch als Moses' Volk, und Moses als nothwendigen und bedingenden Vermittler der Erlösung begriffen.

V. 8. Auf מסכה steht אתנח, der Satz עשו להם וגו' ist somit von dem Folgenden getrennt und bildet mit dem Vorhergehenden einen einheitlichen Gedanken. Sie sind schon

5. וַיַּרְא אַהֲרֹן וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ לְפָנָיו וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וַיֹּאמַר חַג לַיהוָה מָחָר׃
6. וַיַּשְׁכִּימוּ מִמָּחֳרָת וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיַּגִּשׁוּ שְׁלָמִים וַיֵּשֶׁב הָעָם לֶאֱכֹל וְשָׁתוֹ וַיָּקֻמוּ לְצַחֵק׃ פ

5. Als Aharon dieses sah, baute er einen Altar vor sich hin, und Aharon rief aus und sprach: Morgen ist Gott ein Fest.

6. Sie standen aber am andern Tage früh auf, ließen Emporopfer aufsteigen, brachten Friedopfer näher, und das Volk setzte sich zu essen und zu trinken, und sie erhoben sich Muthwillen zu treiben.

---

ihnen Moses' Verhältniß erschienen war. Daß ihnen dieses nicht das eines frei von Gott ausgesandten, sondern das eines die Wirksamkeit Gottes für sie bedingenden und beeinflussenden Wesens gewesen sein müsse, haben wir bereits gefunden. Es war ihnen dies somit ein wiedererstandener Moses, ein wiedererstandener „Mittler", und indem sie ihn in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott in der Pluralität zusammenfaßten: „da hast du, Israel, die Gottheiten wieder, die dich aus Mizrajim heraufgeführt!", offenbarten sie eben damit die Wahnesvorstellung von der die Wirksamkeit Gottes selber bedingenden Göttlichkeit dieses „Mittlers", waren sie, wie die Weisen es ausdrücken, משתף שם שמים ודבר אחר (siehe zu K. 22, 19.) und würden vollkommen in dasselbe Verbrechen verfallen gewesen sein, wenn sie etwa dem wirklichen, lebendigen Moses mit dem Zurufe gehuldigt hätten: אלה אלהיך ישרא׳ אשר העלוך מארץ מצרים.

V. 5. וירא: er sah, wie sie bereits die schmale Brücke von dem Wahne eines göttlichen Mittlers zu dem Wahne eines wirklichen Gottes überschritten und wollte diesem einen Damm durch positive Huldigung Gottes, des Einen Einzigen, entgegensetzen, zugleich aber durch die Bestimmung des Festes für den andern Tag Zeit gewinnen. — לפניו vor sich, nicht vor das Kalb. Die Wiederholung des Namens „Aharon" drückt aus, daß er dies im Gegensatz zu der Aeußerung des Volkes und in der ganzen Energie seiner Persönlichkeit ausgerufen.

V. 6. Aus V. 8. ist ersichtlich, daß Aaron's Absicht vereitelt, und diese Opfer dem Kalbe gebracht wurden. Indem mit וישב das Volk als ein neues Subjekt eingeführt wird, so sieht man, daß an den Opfern nicht das Volk im Ganzen sich betheiligte. Es waren die Wort- und Anführer, die bis zu diesem Extreme gingen, allein das Volk nahm an den Opfermahlen und ihren Folgen Theil. Charakteristisch heißen diese Folgen: צַחֵק. In צחק liegt immer eine Verneinung des von צחוק betroffenen Gegenstandes (siehe zu 1. B. M. 17, 17.), eine Ueberhebung über ein Schweres, Großes, Hohes, Edles. Das dem Einen Einzigen und seinem Gesetze, in Folge seines Gesetzes, gebrachte Opfer läßt den Opfernden im Opfer sich selber Gott und dem Diktate seines heiligen und heiligenden Sittengesetzes unterordnen und hingeben. Es involvirt die Huldigung des über dem Menschen stehenden, den Menschen zu sich empor ladenden Hohen, Großen, Edeln. Das heidnische, einem selbstgemachten Gotte dargebrachte Opfer, wie es aus der Tiefe des Subjektivismus entsprungen, weckt auch das Individuum zur kühnsten Subjektivität. Es hat ja nicht die Selbstaufopferung im Opfer gelobt. Es hat einen vermeintlichen Macht-

4. וַיִּקַּח מִיָּדָם וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

4. Er nahm es aus ihrer Hand, bildete es mit dem Gravirstichel und machte es so zu einem Kalbe aus Guß; da sagten sie: Dies sind deine Götter, Jisrael, die dich aus dem Lande Mizrajim heraufgeführt!

---

sam die Form hervor, die durch Guß rasch zu erlangen gewesen wäre. חֶרֶט, verw. mit חרת, heißt ja entschieden: Schreibgriffel, חֶרֶט אֱנוֹשׁ (Jes. 8, 1.), somit für diesen Zweck das schwächste, am langsamsten arbeitende Instrument.

Der Ueberlegung werth dürfte die Frage sein, warum Aaron, da ihm die Wahl der Form frei geblieben, eben die Gestalt eines Kalbes gebildet habe. Man hat darin den Apis der Egypter erblicken wollen. Man hat aber übersehen, daß der Apis der Egypter kein Götterbild, sondern ein wirklich lebendiger Stier, und zwar nur ein Stier von bestimmter Beschaffenheit und Fellzeichnung war. Wie sollte auch Aaron gerade eine solche Gestalt gewählt haben, welcher in der bisherigen Heimath des Volkes die höchste abgöttische Verehrung gezollt worden wäre! Daß Aaron eben diese Form wählte, bürgt vielmehr dafür, daß hier an einen Apis, oder eine Apisähnlichkeit nicht zu denken sei. Wir haben jedoch bereits wiederholt zu bemerken die Gelegenheit gehabt, und es stellt sich dies bei Betrachtung der Opfer bis zur Evidenz heraus, daß die Rindergattung, שור, פר, בקר, als der dienende Gehülfe bei der Menschenarbeit, in der jüdischen Opfersymbolik die im Dienste eines Höhern zu bethätigende Kraft repräsentirt. Es lag somit, um einerseits der Idee des Volkes zu genügen, das ja keinen andern Gott, sondern einen andern „Moses“ verlangte, und andrerseits eben damit die Verirrung innerhalb der Grenzen dieses halben Abfalles zu erhalten, keine geeignetere Form so nahe als aus der Rindergattung, die ja keine gebietende, sondern dienende Kraft repräsentirt. Und indem Aaron aus dieser Gattung das Kalb und nicht den Stier wählte, gab er dieser, doch nur in Unterordnung wirkenden Kraft den in ihrer Art möglichst schwachen Ausdruck.

ויאמרו אלה וגו' אשר העלוך וגו'. Es ist dieser Ausspruch wohl zu erwägen, um sich in die Anschauung hineinzudenken, aus welcher er hervorgegangen. Nichts offenbart so, wie dies schon רמב"ן zur Stelle bemerkt, die geistige Seite des hier zu Tage tretenden heidnischen Wahns, als dieser Ausspruch אשר העלוך im praeteritum. אשר ילכו לפנינו, V. 1. läßt noch die Annahme eines krassen Fetischismus zu. Allein die vollendetste Sinnlosigkeit setzte der Glaube voraus, daß das eben aus Aaron's Händen hervorgehende Kalb die vor dessen Existenz vorangegangene Erlösung vollbracht habe. Nothwendig geht dieser Ausspruch über die concrete Wirklichkeit dieser eben producirten Thiergestalt hinaus und schaut in ihr auf eine höhere, auch vor deren Existenz vorhanden gewesene, oder vorhanden geglaubte Macht hin, deren Symbol, oder deren Weiterträger die eben jetzt geschaffene Thiergestalt sein soll. Erwägen wir, daß sie von dem Verlangen ausgegangen waren, einen andern „Moses“ zu erhalten, so werden sie zunächst die eben entstandene Thiergestalt in demselben Verhältniß zur Gottheit fortan angeschaut haben, in welchem

2. Aharon sagte zu ihnen: entnehmet die goldenen Ringe, die in den Ohren eurer Frauen, eurer Söhne und Töchter sind, und bringet sie mir.

3. Da entnahm das ganze Volk sich die goldenen Ringe, die in ihren Ohren waren, und brachten sie zu Aharon.

2. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אַהֲרֹן פָּרְקוּ נִזְמֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר בְּאָזְנֵי נְשֵׁיכֶם בְּנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְהָבִיאוּ אֵלָי׃

3. וַיִּתְפָּרְקוּ כָּל־הָעָם אֶת־נִזְמֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיָּבִיאוּ אֶל־אַהֲרֹן׃

---

sie daher in dem Verhältniß Moses' zu Gott die Initiative in Moses und nicht in Gott anschauten, so glaubten sie auch nach dessen vermeintlichem Dahingang durch ein von ihnen ausgehendes Werk eine die Gottheit bindende Initiative üben zu können, und darum auch üben zu müssen. Das freie jüdische Bewußtsein, das den Menschen unvermittelt und unmittelbar in Beziehung zu Gott, und als ausschließlich einzige Bedingung die Gott gehorchende That begreift, war in ihnen noch nicht zur vollen Klarheit aufgegangen, oder durch die Angst einer fortan führerlosen Wanderung in der Wüste getrübt.

אשר ילכו לפנינו, schwerlich kann das im buchstäblichen Sinne genommen werden. Es lag ihnen ja nirgends eine Erfahrung vor, daß ein Götterbild ein Wegweiser sein könne. Vielmehr läßt sich dies Verlangen kaum anders dem Verständniß näher bringen, als daß das Vorhandensein eines solchen Götterwerkes an ihrer Spitze ihnen die weitere Führung durch Gott sichern solle.

V. 2. 3. 4. Daß Aaron nach den Worten des Textes V. 1. und 35. unter dem Drucke einer überwältigenden Volksmacht handelte, haben wir schon oben V. 1. bemerkt. Daß er gleichwohl nicht recht, ja, in hohem Grade nicht recht gehandelt habe, ist 5. B. M. 9, 20. ausgesprochen. Er hätte mit Daransetzung seines Lebens Gegenrede und Widerstand leisten sollen. Allein, und so hat man immer sein Verfahren begriffen, er mochte um des Volkes selbst willen nachzugeben für klug, und darum auch für recht gehalten haben. Ueber seine Leiche hin würde das Volk — so konnte er meinen, vermißt man doch Chur, der ihm (Kap. 24, 14.) zur Seite gegeben war, und von dem man daher glaubt, er habe bereits Widerstand mit dem Leben gebüßt gehabt — über seine Leiche hin würde das Volk nur noch zügelloser sich seinem Wahn hingegeben haben, und so durfte er glauben, das Unternehmen in seiner Hand zu halten, durch zögernde Ausführung Moses' Wiederkunft abwarten, jedenfalls aber die Verirrung in engste Grenzen halten zu können. Darauf weist auch diese ganze Erzählung hin. Er fordert das Geschmeide ihrer Frauen und Kinder, die sich dessen, wie er erwartete, nicht so leicht und rasch berauben lassen würden. Daher auch der Ausdruck: פרק, das sonst immer ein mit Anstrengung zu bewirkendes Trennen bedeutet. Daher auch V. 4.: ויצר אותו בחרט וגו', statt es in eine Form zu gießen, welche Procedur die rascheste gewesen wäre, meißelte er das zu einer Masse zusammen geschmolzene Gold — (ואשליכהו באש, V. 24.) — und brachte so lang=

מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מֶה־הָיָה לוֹ׃

denn dieser Mann Mosche, der uns aus dem Lande Mizrajim heraufgeführt, wir wissen nicht was ihm geschehen ist.

---

sondern auf sich einzuwirken habe, um in die Gottesnähe zu gelangen und des göttlichen Schutzes und der göttlichen Führung sicher zu sein; daß überall nicht die Gestaltung seines Geschickes, sondern die Gestaltung seiner That ihm am Herzen zu liegen habe, und der Einklang seines Wandels mit dem göttlichen Willen das Einzige sei, durch welches ihm auch ein Einfluß auf sein Geschick möglich werde; vor Allem aber, daß Gott keinerlei physischer Natur sei, auf welche man durch irgend welches subjektive Vorgehen einen bannenden Einfluß üben und sie unserm subjektiven Wollen unterthänig machen könne, sondern daß Er, ב״ה, die absoluteste, frei wollende und allmächtig frei gebietende Persönlichkeit sei, die ihren Willen als das absolute Maaß der Dinge und als die absolute Norm für den freien Willen des Menschen dahingestellt hat, welchem der Mensch mit freier Energie seine ganze Subjektivität freudig dahingeben muß, wenn er von dem göttlichen Walten sieg- und segensreich getragen werden will; daß dieser freie Gehorsam überall und immer für das Heil des Menschen und der Menschen ausreiche, und durch Nichts, Nichts zwischen Himmel und Erde ersetzt werden könne: das ist die jüdische Wahrheit, an der aller Wahn heidnischer Subjektivität in jeglicher Gestalt zu Grunde geht.

Jeder Subjektivismus ist Heidenthum und Götzenthum, ist der Wahn, nach eigenem subjektiven Belieben einen bannenden Einfluß auf die Gestaltungen der Zukunft, das ist ja eben, auf den Willen der Gottheit üben zu können, ist Gleichstellung, ja Entgegenstellung des Ich's dem göttlichen Willen. Das hat schon das alte Wort Samuel's an Saul ausgesprochen: „— — — siehe, Gehorchen ist mehr als gutes Opfer, Aufmerken mehr als Fett von Widdern; denn Zauberei-Sünde ist Ungehorsam, Eigenmacht und Orakelwerk jedes eigenwillige Vorgehen!" (Sam. I. 15, 23.)

In dem Wahn dieses heidnischen Subjektivismus waren die befangen, die zu Aaron sprachen: Auf, mache uns Götter, die vor uns hergehen sollen, denn dieser Mann Moses, der uns aus Mizrajim geführt, wir wissen nicht, was aus ihm geworden!

Sie sahen in Moses nicht das in freier Initiative von Gott aus frei gewählte und frei gesandte Werkzeug seines Willens, sondern ein von sich aus, die gewöhnliche Menschennatur überragend, göttlich gewordenes Menschenwesen, dessen Einfluß den Willen der Gottheit bestimme und dessen Dasein den Schutz der Gottheit sichere. Es war ihnen nicht Gott, der durch Moses sie aus Mizrajim geführt, sondern es war Moses, der Gott zur Vollbringung dieses Erlösungswerkes bestimmte. Nicht in dem durch Moses ihnen gewordenen göttlichen Gesetze, in den ihnen durch Moses gewordenen göttlichen „Lebensordnungen", Mischpatim, die ihnen blieben, selbst wenn das zeitliche Organ derselben dahingegangen, erblickten sie das unverlierbare Band mit Gott und das unverlierbare Unterpfand des göttlichen Schutzes sowie der unmittelbar von Jedem zu findenden Gottesnähe: sondern das gottnahe Wesen des Mannes Moses war ihnen das bedingende Band ihrer Verbindung mit Gott, und sein Dasein die Bürgschaft des göttlichen Schutzes. Wie

Götter, die vor uns hergehen sollen; אֱלֹהִים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לְפָנֵינוּ כִּי־זֶה

---

bar gesagt, daß Alles unter Josef's Befehl geschah, Alle hatten seine Anordnungen zu befolgen, er war die Intelligenz und der Wille und alle Andern die ausführenden Werkzeuge, somit war ihre That seine That. (Danach ist auch unser Commentar zur Stelle zu berichtigen). So war auch hier Aaron's Thun des Volkes That.

עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש וגו׳: der Zweck אשר ילכו לפנינו, und die Motivirung: כי זה משה האיש, lassen deutlich erkennen, daß es sich hier nicht um eine Abgötterei im gewöhnlichen Sinne, d. h. nicht um einen Abfall von Gott handle. Nicht an die Stelle Gottes, an Moses' Stelle sollte das von Aaron zu Machende treten. Sie hielten Moses für verunglückt, gestorben, und verlangten daher einen nicht mehr verlierbaren „Moses" aus Aaron's Händen. Allein, daß sie überhaupt ihre Zuversicht in ihre Zukunft an das Dasein eines Moses' knüpften, und der Wahn, daß der Mensch sich einen „Moses" machen könne, machen dürfe, zu machen habe, das sind eben Vorstellungen, die im diametralen Gegensatz zu der fundamentalen jüdischen Wahrheit von Gott und den gegenseitigen Beziehungen Gottes und der Menschen stehen, und die ihnen bereits unmittelbar nach der Offenbarung am Sinai in der bedeutsamen Ansprache: אתם ראיתם וגו׳ לא תעשון אתי וגו׳! (K. 20, 19.) warnend klar gemacht worden waren. (Siehe das.)

מזבח אדמה תעשה לי — לא תעשון אתי, diese beiden sich ergänzenden Sätze dieser warnend aufklärenden Ansprache bilden den Scheideweg der göttlich jüdischen und heidnisch nichtjüdischen Anschauung der Beziehungen des Menschen zu Gott. Daß der Mensch sich Götter machen **könne**, d. h. daß **er** sich ein Bild, ein Gut, eine Macht, eine Institution, einen Menschen, als **sein** Höchstes also hinstellen könne, daß dieses Objekt seiner subjektiven Vergötterung dann auch von der allerhöchsten weltgebietenden Gottheit mit Göttlichkeit bekleidet und ein Träger seines Geschickes werde — wie im physischen Kraftgebiete der unmagnetische Stahlstab nur in die rechte magnetische Richtung bleibend gehängt zu werden braucht, um magnetisch, um ein Magnet zu werden —; und daß der Mensch sich Götter zu machen **habe**, d. h. daß er, zur Sicherung seiner Zukunft, solche Objekte seiner Wahl und Mache, als Darstellung **seines** Höchsten, in Beziehung zu der von ihm geahnten allerhöchsten weltgebietenden Gottheit zu stellen, eben damit diesem Allerhöchsten seine Huldigung zu erweisen, dessen Huld zu gewinnen und seinen Abhängigkeitsbeziehungen zu diesem Allerhöchsten zu genügen habe; daß es überhaupt die Schicksalsbeziehungen, die passiven Seiten der Menschenbeziehungen es vornehmlich seien, in denen der Mensch seine Abhängigkeit von Gott, oder von Dem, was ihm Gott ist, zu begreifen und direkt zu bethätigen habe —: das ist ein Wahn, der von je die höchsten Anliegen der nichtjüdischen Welt beherrschte und den rohen und den geistigen Fetischismus erzeugte.

Daß der Mensch sich keine Götter machen könne, keine Götter zu machen brauche, keine Götter machen dürfe, daß er nicht durch eine Verkörperung des Göttlichen die Gottheit sich näher, sondern durch Durchgeistigung und Durchsittigung **seines** ganzen Wesens und durch Unterordnung aller seiner Lebensthätigkeiten unter das Diktat Gottes sich in allen seinen Beziehungen Gott nahe zu bringen habe; daß er überhaupt nicht auf **Gott**,

לָרֶדֶת מִן־הָהָר וַיִּקָּהֵל הָעָם עַל־אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו קוּם ׀ עֲשֵׂה־לָנוּ

herabzukommen nicht erfüllte, versammelte sich das Volk über Aharon, und sie sprachen zu ihm: Auf, mache uns

---

sittlichen Höhe dieses Gesetzes emporgearbeitet. Kurz, mit diesem Ereigniß erhielt dieses Gesetz, das als Herrscher in das Volk einziehen sollte, sofort mit seinem Einzuge als nächste Aufgabe: seine göttliche Kraft erst in Erziehung dieses Volkes für diese Huldigung zu bewähren und sein Heiligthum in erster Linie als eine Stätte der כפרה, das ist ja eben, als eine Stätte nie ermüdender Erziehung für reinere, bessere Zukunft weihen zu lassen. —

Bevor das Gesetzes-Heiligthum zu errichten war, sollten erst Volk und Priester ihrer כפרה-Bedürftigkeit inne werden.

Wir wagen zu sagen: „sollten." Denn die Bedeutsamkeit dieses ganzen Ereignisses ist, nach den im Obigen angedeuteten allgemeinen und noch weiter sich unserer Betrachtung darstellenden besondern Momenten, für den objektiven Charakter des Gesetzes, für die Bedeutung des Heiligthums desselben, für die Beziehungen des Volkes zu Beiden von solcher Größe, daß wir wohl glauben annehmen zu dürfen, es habe diese ganze vierzigtägige Entfernung Moses' eine Prüfung für das Volk sein sollen, damit daraus auf dem Wege historischer Erfahrung vor dem faktischen Einzuge des Gesetzes und seines Heiligthums diejenige Erkenntniß reife, deren Bewußtsein die erfolgreiche Arbeit beider an uns so wesentlich bedingt.

וירא העם כי בשש משה. בשש Piel von בוש, ursprünglich: sich in einer Erwartung getäuscht finden (siehe zu 1. B. M. 2, 25.), daher: ויחילו עד בוש, sie warteten so lange, bis sie sich in ihrer Erwartung getäuscht sahen, d. h. sie warteten so lange, bis sie zu dem Bewußtsein kamen, die Erfüllung ihrer Erwartung aufgeben zu müssen (Richter 3, 25.). בושש daher: die Erwartungen eines Andern in dem Grade nicht erfüllen, daß dieser die Erwartung aufgibt. Moses blieb so lange aus, daß sie an seiner Wiederkehr verzweifelten. — ויקהלו על אהרן — הִקָּהֵל עַל־: in Massenversammlung über Jemanden kommen, Jemanden durch eine Massenversammlung überwältigen. Es kommt noch zweimal vor, 4. B. M. 16, 3. und 20, 2., das erste über Moses, das zweite über Moses und Aaron, und beidemal leisten Moses und Aaron nicht einmal durch eine Gegenrede Widerstand. Dort, beim Aufstand Korach's, wirft Moses sofort sich auf sein Angesicht nieder, und tritt erst nach erhaltener Gottes-Eingebung entgegen. Das zweite Mal retten sich Moses und Aaron zum Eingang des Stiftszeltes vor der Masse. Es bezeichnet dies somit jedenfalls eine Vergewaltigung, und weist darauf auch der Schlußsatz des Berichtes über diesen Vorgang hin, V. 35.: על אשר עשו את העגל אשר עשה אהרן, wo offenbar das Volk als der Urheber des von Aaron Vollbrachten, somit das Volk als der Befehlende und Aaron als der gezwungen Gehorchende erscheint. Wir finden nämlich ganz dieselbe Ausdrucksweise 1. B. M. 39, 22.: ואת כל אשר עשים שם הוא היה עשה. Indem es dort zuvor heißt: der Fürst des Gefängnisses übergab alle Gefangenen Josef's Händen, und dann hinzugefügt wird: und Alles, was sie dort thaten, that er, so ist damit offen-

לב 1. וַיַּרְא הָעָם כִּי־בֹשֵׁשׁ מֹשֶׁה

Kap. 32. V. 1. Als das Volk sah, daß Mosche ihre Erwartung vom Berge

---

Kap. 32. V. 1. Während in der Höhe die Gesetzoffenbarung durch Anordnung des Gesetzes-Heiligthums und Uebergabe des Gesetzes-Zeugnisses zu demjenigen Abschluß gebracht wurde, durch welchen das Gesetz nunmehr als die Seele der Nation in ihrer Mitte Stätte gewinnen sollte, um von dort aus die Nation im Ganzen und Einzelnen mit dem Geiste ihres Gott heiligen Berufes zu durchdringen, und mit dessen Verwirklichung die in der Verheißung, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, zugesicherte Gottes-Gegenwart im Volke zu gewinnen — begab sich auf der Erde ein Vorgang, der das, was bei der Vorbereitung zum Empfang des Gesetzes, לך אל העם וקדשתם וגו' ,וגם הכהנים וגו' יתקדשו ,והגבלת את העם וגו', (K. 19, 10, 12, 22.) mit dem ernstesten Ernst symbolisch zum Bewußtsein gebracht war, wir meinen den Abstand der zeitlichen Wirklichkeit des Volkes von der idealen Höhe des Gesetzes, das es empfangen sollte, mit all den fundamentalen Consequenzen, die sich an dieses Faktum knüpfen und die wir oben (S. 220.) angedeutet, in dem noch ernsteren Ernst der konkreten, historischen Wirklichkeit für alle Zeiten dokumentirt. Das Volk, das eine vierzigtägige Abwesenheit seines Moses nicht verwinden konnte, das unter den noch flammenden Blitzen, welche ihm das: לא תעשה לך פסל mit fundamentaler Schärfe entgegengeleuchtet, sich das „goldene Kalb" machen konnte, das Volk befand sich noch in solchem Abstand von den Wahrheiten und Anforderungen dieses Gesetzes, daß dieses unmöglich als „zeitgemäßes" Produkt, gleich allen andern Gesetzen und Religionen, aus seinem Schooße, aus dem Schooße der Zeit hervorgegangen sein konnte. Gleichzeitig erscheint in eben diesem Vorgange das Gesetz, wie absolut nach seinem göttlichen Ursprunge, so auch absolut in seiner unabweisbar ihre Verwirklichung erzielenden Bestimmung, sich Stätte und Geltung auf Erden zu erobern. In dem Momente seines ersten Einzuges und seiner ersten Stättegewinnung auf Erden, durch die Unwürdigkeit des zu seiner ersten Aufnahme bereitgestellten Volkes, in die Alternative gesetzt, sich, oder die ganze damalige Zeitgenossenschaft des ihm bestimmten Volkes preiszugeben, steht die Entscheidung keinen Augenblick an, die ganze damalige Generation preiszugeben und für die Aufnahme dieses Gesetzes eine neue Volksgeneration zu schaffen, und — zu warten! Das: ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול, das zum Empfang des Gesetzes bereitgestellte Volk zu vernichten, Moses aber und seinem Gesetze eine andere Zukunft zu sichern, spricht von vorn herein die von Gott verbriefte und getragene, völlig absolute Bestimmung dieses Gesetzes aus. Nie und nimmer hat dieses Gesetz sich irgend einer Zeit zu accomodiren, sondern jede Zeit hat nur so viel Berechtigung auf Gegenwart und Zukunft, als sie sich diesem Gesetze gemäß gestaltet. Das Gesetz ist das absolute Höheziel für die jüdische Nation, deren damalige Generation noch in unendlicher Ferne von diesem Ziele stand. Und wenn gleichwohl dieses Gesetz mit seinen unveränderten idealen Anforderungen dennoch in die damalige Gegenwart dieses Volkes einzog, so kann es offenbar nicht die Bestimmung haben, sich von dieser Nation immer „zeitgemäß", d. h. „ihr gemäß" umwandeln zu lassen, sondern: die Nation, seine Träger, so lange Wandlungen durchmachen zu lassen, bis sie sich zur geistigey und

Sinai zu reden vollendet hatte, gab er Mosche zwei Tafeln des Zeugnisses, Tafeln von Stein, geschrieben mit Gottes Finger.

לְדַבֵּר אִתּוֹ בְּהַר סִינַי שְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת לֻחֹת אֶבֶן כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים׃

---

diesem Altarbau in משפטים den Aufbau der Nation auf die Grundlagen des Rechts, der Humanität und der Sittlichkeit in seinen Grundzügen vorangeben ließ, sodann in תרומה תצוה und כי תשא bis hierher den Bau seines Heiligthums anordnete: so hat ja dieser ganze Bau, wie sich im Ganzen und allem Einzelnen ausspricht, gar keine andere Bedeutung als Wohnstätte des göttlichen Gesetzes zu sein, des Gesetzes, dessen Erfüllung die Gegenwart Gottes bedingt, in dessen Huldigung die Huldigung Gottes ihre Bethätigung finden will, und als dessen, seinen göttlichen Ursprung bekundendes Zeugniß eben diese Tafeln als sichtbare Bewohner des Heiligthums einziehen sollen. Für dieses „Zeugniß" war die ganze Wohnung zu errichten. Auf sie wird sofort bei der angeordneten Herstellung des ersten allerheiligsten Gefäßes, K. 25, 21. hingewiesen. Die Wohnung haben die Menschen hinzustellen, den Bewohner — nicht eine von Menschenhand verfertigte Darstellung irgend eines Göttlichen, wie in andern Tempeln, sondern die von Gotteshand gezeichnete Verwirklichung des Menschlichen, kein menschliches Götterbild, sondern ein göttliches Menschen- und Volks-Ideal — den Bewohner gibt Gott.

לדבר אתו: zuerst waren alle gesetzertheilenden Gottesreden דבור אל משה; nur passiv, empfangend und aufnehmend, verhielt sich Moses zu dem gesetzgebenden Gottesworte; ככלתו, bevor aber die Gesetzgebung vollendet war, hatte Moses also die Gotteslehre in sich aufgenommen, nach der Erläuterung ר״ש לק״ש's im רבה, wie der bereits vollkommen unterrichtete Schüler den Gegenstand nochmals in aktiver Gemeinsamkeit mit dem Lehrer durchspricht, daher nicht לדבר אליו, sondern לדבר אתו. — שני לחת העדת, wir haben schon zu 1. B. M. 1, 14. bemerkt, wie der חסר geschriebene plur. fem. die Pluralität mehr als eine Einheit darstellt, d. h. als einen einheitlichen gemeinsamen Begriff, der in mehreren Objekten zusammen seine Verwirklichung findet. So werden hier auch die beiden Tafeln durch die Schreibart לחת als eine gemeinsame, sich gegenseitig ergänzende Einheit begreifen gelehrt, לא זו גדולה מזו, eine genau so groß wie die andere (ש״ר), die Tafel der Gott zugewandten Pflichten, sowie die der socialen Pflichten, beide gleich groß, beide gleich schwer, nur beide, in gleicher Wichtigkeit, zusammen das Eine göttliche Gesetz constituirend. (Siehe Seite 244.) Bildeten sie ja auch zusammen Einen geschlossenen Würfel, von dem jeder die Hälfte darstellte. (Siehe zu K. 25, 10.). — לחת אבן. Während die Lade, die es aufnehmen soll, vom „Baume" ist, ist die Gesetzes-Tafel von Stein. Das Gesetz ist unveränderlich gegeben, wir, dessen Empfänger und Vollbringer, haben uns eben an ihm und um und durch dasselbe in ewigem Fortschritt zu entwickeln. כתבים באצבע אלק׳: so unmittelbares Gotteswerk, wie „die Himmel das Werk seiner Finger" (Ps. 8, 4.), so augenscheinlich von Gott zeugend, wie die Wunder Egyptens ein „Fingerzeig Gottes" waren (K. 8, 15.).

17. Zwischen mir und den Söhnen Jisrael's ist er für ewig ein Zeichen, daß sechs Tage Gott den Himmel und die Erde geschaffen und mit dem siebten Tage zu schaffen aufgehört hatte, da er sich in sein Wesen zurückzog.

18. Als er mit ihm auf dem Berge

17. בֵּינִ֗י וּבֵין֙ בְּנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֔ל א֥וֹת הִ֖וא לְעֹלָ֑ם כִּי־שֵׁ֣שֶׁת יָמִ֗ים עָשָׂ֤ה יְהוָה֙ אֶת־הַשָּׁמַ֣יִם וְאֶת־הָאָ֔רֶץ וּבַיּוֹם֙ הַשְּׁבִיעִ֔י שָׁבַ֖ת וַיִּנָּפַֽשׁ׃ ס

שני. 18. וַיִּתֵּ֣ן אֶל־מֹשֶׁ֗ה כְּכַלֹּתוֹ֙

V. 17. Oben, V. 13., war die שמירה, war die Werkunterlassung als אות bezeichnet, hier ist es der Tag an sich. Der Tag an sich ist das Denkmal für Gottes freie Weltschöpfung, unsere Werkunterlassung an diesem Tage das Denkmal für unsere Anerkennung des Schöpfers als unseres Herrn und unsere Berufung durch ihn in seinen Dienst. — וינפש: נפש bezeichnet ja die Individualität, das individuell persönliche Wesen (siehe Jeschurun VIII. S. 435, und 1. B. M. zu 1. 20.). הִנָּפֵשׁ heißt somit: sich in seine Persönlichkeit zurückziehen, im Gegensatz zu einer nach außen strebenden Thätigkeit, weshalb es auch ausruhen von einer Anstrengung, buchstäblich: das Zu-sich-kommen, bedeutet (2. B. M. 23, 12. Sam. II. 16, 14.). Hier steht es in der ursprünglichsten Bedeutung. Jetzt erscheint uns Gott nirgend in seiner Schöpferthätigkeit, וינפש, er hat sich zurückgezogen, es ist Sabbath in der Schöpfung. Allein der Sabbathtag ist das Denkmal: daß dieser — s. v. v. — dieser Zurückgezogenheit, diesem Sabbath, eine freie Schöpferthätigkeit vorangegangen: daß sechs Tage Gott Himmel und Erde gebildet und mit dem siebten Tage zu bilden aufgehört hatte, als er sich in die uns jetzt erscheinende Unwahrnehmbarkeit zurückzog. (Siehe zu 1. B. M. 2, 1—3.)

Der Sabbath ist das Denkmal für unsere Beziehungen zu Gott, der Tempel das Denkmal für unsere Beziehungen zu seinem Gesetz. Es begreift sich, daß der Tempelbau vor dem Sabbath zurücktreten müsse. Der Tempel selber hat seine Voraussetzung im Sabbath. Vor פקוח נפש, vor Lebensrettung tritt der Sabbath zurück, פקוח נפש דוחה שבת, wie es in allgemeiner Beziehung auch hinsichtlich anderer Gebote heißt: אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, 3. B. M. 18, 5., oder wie es in Betreff des Sabbath's speciell angedeutet ist: כי קדש היא לכם היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה, V. 14.: eure Heiligung ist Zweck des Sabbath's, darum darf seine Erhaltung nicht euer Dasein bedrohen, oder V. 16.: ושמרו בני ישראל את השבת חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, der Sabbath bedarf seiner Hüter in Mitte des Menschenkreises, darum verletze um einen Gefährdeten Einen Sabbath, damit er deren noch viele hüte. (Joma 85, b.) In dem erhaltenen Hüter erhältst du den Sabbath selber, sowie in dem gefährdeten Hüter der Sabbath selber gefährdet erscheint.

V. 18. ויתן אל משה, das Subjekt des Satzes, Gott, ist im Satze nicht ausgedrückt, ist somit aus allem Vorhergehenden vorausgesetzt, dem sich der Vers somit anschließt. Die Ertheilung der Tafeln ist somit kein besonderer Akt, sondern ist eben Dasjenige, das alles Vorangehende zum Abschluß bringt, dem alles Vorangehende, als bedingender Voraussetzung, zur Vorbereitung dient. Wenn Gott K. 20, 21. gesprochen: מזבח אדמה תעשה לי,

15. שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ לַיהוָה כָּל־הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוּמָת׃

16. וְשָׁמְרוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת־הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם בְּרִית עוֹלָם׃

15. Sechs Tage soll man Werk ausführen, aber am siebten Tage ist ein durch Werkeinstellung zu feiernder Sabbath, ein Gott eignendes Heiligthum; wer am Tage des Sabbath's Werk ausführt, soll hingerichtet werden.

16. So sollen Jisrael's Söhne den Sabbath hüten, den Sabbath für ihre Nachkommen als ewigen Bund zu verwirklichen.

---

und die Nation hat die Pflicht, dem Sabbathentweiher das Hiersein zu vernichten und dadurch die Heiligkeit der Institution in ihrer Mitte wieder herzustellen. Gehört doch die Ertödtung oder Belebung der Sabbathidee in den Gemüthern nationaler Genossen als ein so wesentliches Moment mit zu den Zwecken der Sabbathinstitution, daß, wie bei keinem andern Gesetze, außer dem begrifflich verwandten חילול השם, der Begriff פרהסיא einen so wesentlichen Einfluß übt, daß das Verbrechen der Sabbathentweihung בפרהסיא, d. i. vor dem Bewußtsein einer wirklichen nationalen Gesammtheit, d. i. zehn nationaler Genossen, geübt, מחלל שבת בפרהסיא, dem עובד עבודה זרה gleich geachtet ist und mit dem Gesammtjudenthum gebrochen hat: מומר לכל התורה כולה. (Zu der מכילתא wird der Plural in מחלליה also gefaßt, daß darin die Heiligkeit des Sabbaths sich auf jeden Moment desselben also erstreckt, daß selbst, wenn ein Theil des Sabbaths mit gesetzlicher Befugniß um פקוח נפש willen (siehe zu Vers 17.) hat verletzt werden müssen, darum doch der Rest des Tages in unangetasteter Heiligkeit bleibe (אפי׳ כהרף עין מחלליה מות יומת). Dem schließt sich nun das Folgende mit motivirendem כי in dem Sinne an: wird die Sabbathentweihung vor Zeugen geübt, so hat das menschliche Gericht den Verbrecher aus dem Hiersein auszuscheiden; denn Gott gegenüber hat Jeder, der am Sabbath, wenn auch von Menschen ungesehen, ein Werk verrichtet, sein Dasein und seine Zukunft verwirkt.

V. 15. Auch hier ist יֵעָשֶׂה verb. impers. und מלאכה Object. Das zum Bau des Heiligthums gebotene Werk soll man daher in den sechs Wochentagen ausführen, allein der siebte Tag bleibt selbst dem Heiligthumsbau gegenüber ein durch gänzliche Einstellung der Werkthätigkeit (siehe oben 2. B. M. 16, 23.) zu begehendes Gottesheiligthum in seiner unverletzlichen Heiligkeit; selbst wer zum Heiligthumsbau am Sabbath ein Werk verrichtete, hatte das Leben verwirkt.

V. 16. ושמרו. Um so gewisser haben Jsrael's Söhne allen übrigen Beziehungen gegenüber den Sabbath unverletzlich zu hüten und ihn durch den Ernst und die Gewissenhaftigkeit dieser Hut ihren Nachkommen als ברית עולם, als ein in völlig unbedingter Absolutheit gegebenes Gottesinstitut (siehe zu 1. B. M. 6, 18.) für alle Zeiten zu vererben.

14. Darum hütet den Sabbath; denn ein Heiligthum ist er euch. Die ihn entweihen soll man hinrichten; denn wer an ihm ein Werk ausführt, die Seele wird aus der Gemeinschaft ihrer Genossenskreise entwurzelt.

14. וּשְׁמַרְתֶּם֙ אֶת־הַשַּׁבָּ֔ת כִּ֛י קֹ֥דֶשׁ הִ֖וא לָכֶ֑ם מְחַֽלְלֶ֙יהָ֙ מ֣וֹת יוּמָ֔ת כִּ֗י כָּל־הָעֹשֶׂ֥ה בָהּ֙ מְלָאכָ֔ה וְנִכְרְתָ֛ה הַנֶּ֥פֶשׁ הַהִ֖וא מִקֶּ֥רֶב עַמֶּֽיהָ׃

---

eines jeden Symbols, es ist ja eben אות, die Vermittlung einer Erkenntniß, und die durch שמירת שבת vermittelte Erkenntniß ist: כי אני ד' מקדשכם, daß Gott uns heiligt, d. h. ja: daß Gott uns von allem Andern heraussondert und uns zu seinem Dienste bereit stellt. Durch שמירת שבת, d. h. durch Unterlassung einer jeden Werk-Ausführung legen wir uns und unsere Welt und unsere uns von Gott zur Beherrschung derselben verliehenen Kräfte Gott huldigend zu Füßen und bekennen uns und unsere Welt und unsere schaffenden Kräfte als Gott heilig, d. h. als ausschließlich ihm zur Erfüllung Seines Willens angehörig. So lange Menschen waren, war auch der Sabbath — wie wir dies (oben zu 2. B. M. 16, 23.) bemerkt — zur Heiligung der Menschen da. Allein er war nur Idee, und es fehlte ihm der sichtbar, sinnliche wahrnehmbare Ausdruck, es fehlte ihm das אות, das Symbol, und daher schwand er in der irrenden Menschheit. Als Gott Israel zum Werkzeug seines Reiches, d. i. zum Werkzeug seiner Huldigung als Schöpfer und Gebieter im Menschenkreise, das ist ja eben nichts anderes als zur Verwirklichung des „Sabbaths" erwählte, gab er dem Sabbath in Israel das konkrete Symbol im Werkverbot, und es ward der Gottes-Sabbath zum Menschen-Sabbath. Fortan ist die Sabbath-„Feier" das Symbolum der Beziehung Gottes zu Israel und Israel's zu Gott, das Erkennungszeichen, daß Gott uns sich geheiligt und heiligt.

V. 14. ושמרתם את השבת וגו', dem שבתותי des V. 13. gegenüber: darum bewahret, achtet, erhaltet, schützet, wachet über die Sabbath-Institution, denn sie ist euch ein Heiligthum, d. i. aus ihr fließt eure Gott-Heiligkeit und sie erhält und erneut die Heiligung eures ganzen persönlichen Wesens an Gott. מחלליה מות יומת כי כל העשה וגו', schwierig ist das כי, das das כל העשה וגו' als Motiv zu מחלליה וגו' stellt. Indem מחלליה Plural, מות יומת aber Singular ist, kann מחלליה nicht Subjekt, sondern nur Objekt von יומת, dieses aber verbum impersonale sein: man soll Diejenigen, die den Sabbath entweihen, gerichtlich tödten. Somit ist in diesem Satze nicht sowohl von der Todeswürdigkeit der Sabbathentweiher, als von der Pflicht der Gesammtheit, sie hinzurichten die Rede. Darin unterscheidet sich dieser Satz auch von dem כל העשה וגו' מות יומת des folgenden V. Nun dürfte ja חילול שבת, wörtlich ja „Ertödtung des Sabbath's", d. i. Vernichtung der lebendigen und belebenden Idee des Sabbath's, in eigentlichem Sinne nur durch Verletzung desselben in Gegenwart Anderer geschehen: es wird dadurch diesem Heiligthum im Gemüthe Anderer die Kraft geschwächt, oder geraubt. Es spricht daher dieser Satz von der Entweihung des Sabbaths vor Zeugen, die überall die Gesammtheit repräsentiren. Eine vor Zeugen geübte Sabbathentweihung heißt somit: vor Augen der Nation die Institutionen tödten, auf deren Basis die ganze Nation mit ihrem Berufe und ihrer Bestimmung beruht

13 וְאַתָּ֞ה דַּבֵּ֨ר אֶל־בְּנֵ֤י יִשְׂרָאֵל֙ לֵאמֹ֔ר אַ֥ךְ אֶת־שַׁבְּתֹתַ֖י תִּשְׁמֹ֑רוּ כִּי֩ א֨וֹת הִ֜וא בֵּינִ֣י וּבֵינֵיכֶ֗ם לְדֹרֹ֣תֵיכֶ֔ם לָדַ֕עַת כִּ֛י אֲנִ֥י יְהוָ֖ה מְקַדִּשְׁכֶֽם׃

13. Du aber sprich es aus zu den Söhnen Jisrael's: Nur meine Sabbathe hütet! Denn das ist ein Zeichen zwischen mir und euch für eure Nachkommen, zur Erkenntniß, daß Ich, Gott, euch heilige.

V. 13. ואתה דבר וגו׳, was Moses nur als erläuternde Bemerkung gesagt worden war, sollte er jedoch in der ganzen Entschiedenheit des Gesetzesausspruches lehren.

אך את שבתתי תשמרו, mit diesem Satze wird שמירת שבת dem gebotenen Heiligthumsbau übergeordnet, und es hat selbst מלאכת המשכן vor dem Sabbath zurückzutreten. Es ist hier das erste Mal, daß die Sabbathpflicht unter dem Begriff שמירה auftritt, und drei Mal, V. 13, 14, 16, wird in diesem Sabbathkapitel dieser Begriff wiederholt, so daß er sich als den Inbegriff dieses Kapitels ankündigt. Mit diesem Begriffe aber wird uns der Sabbath als ein objektiv gegebenes, anvertrautes Gut begreifen gelehrt, hinsichtlich dessen uns die שומרים-Pflichten obliegen, nicht daran פושע zu sein, nicht שולח יד daran zu sein, es nie aus den Augen zu verlieren, uns daran und damit keine subjektive Willkühr zu erlauben, und mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit und Umsicht Alles fern zu halten und abzuwenden, was dieses anvertraute Heiligthum verletzen könnte. Mit solcher Intensität kommt dieser Begriff der שמירה sonst nur in Beziehung auf die göttlichen Gesetze im Allgemeinen, speciell aber vielleicht nur noch hinsichtlich der Peßachgesetze vor: את חג המצות תשמר, ושמרתם את המצות, שמר את חדש האביב, ושמרת את החקה הזאת למועדה, — sofern dieses Letztere auf פסח zu beziehen ist, — und auch da nur zerstreut, bei wiederholter Gelegenheit, nicht aber wie hier wiederholt in Einer Rede. Und es ist nicht der Sabbath im Allgemeinen, es werden „שבתות", es wird jeder concrete, in die Zeit eintretende Sabbath als ein besonderes Gottesheiligthum unserer „Hut" empfohlen, jeder concrete Sabbathtag bringt unsere Verpflichtung auf's Neue, nimmt für sich auf's Neue unsere ganze Hüter-Pflicht in Anspruch, (ימים שבנתים הוו ידיעה לחלק אעפ״) שלא ידע, Sabbath 67, b. תוספ׳ das. und nach der Auffassung des ר׳ נחמן בר אבוה das. 69, b.). Und es ist keiner privaten, profanen, keiner Gewerbsthätigkeit gegenüber, es ist מלאכת המשכן, es ist eine dem höchsten, heiligsten, nationalen und göttlichen Ziele geweihte Werkthätigkeit, es ist der die Gottesnähe erzielende Tempelbau, dem gegenüber hier der Sabbath in Schutz genommen wird, und tritt damit die von uns geforderte Sabbathhut hinsichtlich aller andern, minder heiligen Zwecke in doppelter Prägnanz hervor.

כי אות היא, da der Sabbath im Satze nur im Plural: שבתות genannt ist, so kann sich das היא nicht auf den Sabbathtag, sondern nur auf die gebotene שמירה beziehen, und ist eben damit die Werkeinstellung, שביתת מלאכה, am Sabbath zum אות, zum Symbol erhoben, und zwar ist die Bedeutung dieses Symbols eine gegenseitige, ביני וביניכם: an diesem Symbol erkennt Gott uns und durch dasselbe erkennen wir Gott nach dem durch dieses Symbol zum Ausdruck kommenden Inhalte an. Dieser Inhalt wird hier angegeben und mit dem Worte: לדעת, eingeführt. דעה ist der Zweck eines jeden אות,

הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת־בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן׃

11. וְאֵת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְאֶת־קְטֹרֶת הַסַּמִּים לַקֹּדֶשׁ כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוִּיתִךָ יַעֲשׂוּ׃ פ

12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

sowohl die Gewänder des Heiligthums für Aharon, den Priester, als die Gewänder seiner Söhne zum Priesterdienst,

11. das Salböl und das Räucherwerk der Specereien für das Heiligthum; ganz dem entsprechend, wie ich dir Jegliches befohlen, werden sie es herstellen.

12. Gott sagte zu Mosche:

M. 4.), verstanden. Dafür spräche hier das Waw bei dem folgenden: ואת בגדי הקדש, wodurch die בגדי השרד von den בגדי הקדש verschieden erscheinen. Allein K. 35, 19. 39, 1. 39, 41. wird als Bestimmung dieser בגדי שרד: לשרת בקדש beigefügt, und dürfte dies doch schwerlich von dem Verpacken auf der Reise verstanden werden können. Dazu käme das Auffallende, daß diese Gewänder als so secundär zu betrachten sein müßten, daß sie unter den oben zur Anfertigung vorgeschriebenen Gewändern gar nicht genannt sind, und gleichwohl bei der Ausführung überall zuerst genannt sein sollten. Es ist daher wohl kaum möglich, in ihnen etwas Anderes als eine Bezeichnung der Priesterkleider zu erblicken, und das Waw: ואת בגדי הקדש ebenso wie V. 8. ואת השלחן nach ואת כל כלי האהל zu verstehen. (Siehe das.) Nahe liegt es sodann, שְׂרָד als Aussonderung, Auszeichnung, zu begreifen und ist es auch erklärlich, warum dieses negative Merkmal der Heiligung gerade bei der Anfertigung und Ablieferung der Priestergewänder aus den Händen der Künstler besonders hervortritt. Mit diesen Gewändern sollten ja die zum Priester-Amte Designirten aus der bisherigen Gemeinsamkeit mit den Künstlern und der Nation, in deren Namen sie arbeiteten, scheiden und ausgesondert werden. Das Volk selbst fertigte durch seine Künstler die Gewänder der Auszeichnung an, durch welche fortan Eine Familie für alle Zeiten so bedeutsam von allen Andern und über alle Andere gesondert und erhoben werden sollte. Den Künstlern und der Nation, in deren Namen sie arbeiteten, war dieses שרד wohl gegenwärtig, und es geschah frei und freudig. — Onkelos übersetzt בגדי השרד immer: לבושי שמושא, somit gleichbedeutend mit בגדי השרת. Unmöglich ist es nicht, daß שרד auch bedienen hieße. Lautverwandt ist שרת und שרד, und begrifflich läßt sich auch Bedienen als eine Thätigkeit anschauen, die Denjenigen, dem sie zugewandt wird, der Nothwendigkeit überhebt, sich mit Dingen zu befassen, die, seinem Stande, seinen Neigungen u. s. w. zufolge, ihm gegenüber untergeordnet, gemein, niedrig u. s. w. erscheinen. Bedienen schließt somit immer eine auszeichnende, absondernde Fernhaltung ein.

V. 12. ויאמר, es wird hiermit kein neues Gesetz eingeführt. Das Sabbathgesetz war bereits gegeben, es erhält hier neue, erläuternde Seiten und insbesondere in Beziehung zu dem vorangehenden gebotenen Werke des Heiligthumsbaues. Darum wohl heißt es ויאמר ד׳ וגו׳ und nicht wie bei sonstigen bleibenden Gesetzesaussprüchen gewöhnlich: וידבר. In Beziehung auf das gebotene Werk des Heiligthumsbaues erläuterte Gott, wie es in dieser Hinsicht mit dem Sabbath gehalten werden sollte.

6. Und ebenso, siehe, habe ich ihm Ahaliab, Sohn Achißamach's, vom Stamme Dan zur Seite gestellt, und habe in das Herz jedes Herzensweisen Weisheit gegeben; sie werden Alles, was ich dir geboten, herstellen:

7. das Zusammenkunft-Bestimmungszelt und die Lade für das Zeugniß, so wie den Deckel, der darauf sein soll, und alle Geräthe des Zeltes:

8. sowohl den Tisch und seine Geräthe, wie den reinen Leuchter und alle seine Geräthe und den Altar des Räucherwerks,

9. den Altar des Emporopfers und alle seine Geräthe, das Becken und seinen Untersatz,

10. die Gewänder der Auszeichnung,

6. וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי אִתּוֹ אֵת אָהֳלִיאָב בֶּן־אֲחִיסָמָךְ לְמַטֵּה־דָן וּבְלֵב כָּל־חֲכַם־לֵב נָתַתִּי חָכְמָה וְעָשׂוּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ׃

7. אֵת ׀ אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הָאָרֹן לָעֵדֻת וְאֶת־הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עָלָיו וְאֵת כָּל־כְּלֵי הָאֹהֶל׃

8. וְאֶת־הַשֻּׁלְחָן וְאֶת־כֵּלָיו וְאֶת־הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה וְאֶת־כָּל־כֵּלֶיהָ וְאֵת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת׃

9. וְאֶת־מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְאֶת־הַכִּיּוֹר וְאֶת־כַּנּוֹ׃

10. וְאֵת בִּגְדֵי הַשְּׂרָד וְאֶת־בִּגְדֵי

V. 6. ובלב כל חכם לב נתתי חכמה. Die Weisen sehen in diesem Satze die Wahrheit begründet: אין הב״ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, Gott gibt nur Dem Weisheit, dem bereits Weisheit innewohnt, wie es ja auch (Daniel 2, 21.) heiße: יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה (Berachoth 55, a.), d. h. Gott macht nur den zum Gefäße göttlicher Weisheit, der bereits die natürliche, menschliche Begabung der Weisheit besitzt und aus sich entwickelt hat. Von jenem Gotteswunder, das den Einfältigen von Gestern zum geistvollen und begeisterten Gottesmanne von Heute macht, weiß die jüdische Wahrheit nichts. —

V. 7. 8. ואת כל כלי האהל, da das אהל keine andern Geräthe als die im V. 8. Genannten hat, so kann V. 8. nur Erläuterung zu diesem Schlußsatz des V. 7. sein und das Waw copulativum: ואת השלחן וגו׳ nur als: sowohl als u. s. w. verstanden werden. Damit erklärt sich denn auch wohl, warum es beim שלחן hier nur כליו und nicht כל כליו heißt. Die Geräthe des Tisches gehören, mit Ausnahme der קערות, mit zum Zubehör desselben und befinden sich immer an und auf ihm im אהל gegenwärtig. Sie sind bereits in dem Ausdruck: כל כלי האהל inbegriffen. Die כלי המנורה sind aber nur Geräthe des Dienstes am Leuchter, gehören nicht zu ihm und sind überhaupt nicht im אהל gegenwärtig, sie waren somit besonders durch כל zu bezeichnen.

V. 10. ואת בגדי השרד. שרד, lautverw. mit שרט, einschneiden, hat als Grundbedeutung: sondern, aussondern, daher שָׂרִיד: der einem allgemeinen Verderben, oder einer allgemeinen Verderbniß Entgangene. Man hat daher unter בגדי השרד: Schutzgewänder, die zur Einhüllung der heiligen Geräthe auf den Wanderzügen bestimmten Decken (4. B.

2. רְאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן־
אוּרִי בֶן־חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה׃
3. וָאֲמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה
וּבִתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל־מְלָאכָה׃
4. לַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת לַעֲשׂוֹת בַּזָּהָב
וּבַכֶּסֶף וּבַנְּחֹשֶׁת׃
5. וּבַחֲרֹשֶׁת אֶבֶן לְמַלֹּאת וּבַחֲרֹשֶׁת
עֵץ לַעֲשׂוֹת בְּכָל־מְלָאכָה׃

2. Siehe, ich habe mit Namen berufen Bezalel, Sohn Uri, Sohn Chur vom Stamme Jehuda,

3. da ich ihn mit Geist Gottes erfüllte, mit Weisheit, mit Einsicht und mit Erkenntniß und mit jeglicher Ausführung,

4. Ideen zu verbinden, sie in Gold, in Silber und in Kupfer herzustellen,

5. im Steinschnitt zum Einsetzen und im Holzschnitt; in jeglicher Ausführungsart herzustellen.

---

werden sollte, die Ertheilung des Gesetzeszeugnisses. Beides, jene Anweisung und diese Ertheilung, erfolgt in diesem Kapitel.

V. 2. ראה קראתי בשם. Ebenso Moses an Israel: ראו קרא ד' בשם (K. 35, 30.). קרא בשם: Jemanden mit Namen, d. h. speciell und ausdrücklich zu Etwas berufen. Indem es heißt: ich habe berufen, und Moses und Israel aufgefordert sind ראה, ראו, somit für das Thatsächliche dieser Berufung an ihre eigene Einsicht und Erfahrung appellirt wird, so kann diese Berufung nur in der so ganz speciellen und offenkundigen Begabung Bezalel's für diese Aufgabe sich ausgesprochen haben, daß er selbst nach dem Urtheile seiner Zeitgenossen als der Einzige für den Beruf dagestanden. Diese Begabung und Befähigung wird aber durch Gottes Wort: קראתי בשם als Wirkung einer ganz besondern göttlichen Fürsorge bezeichnet. Schön weist רמב"ן zur Stelle darauf hin, wie Israel's Vergangenheit unter dem Druck der Sklavenarbeit in Egypten wenig geeignet war, Kunstsinn und Kunstfertigkeit zu wecken und auszubilden, und das Vorhandensein eines Bezalel und seiner Künstlergenossen im Volke nur ein Werk ganz besonderer göttlichen Fürsorge gewesen sein konnte. — Daran, daß hier Gott an Moses' und Moses an des Volkes zustimmende Einsicht bei Berufung des Bezalel appellirt, knüpfen die Weisen das bedeutsame Wort: אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור (Berachoth 55, a.), man octroyirt dem Volke keinen Beamten, man bestellt Keinen, ohne das Volk zuvor um dessen Zustimmung zu fragen.

V. 3. Ueber die Bedeutung von חכמה, בינה, דעת, und deren Verhältniß zu einander siehe (I. S. 538). Indem diese höchsten geistigen Vermögen bei Bezalel vorausgesetzt werden, so ist damit evident, daß hier nicht blos ein äußeres Kunstwerk äußerlich hergestellt werden soll, sondern daß es sich um den Bau eines in allen seinen Theilen symbolischen Werkes handele, dessen in ihm und durch dasselbe zum Ausdruck kommende Ideen bei der Ausführung als leitende Gedanken gegenwärtig und als bewußtvolle Absicht vorschweben sollen.

36. Davon zerreibst du ganz fein und giebst davon vor das Zeugniß im Zelte der Zusammenkunft-Bestimmung, wohin ich mich dir zur Zusammenkunft bestimme; ein Heiligthum der Heiligthümer soll es euch sein.

37. Und dieses Räucherwerk, das du bereitest, sollt ihr in seinem bestimmten Mischungsverhältnisse nicht für euch machen; Gott heilig soll es dir sein.

38. Wer ihm Gleiches macht daran zu riechen, wird aus seines Volkes Kreisen entwurzelt.

Kap. 31. V. 1. Gott sprach zu Moische:

36. וְשָׁחַקְתָּ מִמֶּנָּה הָדֵק וְנָתַתָּה
מִמֶּנָּה לִפְנֵי הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד
אֲשֶׁר אִוָּעֵד לְךָ שָׁמָּה קֹדֶשׁ קָדָשִׁים
תִּהְיֶה לָכֶם׃
37. וְהַקְּטֹרֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה
בְּמַתְכֻּנְתָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם קֹדֶשׁ
תִּהְיֶה לְךָ לַיהוָה׃
38. אִישׁ אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה כָמוֹהָ לְהָרִיחַ
בָּהּ וְנִכְרַת מֵעַמָּיו׃ ס
לא 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

Wasser wiegt $17\frac{1}{2}$ דינר, 1 לֹג sodomitisches Salz nach obiger Annahme somit $12 + 17\frac{1}{2} = 210$ דינר, die 11 Specereistoffe des קטרת wogen zusammen 368 Mena, die Mena zu 100 דינר = 36800. Schwerlich dürfte aber durch den Zusatz von $\frac{1}{175}$ Salz eine Masse מְמֻלָּח werden. Wir haben aber bereits an einem andern Orte aus der Lautverwandtschaft מלח und מלא die Grundbedeutung von מלח als innigste Durchdringung, als eine solche Durchdringung vermuthet, durch welche Ein Stoff in allen seinen Theilen von einem andern „voll" wird, woher dann die Bedeutung: Salz durch den Begriff Beize entstünde. Demgemäß könnte dann auch hier מְמֻלָּח die innigste Durchdringung, die vollkommenste Mischung bezeichnen. Die Stoffe sollen zuerst jeder gesondert, völlig fein zerrieben und dann מְמֻלָּח, zur vollkommensten Durchdringung mit einander gemischt werden. So auch Onkelos: מְעָרַב.

V. 36. 37. Das שמן המשחה spricht durch seine beiden Bestandtheile, Oel und Wohlgeruch die Bestimmung פרוש לריח ניחוח über Personen und Gegenstände des Heiligthums aus. Dieses ריח ניחוח als höchstes Ziel des ganzen Heiligthums in seiner reinsten, idealsten Verwirklichung drückt, wie bereits zu (Kap. 30, 1.) bemerkt, das קטרת aus. Wir begreifen, wie das nationale Ideal des קטרת eben so sehr wie das Gottessiegel des שמן המשחה vor Profanirung durch Nachahmung zu schützen gewesen sei. Eine Herstellung desselben in den gleichen Mischungsverhältnissen zum profanen Gebrauch ist eine Parodie des Symbols und eine Höhnung der Idee, die es ausdrückt. Ist doch ebenso die Nachbildung des Heiligthums und seiner Geräthe unter das Verbot לֹא תעשון אתי (K. 20, 20.) begriffen.

Kap. 31. V. 1. Mit dem vorigen Kap. sind die Vorschriften über die Herstellung des Heiligthums vollendet. Es fehlt nur noch die Anweisung der ausführenden Künstler und die Ertheilung des Gegenstandes, der nicht von Menschenhand, der von Gott zu ertheilen war, und dem das ganze Heiligthum von Menschenhänden zur Stätte errichtet

und reinen Weihrauch; jedes sei für sich gesondert.	סַמִּים וּלְבֹנָה זַכָּה בַּד בְּבַד יִהְיֶה׃
35. Und du bereitest es zu einem Räucherwerk, Wohlgeruchsstoffbereitung nach Art des Wohlgeruchsstoffbereiters, durchdrungen, rein, heilig.	35. וְעָשִׂיתָ אֹתָהּ קְטֹרֶת רֹקַח מַעֲשֵׂה רוֹקֵחַ מְמֻלָּח טָהוֹר קֹדֶשׁ׃

---

folgt, werden damit die im פרט genannten Stoffe zum כלל erhoben, sie werden exemplificatorisch, und beschränken erweitert die gesetzliche Vorschrift auf alle solche סמים-Stoffe, die ihnen in allen wesentlichen Merkmalen gleichen, .א' אתה דן אלא כעין הפרט Dadurch würde לבונה, welchem eines dieser Merkmale fehlt, ausgeschlossen sein, und muß somit als Ausnahme nachgefügt werden. Die drei als פרט genannten נטף שחלת וחלבנה haben die beiden wesentlichen Merkmale gemeinsam: sie entwickeln einen starken, geradeauf steigenden Dampf, und verbreiten Geruch, .שקיטר ועולה וריחו נודף Sie waren aber alle zu nennen, weil sie andrerseits sich von einander unterschieden. נטף ist vegetabilisch, מין אילן, שחלת ist mineralisch גידולי קרקע, sie waren also beide zu nennen, um die Auswahl der Stoffe nicht auf das eine oder das andere Naturreich zu beschränken. חלבנה war zu nennen, weil es einen unangenehmen Geruch verbreitet und man es somit nicht unter קט"ה genommen hätte, wenn es nicht ausdrücklich vorgeschrieben wäre. לבונה fehlt das Eine wesentliche Merkmal, es ist nicht מקטר ועולה (Kerithoth 6, b.). Die Halacha lehrt, daß zum קטרת elf Ingredienzien zu nehmen waren: קנמון ,קושט ,כרכום ,שבולת נרד (קדה), קציעה ,מר ,לבונה ,חלבנה ,(שחלת) צפורן ,(נטף) צרי und zwar nicht in gleichen, sondern in verschieden bestimmten Quantitäten, außerdem noch מעלה עשן, und behufs der Zubereitung יין קפריסין und בורית קרשינה, und ferner מלח סדומית, hinsichtlich dessen es zweifelhaft ist, ob es unter die Vorschrift ממלח (V. 35.), oder mit zur Bereitung gehörte. Auch diese Zahl ist im Texte angedeutet. Unter סמים, als Plural, sind mindestens zwei zu verstehen, mit נטף שחלת חלבנה sind es fünf, das zweite סמים, wodurch der Begriff erweitert wird, fügt auch noch fünf hinzu, und mit לבונה sind es elf. Gewiß hat jeder Stoff im קטרת und im שמן המשחה seine besondere Bedeutung. Leider fehlt uns darüber jede Kunde und folgen wir in der Uebersetzung nur der gewöhnlichen Annahme.

.בד בבד יהי' Das Verständniß ist nicht sicher. Nach Kerithoth 5, a. fordert es entweder die genaue, oder die besondere Abwägung eines jeden der Stoffe.

V. 35. .ממלח Wir haben schon bemerkt, daß es von Einigen auf den Zusatz von מלח סדומית bezogen wird. Allgemeiner wird es jedoch auf die Bereitungs**art** bezogen, wofür auch der Zusammenhang und die Form מְמֻלָּח spricht. Hieße es gesalzen, so würde es eine so starke Beizung fordern, welcher das Quantum ¹/₄ Kab im Verhältniß zur Masse der übrigen Stoffe schwerlich entsprechen könnte. Die Schwere des sodomitischen Salzes im Verhältniß zu Wasser einmal wie 3 zu 1 angenommen, würde ¹/₄ Kab = 1 Log = ¹/₄ Log, nach der Maim. הל' עירובין I. 12. und כלי המקדש II. 3. gegebenen Berechnung, sich zu der ganzen übrigen Masse des קטרת verhalten, wie 210 zu 36800. 1 רביעית

שֶׁמֶן מִשְׁחַת־קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי
לְדֹרֹתֵיכֶם׃
32 עַל־בְּשַׂר אָדָם לֹא יִיסָךְ
וּבְמַתְכֻּנְתּוֹ לֹא תַעֲשׂוּ כָּמֹהוּ קֹדֶשׁ
הוּא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם׃
33 אִישׁ אֲשֶׁר יִרְקַח כָּמֹהוּ וַאֲשֶׁר
יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל־זָר וְנִכְרַת מֵעַמָּיו׃ ס
34 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה קַח־
לְךָ סַמִּים נָטָף ׀ וּשְׁחֵלֶת וְחֶלְבְּנָה

du: Oel einer heiligen Salbung soll dies mir für eure Nachkommen sein,

32. auf den Körper eines Menschen soll es nicht gesalbt werden, und in seinem Mischungs-Verhältniß sollt ihr ihm Gleiches nicht machen; ein Heiligthum ist es, ein Heiligthum soll es euch sein.

33. Wer ihm Gleiches bereitet, und wer von ihm auf einen Fremden giebt, wird aus seinem Volke entwurzelt werden.

34. Gott sprach zu Mosche: nimm dir Specereien wie Balsamharz, Seenagel und Galban; solche Specereien

---

dessen misbräuchliche Verwendung zu anderm als dem von Gott gebotenen Zwecke der Heiligung ein das Faktum der Gottesheiligung negirendes, oder den Begriff der Gottesheiligung profanirendes Verfahren wäre, das כרת, „Entwurzelung aus der jüdischen Gegenwart und Zukunft" nach sich zöge. — „יִיסָךְ", eine ungewöhnliche Form wie וַיִּישֶׂם (1. B. M. 50, 27. siehe das.). Vielleicht ist sie auch hier eine zwischen aktiver und passiver Bedeutung schwebende Form. So wird sie auch Kerithot 6, b. aufgefaßt: כל שישנו בסך ישנו בבל יסך וכל שאינו בסך אינו בבל יסך", daß nämlich das Verbot nur durch Salbung solcher Objekte übertreten werde, an die auch das Verbot gerichtet ist, und daher הסך בשמן המשחה לבהמה ולכלים לכותים ולמתים פטור. — ובמתכנתו Siehe zu K. 5, 8. Bemerkenswerth ist, daß eine Nachmachung des Salböls nur in gleichem Mischungsverhältnisse (במתכנתו) und in gleichem Quantum (כמהו) verpönt ist, während die Nachahmung des קטרת (V. 37.) schon lediglich in gleichen Mischungsverhältnissen (במתכנתה), wenn auch nicht in gleichem Quantum, strafbar ist. קטרת שפטמה לחצין חייב שמן שפטמה לחצין פטור (Kerithot 5, a.).

קטרת.

V. 34. סמים. Wir haben schon zu 1. B. M. 11, 6. aus der Lautverwandtschaft der Wurzeln זמם, צמם, סמם die Bedeutung סמים als Bezeichnung solcher Stoffe erkannt, die in kleinstem Umfange eine große Fülle wirkungsreicher Kräfte enthalten. Es sind dies hier mit ätherischem Aroma gefüllte Stoffe. Die Satzform: סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבנה זכה kündigt sich als כלל ופרט וכלל mit noch nachgefügtem פרט, פרט אחרון, an. כלל, סמים, vergegenwärtigt den ganzen Kreis der unter diesen Begriff zu fassenden Stoffe, פרט, נטף שחלת חלבנה, hebt aus diesem ganzen Kreise nur diese speciell hervor, und würde ohne weitere Beifügung, als כלל ופרט, aus der ganzen סמים-Kategorie die gesetzliche Vorschrift nur auf die drei genannten, mit Ausschluß aller übrigen, beschränken אין בכלל אלא מה שבפרט. Indem aber dem פרט nochmals סמים als כלל (כללא בתרא)

26. וּמָשַׁחְתָּ֥ ב֖וֹ אֶת־אֹ֣הֶל מוֹעֵ֑ד וְאֵ֖ת אֲר֥וֹן הָעֵדֻֽת׃
27. וְאֶת־הַשֻּׁלְחָן֙ וְאֶת־כׇּל־כֵּלָ֔יו וְאֶת־הַמְּנֹרָ֖ה וְאֶת־כֵּלֶ֑יהָ וְאֵ֖ת מִזְבַּ֥ח הַקְּטֹֽרֶת׃
28. וְאֶת־מִזְבַּ֥ח הָעֹלָ֖ה וְאֶת־כׇּל־כֵּלָ֑יו וְאֶת־הַכִּיֹּ֖ר וְאֶת־כַּנּֽוֹ׃
29. וְקִדַּשְׁתָּ֣ אֹתָ֔ם וְהָי֖וּ קֹ֣דֶשׁ קׇֽדָשִׁ֑ים כׇּל־הַנֹּגֵ֥עַ בָּהֶ֖ם יִקְדָּֽשׁ׃
30. וְאֶת־אַהֲרֹ֥ן וְאֶת־בָּנָ֖יו תִּמְשָׁ֑ח וְקִדַּשְׁתָּ֥ אֹתָ֖ם לְכַהֵ֥ן לִֽי׃
31. וְאֶל־בְּנֵ֥י יִשְׂרָאֵ֖ל תְּדַבֵּ֣ר לֵאמֹ֑ר

26. Und du salbst damit das Zusammenkunft-Bestimmungszelt und die Lade des Zeugnisses,

27. den Tisch und alle seine Geräthe, den Leuchter und seine Geräthe und den Altar des Räucherwerks,

28. den Altar des Emporopfers und alle seine Geräthe, das Becken und seinen Untersatz,

29. und heiligst sie, so daß sie ein Heiligthum der Heiligthümer werden; alles, was sie berührt, wird heilig.

30. Auch Aharon und seine Söhne sollst du salben, und heiligst sie, mir als Priester zu dienen.

31. Zu Jisrael's Söhnen aber sprichst

So auch: Job 41, 23.: ים ישים כמרקחה, wo offenbar mehr an einen siedenden Destillirapparat, als an eine Pulverisirschale oder einen Mörser zu denken ist.

שמן משחת קדש: Der Begriff קדושה, wie bereits wiederholt bemerkt, enthält wesentlich zwei constituirende Merkmale: das negative der Absonderung von allem Andern, פרישה, und das positive, die absolute Hingebung, wie wir es nannten: die Bereitstellung für den Einen hohen Zweck. Das den Ausdruck dieser Huldigung vermittelnde Medium enthält daher auch diese beiden Bestandtheile, den negativen: Oel (משה משח), das Scheiden und Heraussondern aus allem Andern, und den positiven: Gewürze, Wohlgeruch, das Entsprechen dem höhern Wohlgefallen. Das und der Gesalbte ist nur von allem andern ausgesondert, um sich einem Höhern, um sich dem Höchsten völlig unterzuordnen. Diese absolute Hingebung an das Höchste bedingt die Aussonderung aus allem Niederen.

V. 27. 28. Bei שולחן und מזבח העולה heißt es: ואת כל כליו, während bei מנורה das כל fehlt. Daß bei dem Leuchter, dem Symbole der geistigen Entwickelung, auch alle die vorbereitenden Mittel und Thätigkeiten, כלים, in die heiligende Weihe mit inbegriffen sind, scheint mehr als selbstverstanden vorauszusetzen sein, als bei dem die materielle Wohlfahrt repräsentirenden שולחן und dem aus der materiell sinnlichen Stufe zur geistigsittlichen Höhe den Weg weisenden מזבח העולה.

V. 29. כל הנגע בהם יקדש, daher der Satz: כשם שהמזבח והכבש מקדשין את הראוי להן כך הכלים מקדשין (Sebachim 86, a.). Siehe K. 29, 37.

V. 31. 32. 33. שמן המשחה ist das Gottes-Siegel der Heiligung und Weihe für Personen und Gegenstände. Es begreift sich, wie ein Nachmachen dieses „Siegels“ oder

מַחֲצִיתוֹ חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם וּקְנֵה־
בֹשֶׂם חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם׃
24. וְקִדָּה חֲמֵשׁ מֵאוֹת בְּשֶׁקֶל
הַקֹּדֶשׁ וְשֶׁמֶן זַיִת הִין׃
25. וְעָשִׂיתָ אֹתוֹ שֶׁמֶן מִשְׁחַת־קֹדֶשׁ
רֹקַח מִרְקַחַת מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ שֶׁמֶן
מִשְׁחַת־קֹדֶשׁ יִהְיֶה׃

Zimmt in Hälften von zweihundert und fünfzig, Gewürz-Rohr zweihundert und fünfzig,

24. und Cassia fünfhundert Schekel des Heiligthums, und Olivenöl ein Hin.

25. Das machst du zu einem Oel heiliger Salbung, Wohlgeruchsstoffbereitung, nach der Art des Wohlgeruchsstoffsbereiters; ein Oel heiliger Salbung soll es sein.

שמן המשחה.

V. 23. ואתה קח לך. Nur beim שמן המשחה steht diese Formel, durch welche die Herstellung des Gegenstandes ganz speciell auf Moses bezogen wird. Durch שמן המשחה ward ja dem Heiligthum und allen seinen Theilen im Namen Gottes die heiligende Bestimmung und Weihe ertheilt. Es war daher nur durch Moses, das Organ des göttlichen Willens, herzustellen, und blieb auch das von Moses Hergestellte das einzige Salböl, auch für die Salbung der Davidischen Könige und der Hohenpriester für alle Zeit.

בשמים ראש, so auch ראשי בשמים (Hohel. 4, 14.) Gewürze in bester Qualität. — מור, קנמון וגו׳. Mit Sicherheit sind die hier genannten Gewürz-Arten nicht zu ermitteln. Wir folgen in der Uebersetzung der gewöhnlichen Annahme. דרור findet sich nur noch in der Bedeutung wie וקראתם דרור (3. B. M. 25, 10. und sonst), und in dem Vogelnamen: דרור. In der ersten Bedeutung heißt es entweder Freiheit oder Heimkehr, unter dem Vogel דרור versteht man die Schwalbe, die nach Beza 24, a. כבית דרה כבשדה, sich in den Häusern des Menschen so frei bewegt, wie im Felde. Man glaubt daher, daß es auch hier: frei, d. h. rein von allem Fremdartigen bedeute. — Auch der Unterschied der Form בֶּשֶׂם und בֹּשֶׂם wäre zu ermitteln. בֶּשֶׂם als Sing. von בשמים bezeichnet wohl den Gewürzstoff nach seiner aromatischen Eigenschaft, während die Form בֹּשֶׂם, wie קֹדֶשׁ u. s. w. mehr die Verwendung, den Gebrauch der Gewürze bedeutet. — מחציתו חמשים וגו׳, kann nicht wohl heißen, daß vom Cinnemon nur die Hälfte des von Myrrhe zu verwendenden Quantums genommen werden soll; es wäre מחציתו dann völlig überflüssig. Vielmehr bezieht sich das Suffix. ו — מחציתו auf קנמן בשם selbst. Cinnemon soll in Hälften genommen werden; nicht 500 Schekel zusammen, sondern in zwei Hälften von 250. (Kerith. 5, a.)

V. 25. רקח. Es ist nicht ganz sicher, welche Art der Operation bei der Parfümbereitung unter רקח verstanden ist. Nahe liegt die Lautverwandtschaft von רקח und ריח. In ריח selbst liegt aber, wie bereits zu 1. B. M. 8, 21. bemerkt, ursprünglich der Begriff feinster Zertheilung, woher ja auch ריחים, die Mühle, und ist es daher zweifelhaft, ob man bei רקח an die mechanische Zerreibung der Gewürzstoffe, oder an die Durchdringung anderer Stoffe, hier des Oeles, mit deren Aroma zu denken habe. Ausdrücke wie שמן רוקח (Kohel. 10, 1.), יין הרקח (Hohel. 2, 8.) sprechen für die letztere Annahme.

20. בְּבֹאָם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד יִרְחֲצוּ־
מַיִם וְלֹא יָמֻתוּ אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל־
הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשֶּׁה לַיהוָה׃
21. וְרָחֲצוּ יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא
יָמֻתוּ וְהָיְתָה לָהֶם חָק־עוֹלָם לוֹ
וּלְזַרְעוֹ לְדֹרֹתָם׃ פ
22. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
23. וְאַתָּה קַח־לְךָ בְּשָׂמִים רֹאשׁ
מָר־דְּרוֹר חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְקִנְּמָן־בֶּשֶׂם

20. Wenn sie in das Zelt der Zusammenkunft-Bestimmung eingehen sollen sie sie mit Wasser waschen, und so nicht sterben, oder indem sie zum Altare zur Bedienung hintreten, Gott eine Feuergabe aufdampfen zu lassen.

21. Hände und Füße sollen sie waschen und dann nicht sterben; es sei ihnen dies ein ewiges Gesetz, ihm und seinen Kindern, für ihre Nachkommen.

22. Gott sprach zu Mosche:

23. Und du nimm dir Gewürze bester Art: reine Myrrhe fünfhundert, würzigen

---

Auffallend ist die Stellung: בין אהל מועד ובין המזבח, oder wie es im spätern מקדש heißt: בין האולם והמזבח. Da, wie aus V. 20 ersichtlich, קידוש ידים ורגלים auch בגשתם אל המזבח לשרת וגו׳ erforderlich war, so hätte man die Stellung des כיור vor dem Opferaltare und nicht erst hinter demselben erwarten sollen. תוספות (Joma 5, b. Sanhedrin 83, a. b.) läßt es unentschieden, ob שלא רחוץ ידים ורגלים im היכל auch ביאה ריקנית, d. h.: das bloße Betreten des היכל auch ohne die Absicht, dort eine עבודה zu verrichten, חייב מיתה wäre, oder in dieser Beziehung und היכל מזבח החיצון ganz gleich sei, bei welchem ja ausdrücklich nur גישה לשרת להקטיר וגו׳ verpönt ist. Thosefoth neigt sich der letztern Annahme zu und so faßt es hier auch Raschi zu V. 20. auf. Jedoch entschieden ist es nicht, und spräche die Satzverbindung der V. 19, 20, 21. viel mehr für die erstere Annahme, daß im היכל schon ביאה ריקנית, in der עזרה aber nur גישה לשרת u. s. w. חייב מיתה mache. Dann erklärt sich vielleicht auch die Stellung. Wir haben schon oben Kap. 27, 8. S. 439 angedeutet, wie der מזבח הנחשת in seiner aufwärts strebenden Construction als Wegweiser zu der im היכל dargestellten Verwirklichung des Ideals des Gesetzes begriffen werden könne. Einfache גישה אל המזבח לשרת להקטיר und ביאה בהיכל אשה לה׳ sind somit ihrer Bedeutung nach identisch und spräche somit das כיור, zwischen Altar und Eingang zum היכל gestellt, Beides aus. Ist doch überhaupt das zwecklose Betreten des היכל ohne צורך עבודה für jeden כהן verboten (Menachoth 27, b.), und wäre hier nur für den שלא רחוץ ידים ורגלים noch zu חייב מיתה gesteigert. Es bedürfte dann nur noch der Erklärung, warum diese Steigerung nicht auch für מחוסר בגדים eintritt.

V. 21. חק עולם לו וגו׳, eigentlich: eine für ewige Zeiten von den Priestern dem Heiligthum zu leistende Gebühr. Durch קידוש ידים ורגלים sollen die Priester dem Heiligthum die Anerkennung seiner idealen Ueberordnung, daß sie nicht vermöge ihrer konkreten Individualität, sondern vermöge der durch sie symbolisch zu repräsentirenden Anforderungen des Heiligthums als dessen Diener aufzutreten gewürdigt seien. Das והיתה bezieht sich wohl auf רחצה V. 18. Dieses Waschen soll ihnen u. s. w.

17. Gott sprach zu Mosche:

18. Mache ein Becken aus Kupfer und seinen Untersatz aus Kupfer zum Waschen; stelle es zwischen das Zusammenkunft-Bestimmungszelt und den Altar und gieb Wasser hinein.

19. Aharon und seine Söhne sollen sich daraus ihre Hände und ihre Füße waschen.

17. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
18. וְעָשִׂיתָ כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְכַנּוֹ נְחֹשֶׁת
לְרָחְצָה וְנָתַתָּ אֹתוֹ בֵּין־אֹהֶל מוֹעֵד
וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וְנָתַתָּ שָׁמָּה מָיִם׃
19. וְרָחֲצוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מִמֶּנּוּ אֶת־
יְדֵיהֶם וְאֶת־רַגְלֵיהֶם׃

כיור.

V. 17. Während im vorangehenden Schekalimgesetze das Heiligthum als eine Gesammtheitsinstitution und die ganze Nation in allen ihren Gliedern in ihrem Berufe für das Heiligthum begriffen wurde, wird hier durch die כיור-Anordnung selbst den ministrirenden Priestern stets zum Bewußtsein gebracht, wie selbst sie nicht etwa auf Grund ihrer bereits im Leben verwirklichten Heiligkeit „des Handelns und Wandelns" für die Nation zum Gesetzesheiligthum hintreten, sondern auch sie nur in symbolischem Charakter, als Vergegenwärtigung der von diesem Gesetze geforderten Heiligung des Lebens die priesterliche Bedeutung haben.

V. 18. 19. Dem ganzen übrigen Körper wird dieser symbolische Priestercharakter durch die Bekleidung mit den Priestergewändern ertheilt. (Siehe K. 28.). Nur die Hände und Füße, die Hauptvermittler des Handelns und Strebens, bleiben unbekleidet. Für sie tritt das Waschen aus dem Becken, buchstäblich: das Ueberstürzen der Hände und Füße mit Wasser aus dem כיור, ein. (רחץ, verwandt mit רעץ, heißt, wie bereits bemerkt, eigentlich: überstürzen). Daß dieses Waschen nicht in der concreten Bedeutung der Sauberkeit zu fassen sei, das ist aus allen Bestimmungen dieser Vorschrift klar. So z. B. genügte es nur, wenn es בכלי שרת בפנים geschehen war, aber: קידש בכלי שרת בחוץ או בכלי חול בפנים או שטבל במי מערה ועבד עבודתו פסולה (Sebachim 20, b.), לינה והיסח הדעת פוסל בקידוש: mit Anbruch eines neuen Tages, oder auch mitten im Tage, wenn die Aufmerksamkeit von der Dienstweihe abgezogen war, mußte das Waschen wiederholt werden (das.) u. s. w. Allein es ist ebenso sofort aus diesen Bestimmungen klar, daß dieses symbolische Waschen auch nicht in der Bedeutung der symbolischen טבילה, des Untertauchens in das Wasserelement stehe, das nur das negative Zurücktreten in einen von טומאה unerreichbaren Zustand bedeutet. Im geraden Gegensatz zu diesem, ist hier כלי wesentlich bedingend und zwar כלי שרת, so daß das Wasser קידש, und wie Alles, was von כלי שרת aufgenommen worden, פסול בלינה wird. כיור ist unwesentlich, es konnte vermittelst jedes andern כלי שרת vollzogen werden, das Wasser sollte Element des Heiligthums sein, und nicht בו, sondern ממנו sollte das Element des Heiligthums Hände und Füße überströmen und sie — wie die Heiligthums-Gewänder den übrigen Körper — mit dem Elemente des Heiligthums bekleiden. שלא רחוץ ידים ורגלים steht daher ganz in dem Begriff von מחוסר בגדים (Sebachim 19, b.). (Siehe zu Kap. 28, 42, 43.)

Jisrael's Söhnen zum Gedenken vor Gott sein, für eure Seelen Sühne zu vollziehen.

יִשְׂרָאֵל לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי יְהוָה לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם׃ פ

immer neu lebendig sich bethätigenden Hingebung der Nation hervorgehen sollten. Diese Erhebung heißt: תרומת הלשכה. Die dritte hier besprochene Hebe (V. 14.) war ebenfalls eine bleibende. Sie war jedoch keine normirte, sondern eine freiwillige, wie die erste Hebe zum Bau des Heiligthums (K. 25, 2. f.), und hatte auch wie diese die Bestimmung zur Erhaltung des Tempelgebäudes; ihre Bestimmung hieß קדשי בדק הבית. Es bildeten sich somit zwei getrennte Tempelcassen; קדשי בדק הבית und תרומת הלשכה. Die aus den jährlichen מחצית השקל-Spenden sich bildende תרומת הלשכה-Casse kam immer ganz zur Verwendung, es konnte sich nichts darin ansammeln, sondern sie war jährlich neu zu bilden. In der בדק הבית-Casse konnte sich ein Tempelschatz sammeln. Die Bestimmung der beiden Cassen ist höchst charakteristisch. Nur das Leblose, das Feste, das Gebäude des Tempels und dessen bauliches Zubehör, מזבח העולה הלשכות והעזרות, wurde aus dem בדק הבית-Schatze hergestellt und unterhalten, konnte somit durch die Freigebigkeit Einzelner, durch die Hingebung früherer Zeiten für alle Zeiten sicher gestellt werden. Allein das Lebendige, das durch den Tempel zu weckende Leben, die Gesammtheitsopfer, so wie alles zur Verwirklichung des Gesetzes zu betreibende: הקטרת וכל קרבנות צבור, מבקרי מומין, תלמידי חכמים המלמדין הל׳ שחיטה והל׳ קמיצה לכהנים, מגיהי ספרים, דייני גזלות, שומרי ספיחים בשביעית וכו׳ wurde aus der תרומת הלשכה bestritten, sollte somit nur aus der immer auf's Neue zu bewährenden lebendigen Theilnahme einer jeden zeitgenössischen Gegenwart der Nation hervorgehen, ja konnte nach der Auffassung des ראב״ד nicht einmal subsidiarisch aus der בדק הבית-Casse bestritten werden (הל׳ שקלים 4, 10. Siehe Comm. קרבן העדה zu Jeruschalmi Schekalim V. Ende). In der תרומת הלשכה-Casse konnte sich aber kein Fonds ansammeln, da alle etwaigen Ueberschüsse, מותר תרומת הלשכה, zu קיץ המזבח, d. h. zu עולות נדבה של צבור verwendet wurden.

Durch den großen jährlichen Bedarf der halben Schekel waren dieselben sehr gesucht, und ließen sich die Geldwechsler für die Umwechselung ganzer in halbe Schekel ein Agio bezahlen, das קלבון hieß, und hatten daher zwei מחצית השקל-Pflichtige, die zusammen einen ganzen Schekel brachten, dieses Agio noch beizufügen. (— Der Name קלבון bietet ein merkwürdiges Beispiel von Wanderschaft, der oft Worte unterliegen. Offenbar stammt das Wort aus dem Hebräischen, oder dem verwandten Phönizischen: חלף, Wechseln und lautete ursprünglich: חלפון. Die Griechen, zu denen dieses semitische Wort, wie noch manche andere commerzielle Ausdrücke, z. B. ἀῤῥαβών, ערבון, wahrscheinlich durch Vermittlung der Phönicier gekommen, umwandelten es in κολλυβος, und in diesem griechischen Gewande kehrte es in die ursprüngliche hebräische Heimath als קלבון zurück. —)

Der שקל der תורה wog 320 Gerstenkörner. Während des zweiten Tempels wurde sein Gewicht zu 384, also um 1/5 erhöht. Ihm entspricht der סלע des Talmud. Ein סלע hatte: 4 דינרין, ein דינר: 6 מעין. Eine מעה hieß zu Moses' Zeiten גרה. Ein מעה hatte 2 פונדיונין, ein פונדיון: 2 איסרין, ein איסר: 5 פרוטות, eine פרוטה wog 1/2 Gerstenkorn Silber. (Siehe Maim. הל׳ שקלים I., 2, 3.)

16. Das Geld der Sühnungen aber nimmst du von den Söhnen Jisrael's und verwendest es zum Dienst des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes; es soll

16. וְלָקַחְתָּ אֶת־כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל־עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה לִבְנֵי

---

relative Größe der Leistung, schätzen sie im Verhältniß zu dem Vermögen und der Fähigkeit des Leistenden. Jeder, der die volle Kraft des ihm an Fähigkeit und Vermögen Verliehenen im Dienste Gottes, in Förderung seines Heiligthums verwendet, der hat damit seine מחצית השקל als sein „Symbolum" auf Gottes Altar gelegt.

V. 16. כסף הכפרים ist eben das V. 12. besprochene כסף כפר נפש (Vgl. אם כפר יושת עליו K. 21, 30.), und bezieht sich somit dieser Satz auf die im Momente der Zählung zu leistende Halbschekelspende; hier erwirkt dies כסף die כפורים im Moment der Spende, es ist כפר נפשו לד', und fehlt nur noch die Angabe seiner Verwendung. Diese wird hier bestimmt: ונתת אתו על עבדת אהל מועד. עבדת אהל מועד ist nie Tempeldienst in dem Sinne, den wir mit dieser Bezeichnung verbinden. Es ist nie der Dienst im Tempel, also nie die Verrichtung der Opferhandlungen u. s. w. Nur Einmal wird der Priesterdienst עבודה genannt (4. B. M. 18, 7.) und da wird er durch die Beifügung עבודת מתנה specialisirt, und nur Ein Opfer wird insbesondere עבודה genannt. Es ist dies das קרבן פסח, wie wir dies bereits (Seite 130) bemerkt. עבודת אהל מועד ist durchweg nicht der Dienst im Tempel, sondern für den Tempel, für die äußere Herstellung und Erhaltung des Tempels und bezeichnet entweder den Dienst der Leviten, oder wie Kap. 35, 21. 36, 1, 3. 39, 32, 40.: die Herstellung des Gebäudes und seiner Geräthe. Da hier von einer Verwendung von Geld die Rede ist, so kann es nur im letzteren Sinne verstanden werden. In der That wurde vor Herstellung des Tempelzeltes die Nation mit Halbschekelspende gezählt und das Silber zur Anfertigung der silbernen Wand- und Säulenfüße sowie der silbernen Haken und Umrankungen der Säulen verwendet. (K. 38, 27, 28.)

והיה לבני ישרא' לזכרון לפני ד'. Es bleibt zum ewigen Andenken, daß vor Allem die Basis, auf welcher das Heiligthum sich erhebt, in der ganz gleich zu würdigenden Hingebung der Gesammtheit in allen ihren Gliedern bestehe, auf daß auch das Ziel, die durch's Heiligthum zu gewinnende כפרה, der Gesammtheit in allen ihren Persönlichkeiten gelte: לכפר על נפשתיכם.

ג' תרומות נאמרין בפרשה. Es sind somit drei Spenden in diesem Kapitel besprochen: zwei fixirte Halbschekelspenden und eine nicht normirte, deren Größe dem freien Willen eines Jeden überlassen ist. Die eine fixirte, V. 12. u. 16., war vorübergehend, durch das Bedürfniß einer Zählung bedingt; ihr Ertrag ward zu den Füßen der Wände und Säulen des Heiligthums verwendet. Die andere fixirte Halbschekelspende, V. 15., war eine regelmäßig jährliche Pflicht zur Bestreitung der Gesammtheitsopfer, קרבנות צבור, an welchen Reich und Arm denselben Antheil haben sollte, und die immer aus der neuen jährigen Erhebung zu bestreiten waren. Es waren dies die מחצית השקל-Spenden, die alljährlich im Adar erhoben wurden, damit, wie am ersten Nissan die erste Aufrichtung des Tempels war (K. 40, 17.), also alljährlich mit dem ersten Nissan die Opfer aus der

14. כֹּל הָעֹבֵר עַל־הַפְּקֻדִים מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה יִתֵּן תְּרוּמַת יְהוָה׃

14. Ueberhaupt Jeder, der zu den Gezählten hinübergeht, von zwanzig Jahren aufwärts, soll eine **Gotteshebe** geben.

15. הֶעָשִׁיר לֹא־יַרְבֶּה וְהַדַּל לֹא יַמְעִיט מִמַּחֲצִית הַשָּׁקֶל לָתֵת אֶת־תְּרוּמַת יְהוָה לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם׃

15. Der Reiche soll nicht mehr und der Arme nicht weniger als die Hälfte eines Schekels spenden, damit die **Gotteshebe** zu geben, um für eure Seelen Sühne zu vollziehen.

V. 14. Schekalim I., 1. wird die in diesem Satze erwähnte תרומת ד׳ nicht auf die in den vorangehenden Versen gebotene Halbschekelspende bezogen, sondern als besondere Verpflichtung begriffen, ohne fixirte Größe zu den Bedürfnissen des Heiligthums zu spenden. Dafür spricht auch überhaupt die Wiederholung (— die Bestimmung: מבן עשרים וגו׳ hätte in einen der vorangehenden Verse eingefügt werden können —) und das durch trennenden Accent hervorgehobene כֹּל. Die fixirte תרומה heißt auch im folgenden Vers את תרומת ד׳, während es hier heißt: יתן תרומת ד׳, er gebe eine Gotteshebe, also eine unbestimmte. — מבן עשרים שנה ומעלה. Nicht soll die jüdische Kindheit dem Heiligthum, das Mannesalter aber der selbstischen Carriere des Brodsuchens überantwortet werden, und so der Egoismus des Mannes die Weihe der Kindheit verdrängen. Nicht spricht das jüdische Heiligthum: laßt die Kleinen zu mir kommen; auf die Großen wartet es, auf den Ernst und die Kraft des männlichen Lebens und Strebens. Mit dem Alter, in welchem der Mensch, wie man spricht, den Beruf bekommt, an sich zu denken und für sich zu streben, ruft das jüdische Heiligthum uns in seinen Dienst: der jüdische Mensch wird Mann für Gottes Gesetzesheiligthum, und auch sein An-sich-denken und Für-sich-streben soll dem Heiligthum des Gottesgesetzes zu Gute kommen, soll ein Denken sein an dies Heiligthum und ein Streben für dieses Heiligthum.

V. 15. Indem in diesem Verse der Zweck einer fixirten Halbschekelspende לכפר על נפשתיכם, als Beitrag für כפרה der Gesammtheit und nicht als כפר נפשו, wie V. 12. als individuelle Sühne des Spendenden, und überhaupt nicht die Spende an sich als כפר, sondern als Beitrag zur Erwirkung von כפרה bezeichnet wird, so wird (Schekalim l. c.) auch diese תרומה nicht auf die V. 12. besprochene כפר-Spende im Momente einer Zählung begriffen, sondern als regelmäßig bleibende Pflicht einer jährlich von Jedem zu leistenden Halbschekelspende zum Behufe der Gesammtheits-Opfer.

העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט: eben in dieser Gleichheit spricht sich der symbolische Charakter der fixirten Halbschekelspende aus. Wenn der Reiche und der Arme vollkommen Jeder das Seine, sein Ganzes leistet, so wiegen, Gott und seinem Heiligthume gegenüber, Hunderte und Tausende der Reichen nicht mehr als die Einer und Zehner der Armen, und die Einer und Zehner der Armen ganz gleich den Hunderten und Tausenden der Reichen. Der Reiche kann nicht mehr und der Arme soll nicht weniger als die Hälfte eines Schekels leisten. Gott und das Heiligthum wägen nicht die absolute, sondern die

13 זֶה יִתְּנוּ כׇּל־הָעֹבֵר עַל־הַפְּקֻדִים מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשֶּׁקֶל מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל תְּרוּמָה לַיהֹוָה׃

13. Dies sollen sie geben, Jeder, der hinübergeht hin zu den Gezählten: die Hälfte eines Schekels im Gewichte des Heiligthums; zwanzig Gera der Schekel, die Hälfte eines solchen Schekels Gott als Hebe.

Fortdauer seines Daseins, nur durch pflichtgemäße Leistung eine berechtigte Stelle in dem Kreis der von Gott mit Dasein gekrönten Wesen, eine berechtigte Stelle in der Gesammtheit seiner Nation; nur leistend darf er sich in die Zahl der Söhne Israels zählen. In dem Momente, in welchem er sich leistungslos zählen lassen, somit leistungslos ein berechtigtes Dasein beanspruchen wollte, in dem Augenblicke hätte er das Recht des Daseins verwirkt. Wo ist aber der Mensch, dessen Leistungen so voll seiner Pflicht entsprächen, daß er auf sie gestützt, das volle Recht auf volles Dasein auch nur einer einzigen Minute beanspruchen könnte? Wo ist der Mensch, dessen Unvollkommenheiten ihn nicht im Momente des Gezähltwerdens der Sühne bedürftig erscheinen ließen, wo der Mensch, der sühnelos sich zählen lassen dürfte! Darum

V. 13. זה יתנו, nicht mit der concreten Summe seiner wirklichen Leistungen, sondern mit dem symbolischen Ausdruck seiner ihm bewußten Leistungsobliegenheit hat er Gott sich zu nahen in dem Augenblick, in welchem er עובר על הפקודים sein soll, in welchem er aus dem Kreis der Nichtgezählten „hinübergehen" soll in den Kreis der Gezählten. Es gibt keinen höhern Adel und auch kein höheres Seligkeitsbewußtsein, als zu den פקודי ד׳, zu den für Gott und von Gott Gezählten zu gehören, in dem unscheinbarsten Kreis der bescheidensten Lebensstellung mit dem verschwindendsten Moment des vergänglichsten Daseins eine Stelle einzunehmen in Gottes Register, mit zu zählen in Gottes Heer. Nur mit dem gelobenden Bewußtsein der vollen Leistung seiner Pflicht geht man über aus der bedeutungslosen Schaar der egoistischen Menge in den geadelten Kreis der von Gott Gezählten, in das beseligende Bewußtsein, von Gott gezählt zu werden.

Der symbolische Ausdruck der Leistungsobliegenheit eines Jeden ist aber מחצית השקל die Hälfte eines Schekels. Objektiv wird auch die höchstvollendete Leistung des Einzelnen nie das Ganze, nie ein Ganzes schaffen können, Bruchstück bleibt jedes Einzelwirken, es bedarf der gleich hingebungsvollen Hingebung des Bruders, um ein Ganzes herzustellen. Es wird auch von keinem Einzelnen das Ganze gefordert, לא עליך המלאכה לגמור. Aber es sei sein Beitrag zum Ganzen auf der Waage des Heiligthums gewogen: zwanzig Gera zählte der Schekel, und zehn, somit an sich, subjektiv, ein volles gerundetes Ganze, sei, was der Einzelne leiste. Sein Ganzes sei es, gewissenhaft habe er es abgewogen; welch' kleinen Bruchtheil seine Leistung auch im Verhältniß zu dem zu schaffenden Ganzen bedeute, er habe nichts unterlassen, keine Kraft, keine Fähigkeit, kein Vermögen, die das Heil des Ganzen fördern könnte, habe er zurückgehalten, obgleich לא עליך המלאכה לגמור, so doch ולא אתה בן חורין להבטל ממנה (Aboth II. 21.). Sein halber Schekel wiege zehn Gera auf der Waage des Heiligthums.

12. כִּ֣י תִשָּׂ֞א אֶת־רֹ֣אשׁ בְּנֵֽי־יִשְׂרָאֵל֮ לִפְקֻדֵיהֶם֒ וְנָ֨תְנ֜וּ אִ֣ישׁ כֹּ֧פֶר נַפְשׁ֛וֹ לַיהוָ֖ה בִּפְקֹ֣ד אֹתָ֑ם וְלֹא־יִהְיֶ֥ה בָהֶ֛ם נֶ֖גֶף בִּפְקֹ֥ד אֹתָֽם׃

12. Wenn du die Gesammtsumme der Söhne Jisrael's nach ihren Gezählten aufnimmst, soll Jeder von ihnen Gott eine Sühne seiner Person geben indem man sie zählt, so wird kein Sterben unter ihnen sein indem man sie zählt.

---

dauernd zum Bewußtsein gebracht und die große jüdische Wahrheit proklamirt: daß das Tempelheiligthum kein ein für allemal hergestelltes und nun fortan durch die Priester zu vollziehendes opus operatum sei, das ohne die ewig frisch und lebendig bleibende Betheiligung der Nation seinen Zweck erreichen könne, und daß ebenso die Bedeutung der Einzelnen und der Nation im Ganzen nur in der Leistung bestehe, durch welche das Tempelheiligthum, das ja nichts anderes als das Heiligthum des Nationalgesetzes ist, seine Verwirklichung findet.

V. 12. כי תשא את ראש. נשא ראש: der gewöhnliche Ausdruck für Zählen einer Menschenmenge. Man kann darüber zweifelhaft sein, in welchem Sinne das ראש in dieser Redeweise zu nehmen sei; ob als Kopf, und zwar collektiv: die Köpfe aufnehmen, oder als Ausdruck für Summe. Da נשא nie absolut ohne Nennung des zu zählenden Gegenstandes als Zählen vorkommt, sondern stets נשא ראש oder auch נשא מספר (5. B. M. 3, 40.), außerdem auch ראש in Zusammenstellungen wie: ושלם אותו בראשו (3. B. M. 5, 24.) den Begriff Summe ausdrückt, so scheint es auch in נשא ראש die Summe zu bedeuten. Es scheint der Kopf physiologisch als derjenige Körpertheil begriffen zu sein, in welchen alle aktiven und passiven Lebensfäden zusammen laufen, und von wo aus sie sich durch den ganzen Körper verzweigen. In der That läßt sich das Gehirn als Zusammenfassung aller Lebensfasern betrachten, und daher dürfte „Kopf" zum Ausdruck für zusammenfassenden Inbegriff geworden sein.

לפקדיהם. Wir haben schon, aus der Lautverwandtschaft mit בגד, פקד als das Bekleiden eines Gegenstandes mit seinen Attributen und daher auch als das Einsetzen eines Gegenstandes in einen Kreis, oder in seinen Kreis von Attributen begriffen, woraus sich die Bedeutung: denken, in ein Amt einsetzen, zählen u. s. w. ergeben. Alles Zählen reiht die Gezählten einem gemeinsamen Begriff unter und läßt jedes Gezählte als integrirenden Träger dieses Begriffes schätzen. פקודי בני ישראל sind alle diejenigen, die als בני ישראל gedacht werden, in welchen der Begriff בני ישראל einen konkreten Träger hat. In dem Augenblick, in welchem Jemand לפקודי בני ישראל gezählt wird, lernt er sich als בן ישראל schätzen, wird in ihm das selbstschätzende Bewußtsein geweckt, in sich den Begriff seiner Nation verkörpert zu sehen. Da tritt nun an ihn die bedeutsame Lehre hinan: Nicht durch das bloße Sein und Fürsichsein habe sein נפש, seine Persönlichkeit, Werth und Bedeutung, nicht insofern er des Daseins genießt, ist er integrirender Theil der Nation, ja nicht einmal das Recht des Daseins hat er durch sein bloßes Sein; nur gebend, leistend ist er zu zählen, nur gebend, leistend gewinnt er ein Recht auf

10. Ein Mal im Jahre soll Aharon an seinen Höhewinkeln Sühne vollbringen; vom Blute des Entsündigungsopfers der Sühnungen soll er Einmal im Jahre auf ihm Sühne vollbringen für eure Nachkommen; ein Heiligthum der Heiligthümer ist er Gott.

11. Gott sprach zu Mosche:

10. וְכִפֶּר אַהֲרֹן עַל־קַרְנֹתָיו אַחַת
בַּשָּׁנָה מִדַּם חַטַּאת הַכִּפֻּרִים אַחַת
בַּשָּׁנָה יְכַפֵּר עָלָיו לְדֹרֹתֵיכֶם קֹדֶשׁ־
קָדָשִׁים הוּא לַיהוָה׃ פ
11. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

---

sind alle andern Opfer, עולה מנחה נסכים, von diesem Altare ausgeschlossen. Alle andern Opfer sind theils nur partieller, theils nur vorbereitender Bedeutung in Verhältniß zu der Ganzheit und Vollendung, deren Ausdruck der מזבח הקטרת geweiht ist.

V. 10. Wir haben schon oben (S. 470 ff.) die Bedeutung der „das Heiligthum sühnenden" כפרית angedeutet. Wenn Etwas des Schutzes vor Trübung durch die Unvollkommenheiten der Wirklichkeit bedürftig ist, so ist es sicherlich das Ideal der höchsten sittlichen Vollkommenheit, das als Höheziel unaufhörlich vorschweben soll, wie es seinen Ausdruck auf dem מזבח הפנימי durch das קטרת zu finden hat. Priester und Volk haben sich Einmal im Jahre diesen Abstand des Ideals von der Wirklichkeit im פר und שעיר zum Bewußtsein zu bringen und durch נתינת הדם an die Höhewinkel des מזבח הזהב sich den Höhestand zu vergegenwärtigen, auf welchem die Wirklichkeit stehen sollte. —

קדש קדשים הוא לד׳. Sebachim 27, a. wird vom מזבח הפנימי gelehrt: מזבח הפנימי מקדש פסולין בין ראוי לו בין אין ראוי לו, es ist ihm die Kraft symbolischer Heiligung somit noch in höherm Grade als dem מזבח החיצון zuerkannt, der nur מקדש פסולין הראוי לו (Siehe zu K. 29, 37.). Wir glauben sagen zu dürfen, eben weil er der vollendetsten Durchgeistigung und Durchsittigung des Lebens in seiner ausnahmlosen Gesammtheit geweiht ist, darf nichts als nicht ראוי לו erscheinen, ist Alles ראוי לו, muß es bei ihm in noch erhöhter Potenz als vom מזבח החיצון von Allem heißen: אם עלו לא ירדו. Wenn jedoch die beschränkende Bedingung ראוי לו, bei ihm wegfällt, so glauben wir dennoch, daß der Begriff פסולו בקדש auch bei ihm statt habe, und so הרובע ונרבע וגו׳ auch bei ihm אם עלו ירדו. Ein positiver Ausspruch hierüber ist uns nicht bekannt.

כי תשא

V. 11. וידבר ד׳ וגו׳. Von Kap. 25, 1. bis zu diesem Verse war Eine fortlaufende Gottesrede, durch welche die Stiftung und Heiligung des Tempels und der Priester geboten worden. Mit dieser nun folgenden Gottesrede wird nun das Verhältniß der Nation zum Tempelheiligthum gezeichnet. Wie von vorn herein Tempel- und Nationalleben nicht als zwei getrennte Gebiete zu begreifen gelehrt worden, wie Sanhedrin neben dem Altare stehen, der Altar Recht und Friede und Sittenheiligung dem Nationalleben bringen sollte, und darum die Grundzüge des zu entwickelnden Lebens der Nation den Anordnungen über den Tempelbau vorangehen: so wird hier, nach Vollendung dieser Anordnungen, die Zusammenhörigkeit der Nation und des Tempelheiligthums durch das Schekelgesetz

7. Es läßt Aharon auf ihm Specerei-Räucherwerk aufdampfen; und jeden Morgen, während er die Lampen herrichtet, soll er es aufdampfen lassen.

8. Und wenn Aharon die Lampen zwischen den beiden Abenden anzündet, soll er es aufdampfen lassen: eine stete Räucherung vor Gott für eure Nachkommen.

9. Kein fremdes Räucherwerk, kein Empor- noch Huldigungs-Opfer sollt ihr auf ihn bringen, und kein Gußopfer auf ihn gießen.

7. וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת
סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת־
הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה׃
מפטיר. 8. וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת־הַנֵּרֹת
בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד
לִפְנֵי יְהוָה לְדֹרֹתֵיכֶם׃
9. לֹא־תַעֲלוּ עָלָיו קְטֹרֶת זָרָה
וְעֹלָה וּמִנְחָה וְנֶסֶךְ לֹא תִסְּכוּ עָלָיו׃

כפרה zu ihrer eigenen Verwirklichung, beide, שמירה und עשיה, gehen Hand in Hand, ja, je höher die Stufe, um so wesentlicher wird immer die שמירה, um so leichter der Fall, um so mehr wird man immer die gegebene Unantastbarkeit der תורה selber gegen sich selbst zu vertreten haben, wie ja auch die Cherubim gleichzeitig פרשי כנפים למעלה סככים בכנפיהם על הכפרת — (Siehe S. 385 u. ff.).

V. 7. 8. Es ist tief charakteristisch, und haben wir dies bereits oben zu K. 27, 20. bemerkt, daß der „Dienst der Leuchte" und das „Opfern des Räucherwerks", die nationale Geistesarbeit und die idealste Thatvollendung Hand in Hand gehen. Ja, דישן מזבח הפנימי, die Bereitstellung des innern Altars für die idealste ניחוח-Spende, geht der הטבת הנרות, der Bereitstellung des Leuchters voran, und nach den חכמים (Joma 14, b.) wird sie am Morgen in Mitten der Bereitmachung des Leuchters vollzogen, מפסיק בקטרת בין הטבת חמש נרות להטבת ב׳ נרות, und ebenso geht Abends das קטרת dem Anzünden der Lampen voran (das. 15, a.). Die höchste sittliche Vollendung der praktischen Thatenweihe muß von vorn herein der jüdischen Geistesentwickelung als Ziel vorschweben, sie allein gibt der Entwickelung des Geistes ihren Werth. Genialität ist im jüdischen Lebensheiligthum kein Freibrief für Nichtachtung des Sittengesetzes, vielmehr ist die höchste Sittlichkeit die Wardeinung der höchsten Geistigkeit, und nur in ihr und durch sie hat sich der Adel des Geistes zu bewähren und seine Aechtheit darzuthun. Bedeutsam beginnt die „Ordnung" תצוה, dieses Kapitel über die jüdische Priesterweihe, mit dem Dienste des Lichtes und schließt mit dem Dienste der idealsten ניחוח-Spende, beide in inniger Vereinigung machen den Priester zum Priester.

V. 9. קטרת זרה. Jede andere, als diese hier vorgeschriebene Darbringung von Räucherwerk ist als זרה zu begreifen (Menachoth 50, a. b.). Es ist damit jede Willkühr in Bildung des höchsten Lebensideals ausgeschlossen. Es gibt somit nicht ein höchstes Lebensideal. Es gibt nur das höchste Lebensideal. Nur das vollständigste Aufgehen in den ausgesprochenen göttlichen Willen, mit Beseitigung aller Subjektivität, nur das Aufgehen in den im ארון העדות bezeugten Willen Gottes ist ניחוח לד׳. Und ebenso

5. Du machst die Stangen aus Schittimholz und belegst sie mit Gold.

6. Und du stellst ihn vor den Scheidevorhang, welcher über der Lade des Zeugnisses ist; vor den Deckel, der über dem Zeugniß liegt, wohin ich mich dir zur Zusammenkunft bestimme.

5. וְעָשִׂיתָ אֶת־הַבַּדִּים עֲצֵי שִׁטִּים וְצִפִּיתָ אֹתָם זָהָב׃

6. וְנָתַתָּה אֹתוֹ לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל־אֲרֹן הָעֵדֻת לִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל־הָעֵדֻת אֲשֶׁר אִוָּעֵד לְךָ שָׁמָּה׃

---

waren somit die Ringe nicht wie beim Opferaltar על ארבע קצותיו, sondern: על צלעות המזבח על שני צדיו, an jeder Seite nur Ein Ring in der Mitte der Altarwand. Es gingen somit die Tragstangen nur durch Einen Ring, welcher bei der bedeutend kleineren Dimension des Räucheraltars auch vollkommen ausreichte und vielleicht seinen כלי-Charakter im Gegensatz zum Opferaltar kennzeichnen sollte. Es war ein Geräth, mit jederseits Einem Ohr zum Tragen. (Siehe zu V. 1.)

V. 6. לפני הפרכת אשר על ארן העדות: Wie שולחן und מנורה erhielt er seine Stellung im היכל außerhalb des Allerheiligsten vor dem das Zeugniß scheidend schützenden Vorhang. Er gehört zu dem, durch das in der Lade ruhende Gesetz, zu verwirklichenden nationalen Leben, ja drückt die höchste Vollendung desselben aus. Allein eben so wie der „materiellen und geistigen“ Entwickelung der Nation gegenüber, das von Gott bezeugte Gesetz seines Willens unter besonderm Cherubimschutze ruht, also, daß, wenn je das vom göttlichen Gesetze gewährte materielle und geistige Leben der Nation, statt der Erfüllung des Gesetzes sich unterzuordnen, sich in Gegensatz zu demselben stellen sollte, der Cherubimschutz das materielle und geistige Leben der Nation preisgibt und das Gesetz einer reineren, treueren Zukunft rettet: also kann auch das aus der Vermählung des Materiellen und Geistigen sich erzeugende Gemüthes- und Seelenleben der Nation, das im קטרה seinen Ausdruck findet, statt sich den Begriff des ניחוח לד׳ aus dem Gesetze deuten zu lassen, selbstgebildete Träume an die Stelle der göttlichen Wahrheit sich zu Idealen bilden und mit dem gesetzentfremdeten Materiellen und Geistigen zusammen des Cherubimschutzes und der Gottesnähe verlustig gehen. Wie gegen die Verirrung des Materiellen und des Geistes, also ist auch die תורה gegen die Verirrung selbstgebildeter Ideale zu schützen. (Siehe Kap. 26, Seite 428).

לפני הכפרת וגו׳. Darum hat מזבח הזהב seine Stelle in gerader Linie dem כפרת gegenüber. Nur aus der תורה hat Israel seine Ideale zu schöpfen, nur die Verwirklichung des durch die Cherubim vergegenwärtigten Israel-Ideals (siehe Seite 385 u. ff.) wird ניחוח לד׳, geht ganz als קטרה zu Gott empor, und nur eine solche aus der תורה erwachsene Erhebung zu Gott gewinnt die Gottes-Nähe, die das Heiligthum zum אהל מועד macht, von dem Gott gesprochen: אשר אועד לך שמה. Es heißt aber von dem מזבח הקטרה nicht wie bei שולחן und מנורה: מחוץ לפרכת (26, 35.), sondern: לפני הפרכת, er steht ebenso לפני הפרכת wie לפני הכפרת, oder, wie es K. 40, 5. geradezu heißt: לפני ארון העדות. In der höchsten Verwirklichung des von der תורה gelehrten Ideals findet das פרכת wie der כפרת seine bleibende, integrirende Bedeutung, es kommen in ihm פרכת wie

2. Eine Elle seine Länge und eine Elle seine Breite, viereckig soll er sein, und zwei Ellen seine Höhe; aus ihm selber sollen seine Höhenwinkel hervorgehen.

3. Du belegst ihn mit reinem Golde, seine Dachfläche, seine Wände ringsum und seine Höhenwinkel; und einen goldenen Reif machst du ihm ringsum.

4. Zwei goldene Ringe mache ihm unterhalb seines Reifes an seinen beiden Seiten, nemlich an zwei seiner einander gegenüber liegenden Seiten sollst du sie machen, so daß es Stangen zu Gehäusen diene, ihn durch sie zu tragen.

2. אַמָּה אָרְכּוֹ וְאַמָּה רָחְבּוֹ רָבוּעַ יִהְיֶה וְאַמָּתַיִם קֹמָתוֹ מִמֶּנּוּ קַרְנֹתָיו׃
3. וְצִפִּיתָ אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר אֶת־גַּגּוֹ וְאֶת־קִירֹתָיו סָבִיב וְאֶת־קַרְנֹתָיו וְעָשִׂיתָ לּוֹ זֵר זָהָב סָבִיב׃
4. וּשְׁתֵּי טַבְּעֹת זָהָב תַּעֲשֶׂה־לּוֹ ׀ מִתַּחַת לְזֵרוֹ עַל שְׁתֵּי צַלְעֹתָיו תַּעֲשֶׂה עַל־שְׁנֵי צִדָּיו וְהָיָה לְבָתִּים לְבַדִּים לָשֵׂאת אֹתוֹ בָּהֵמָּה׃

---

irdischen Daseins in allen seinen Fugen ohne Substrat לריח ניחוח לד׳, ganz קטרת ohne שחיטה u. s. w., die innige Durchdringung des שולחן durch מנורה. Und dem gegenüber und unmittelbar dadurch bedingt und gewonnen: die Gegenwart der Gottesherrlichkeit in Mitten des irdischen Lebens, die durch das Aufblühen alles Irdischen zur abzugslosen Heilesblüthe erfahren wird, ושכנתי בתוך בני ישרא׳ וגו׳ וידעו כי אני ד׳ וגו׳.

V. 2. אמה ארכה וגו׳. Der ganze מזבח ist nichts als ein aufstrebendes קרן. Auch die קרנות des Opferaltars maßen eine Elle im Gevierten und zwar nach dem kleinen fünf-tefachigen Ellenmaaß der כלים, wie der מזבח הזהב (Menachoth u. Eruwin l. c.). Sie waren aber nur ein Würfel von einer Kubitelle, während der Räucheraltar mit doppeltem Maaß in die Höhe strebte. — ממנה קרנתיו: er war ja ganz קרן.

V. 3. זר זהב: Durch diesen Reif tritt er in den Charakter der symbolischen Geräthe wie ארון und שולחן, und wird durch ihn die Idee, die er zu vergegenwärtigen hat, als ein unantastbares Gedankenziel der Nation hingestellt.

V. 4. תעשה לו וגו׳ על שתי צלעתיו תעשה.על שתי צדיו. Diese Wiederholung und das Verhältniß von צלעתיו zu צדיו ist dunkel. Ganz ebenso heißt die Ausführung: Kap. 37, 27.: על שתי צלעתיו על שני צדיו. Raschi erklärt צלעתיו hier nach dem Vorgang von Onkelos für Winkel זויות, obgleich für diese Bedeutung es kein Beispiel giebt. Ohnehin dürfte auch diese Auffassung sich schwer rechtfertigen lassen. Waren die Ringe an die Winkel angebracht, so mußten es offenbar vier Ringe sein, so daß jede Stange durch zwei Ringe ging, und es wäre dann nicht einzusehen, weshalb es nicht hier ebenso wie beim Opferaltar heißt, daß vier Ringe gemacht werden sollen (Kap. 27, 4.). Es scheint vielmehr durch die Beifügung על שני צדיו dieser Auffassung begegnet werden zu sollen. Man könnte das שתי טבעות על שתי צלעתיו dahin verstehen, daß an zwei Wänden je zwei Ringe, somit zusammen vier Ringe sein sollen, daher wird hinzugefügt: תעשה על שני צדיו, die beiden Ringe sollen an zwei Seiten, somit an jeder Seite nur Ein Ring sein. Es

Kap. 30. V. 1. Mache einen Altar, eine Räucherstätte für Räucherwerk, aus Schittimholz sollst du ihn machen.

ל שביעי. 1. וְעָשִׂיתָ מִזְבֵּחַ מִקְטַר קְטֹרֶת עֲצֵי שִׁטִּים תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ׃

Der Räucheraltar.

Kap. 30. V. 1. Erst nach völligem Abschluß der Herrichtungs- und Einweihungsvorschriften des ganzen Instituts des Heiligthums, und unmittelbar nach der Zusicherung der höchsten Zweckerreichung des ganzen Heiligthums, wird die Herstellung des Räucheraltars, und damit die Vervollständigung der Hechal-Stätte angeordnet. Beides ist tiefcharakteristisch für die Bedeutung des Räucheraltars. Schon seine Stellung im Hechal und nicht im Vorraum reiht ihn in den Kreis derjenigen Herstellungen ein, die zur Vergegenwärtigung des Ideals der jüdischen Aufgabe dienen, nicht aber, wie die Bestandtheile des Vorraums, erst den Weg zu diesem Ideale zeigen wollen. Er gehört daher auch zu den כלים und nicht wie der eigentlich nur als erhöhte רצפה zu begreifende Opferaltar zu dem Gebäude des Heiligthums (Sebachim 27, b.) und, in die Mitte zwischen Tisch und Leuchter vorgerückt, dem Gesetzeszeugniß gegenüber gestellt: ארון / מנורה שולחן / מזבח הזהב, läßt diese Stellung in ihm die Vereinigung der von der תורה gewährten materiellen und geistigen Güter in der Verwirklichung des von der תורה gelehrten Ideals erblicken. Der ארון gibt שולחן und מנורה, damit beide im מזבח הזהב dann vereinigt den Zwecken des ארון wieder zugewendet werden.

Die Bedeutung des Vorraums des Heiligthums gipfelt in dem immer wiederkehrenden Ausdruck אשה ריח ניחוח לד'. Die Höhe der עזרה ist die מערכה, der אר'א, die Stätte, auf welcher das Gesetzes-Feuer mit der Anforderung hinausleuchtet, alles Jüdische aufgebend und hingebend und hinanstrebend also emporzuläutern und zu weihen, daß es Nahrung des Göttlichen auf Erden und Wohlgefallen Gottes in der Höhe werde. An die völlig noch unveredelte Stufe (נחשת) knüpft das Werk der עזרה an, und lehrt durch שחיטה, קבלה, זריקה, הקטרה, die Wege zum ריח ניחוח לד'. Das jüdische Ideal ist aber jene schlackenlose, gediegen reine, goldene (זהב) Stufe, auf welcher es nicht erst noch des läuternden Aufgebens und Hingebens bedarf, auf welcher bereits das ganze irdische Wesen und Dasein also vom Göttlichen durchgeistigt ist, daß es, ohne Substrat, durch und durch ריח ניחוח לד' ist, und diesem Ideale dient das קטרת על מזבח הזהב zum Ausdruck. Der מזבח הזהב ist somit in Wahrheit ein קרן des מזבח הנחשת, er ist die Höhe, zu der erst der מזבח הנחשת hinanstrebt. Jecheskel 43, 15. wird auch, — nach der Menachoth 97, b. und Eruwin 4, a. gegebenen Erläuterung — der מזבח הזהב geradezu גב המזבח, die Altar-Höhe des מזבח הנחשת genannt. So ausdrücklich (Joma 59, a.): כולה מזבח פנימי במקום הדא קרן דחיצון קאי.

Darum steht seine Herstellung auch erst nach dem zum Ausspruch gekommenen idealen Höheziel der durch die Wirksamkeit des Heiligthums zu erstrebenden Wiedergewinnung der שכינה auf Erden und im innigen Zusammenhang mit diesem. Beide zusammen bilden die vollendete Höhe des jüdischen Ideals. Eine vollendete Durchgeistigung des ganzen

אֹהֶל־מוֹעֵד לִפְנֵי יְהוָה אֲשֶׁר אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה לְדַבֵּר אֵלֶיךָ שָׁם׃
43. וְנֹעַדְתִּי שָׁמָּה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בִּכְבֹדִי׃
44. וְקִדַּשְׁתִּי אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו אֲקַדֵּשׁ לְכַהֵן לִי׃
45. וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים׃
46. וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשָׁכְנִי בְתוֹכָם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם׃ פ

des Zusammenkunft=Bestimmungszeltes vor Gott, wohin ich mich euch zur Zusammenkunft bestimme, dort mit dir zureden.

43. Dorthin bestimme ich mich Jisrael's Söhnen zur Zusammenkunft, und so wird es durch meine Herrlichkeit geheiligt.

44. Ich heilige das Zusammenkunft=Bestimmungszelt und den Altar, und Aharon und seine Söhne werde ich heiligen mir Priesterdienst zu verrichten.

45. Wohnen werde ich in der Mitte der Söhne Jisrael's und werde ihnen zum Gott sein.

46. Sie werden es erfahren, daß Ich, Gott, ihr Gott bin, der ich sie aus dem Lande Mizrajim hinausgeführt um in ihrer Mitte zu wohnen, Ich, Gott, ihr Gott.

---

uns daher mit unserm Emporopfer zum Zeichen der ewigen Hingebung an Ihn und sein Gesetz einzufinden, wenn wir erwarten wollen, daß Gott zu uns komme. — איעד לכם שמה לדבר אליך שם: nicht Moses' Individualität, sondern die Hingebung der Nation erwirkt die Gottesnähe, und es ist die Nation, zu welcher Gott kommt, wenn er mit Moses spricht. —

V. 43. 44. Alle vorangegangenen Weihungen und Heiligungen sind nur symbolische Vorgänge, heilig wird das Heiligthum nur durch die Gegenwart der Gottesherrlichkeit, durch welche Gott eben dem Menschenwerk und dem Menschenwirken das Siegel Seines Wohlgefallens aufdrückt.

V. 45. Und diese Anwesenheit der Gottesherrlichkeit im Tempel ist selbst nur Dokumentirung seiner Gegenwart in der Nation, welcher Er Gott, d. h. Bestimmer ihres Geschickes und Leiter ihrer Handlungen, sein will.

V. 46. Und diese besondere Gottesgegenwart in der Nation wird kein bloßer ideeller Gedanke bleiben, sondern erfahren werden sie diese besondere Gottesnähe, die ganze Gestaltung ihres innern und äußern Lebens wird ihnen diese Gottesnähe bezeugen, wie Gott es ausgesprochen, daß überall, wo Er seinem Namen ein Gedächtniß stiften wolle, d. h. überall, wo Er will, daß man erkennen und bekennen solle: ד' שמה, daß Gott da sei, da werde er zu uns kommen und uns segnen. In dem Segen unseres irdischen Daseins soll uns die Gottesgegenwart zum Bewußtsein kommen, בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך (K. 20, 21. siehe das.).

41. וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם כְּמִנְחַת הַבֹּקֶר וּכְנִסְכָּהּ תַּעֲשֶׂה־לָּהּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַיהוָה׃
42. עֹלַת תָּמִיד לְדֹרֹתֵיכֶם פֶּתַח

41. Das zweite Schaf vollziehst du zwischen den beiden Abenden; wie die Huldigungsgabe des Morgens und wie deren Gußopfer vollziehst du ihr, zum Ausdruck der Willfahrung, Gott eine Feuergabe.

42. Es ist ein Emporopfer der Beständigkeit für eure Nachkommen, im Eingang

---

auch unmittelbar folgend: רביעת ההין. Menachoth 90, a. lehrt die Mischnah: מדות הלח בירוציהן קדש, bei Flüssigkeitmaaßen wird auch das Ueberlaufende, das die Außenwände des Gefäßes berührt, heilig. Ebendas. 87, b. und 88, a. wird eine Meinungsdifferenz zwischen ר״י und ר״מ dahin erläutert, daß nach ר״י: בירוצי המדות נתקדשו, nach ר״מ: לא נתקדשו und ist in תוספו״ת's Auffassung dieser Differenz nach der Erläuterung des מ״למ zu הל׳ מעשה קרבנות II., 9. diese Differenz unabhängig von jenem allgemeinem Mischna-Satz 90, a. und zwar also, daß nach ר״י's Ansicht die בירוצי רביעית מגזרה הכתוב mit in dem für מנחות gesetzlich bestimmten רביעית eingeschlossen sind und wesentlich zum מנחה gehören. Wir glauben, daß diesem nach die ungewöhnliche Form רבע ihre Erklärung finden könne. Es steht nämlich hier, wo zum ersten Male dies Flüssigkeitsviertel bei Opfern erwähnt wird, die starke, männliche Form, statt der gewöhnlichen weiblichen schwachen, um eben zu sagen, daß darunter immer ein starkes Viertel, die בירוצים mit inbegriffen, verstanden sei. (ברין scheint mit פרץ verwandt). — Ps. 104, 15.: ויין ישמח לבב אנוש, להצהיל פנים משמן, ולחם לבב אנוש יסעד ergibt die Bedeutung der drei נסכים-Stoffe, Mehl: Nahrung, Oel: Wohlbefinden, Wein: Freude. Indem Israel sich mit seinem ganzen Wesen dem Hinanstreben zu der Höhe der ihm von seinem „Hirten" gegebenen Bestimmung im עולה hingibt, bringt es zugleich die Zeichen der Bedingungen seines physischen Daseins, Wohlseins und Lebensglücks demselben Gotte seiner Lebensbestimmung als Huldigungstribut, מנחה, dar, und erneut mit dem immer frischen Bekenntniß, daß der Gesetzgeber seines Lebens zugleich der Spender, Erhalter und Beglücker seines Lebens sei, die ewige Basis seines Gehorsams.

V. 41. Siehe zu V. 38. סלת und שמן ist das eigentliche מנחה, es wird damit die Existenz und Fortexistenz in Gottes Hand gelegt und darauf das Gelöbniß des Gehorsams gegründet. נסך ist das Bekenntniß der Glückseligkeit, die man eben in dem Gefühle dieser Abhängigkeit und Unterordnung findet. Dieses Bewußtsein und diese Freude sind beim sinkenden Strahle dieselben wie beim steigenden. Es heißt daher hier nicht נסכו, sondern נסכה, auf מנחה sich beziehend. Das מנחה ערב ist von demselben נסך begleitet, wie das מנחה הבקר. Schwierig ist das: לָהּ, da offenbar כבש das Terminativobjekt des Satzes ist. Es scheint in dem Gedankengange das מנחה ערב supplirt zu sein: wie bei der Huldigungsgabe des Morgens und wie deren Gußopfer vollziehst du bei der Huldigungsgabe des Abends.

V. 42. Siehe zu V. 38. פתח אהל מועד לפני ד׳: Nur in der Bereitschaft für sein Gesetz stehen wir vor Gott. שמה, dorthin, wo das Zeugniß seines Gesetzes seine Stätte hat, bestimmt Gott sich uns zur Zusammenkunft, dort wartet er unser, dort haben wir

40. Und ein Zehntel Feinmehl, mit einem starken Viertel Hin durch Pressen gewonnenen Oeles durchgerührt, und als Gußopfer ein Viertel Hin Wein: für das Eine Schaf.

40. וְעִשָּׂרֹן סֹלֶת בָּלוּל בְּשֶׁמֶן כָּתִית רֶבַע הַהִין וְנֵסֶךְ רְבִיעִת הַהִין יָיִן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד׃

---

standes und der Freude", zeigt sich Israel dem steigenden wie dem sinkenden Strahle, und bekennt die Einheit seines Gottes durch die Einheit seines Lebensberufes und seiner Lebensfreude (siehe V. 41.). Darum wird sein Morgenopfer auf der nordwestlichen Seite vollzogen, damit der Morgenstrahl aus Osten, und sein Abendopfer im Nordosten, damit der Abendstrahl aus Westen darauf falle, und dem sinkenden wie dem steigenden Strahle Israel sich in demselben unveränderlichen Charakter zeige. Thamid IV. steht die Bestimmung: לא היו כופתין את הטלא אלא מעקידין אותו מי שזכו באברין אוחזין בו, nach Auffassung des רמב"ם (הל' תמידין ומוספין א' ד'): man band das Lamm des Thamidopfers nicht, sondern hielt nur mit den Händen die Vorder- und Hinterfüße. Zu dieser Bestimmung der Mischnah gibt eine Auffassung der Gemara (31, b.) das merkwürdige Motiv: משום דמהלך בחוק העמים, weil er durch das Binden in heidnischen Weisen verfahren würde. ראב"ד und auch רמב"ם das. scheinen die Lesart אפיקורסין statt עמים gehabt zu haben; (im Mischna-Commentar jedoch heißt es auch שלא יחקו לאומות). Welcher heidnischen oder unjüdischen Weise und Anschauung hiermit begegnet werden sollte, ist unerörtert. Wir haben schon oben zu K. 12, 5. bemerkt, in welchem Gegensatz das „Lamm" der jüdischen Symbolik zu dem „Lamm" einer andern nichtjüdischen Anschauung stehe, wie es das fröhlich heitere, männliche, unverstümmelte in ewiger Jugendfrische sei, das eben in seiner Hingebung an die Führung seines Hirten diese ungeschwächte, ewig heitere Lebensfülle findet, im Gegensatz zu jener Anschauung, welche im „Lamm" ein Symbol widerstandslosen Leidens und Duldens und in diesem hinsterbenden Dulden das Ideal der Lebensbestimmung erblickt. Wir sind sehr geneigt, in dieser unjüdischen Auffassung des Lammessymbols diejenige Anschauung zu finden, welcher die in Rede stehende Bestimmung entgegen wirken soll. Nicht das geknebelte Lamm, das freie lebendige Wesen ist es, als welches Israel sich frei der Führung und Leitung seines Hirten hingibt und in dieser Hingebung erst wahrhaft zur Freiheit und zum Leben ersteht.

V. 40. עשרון, 1/10 איפה, entspricht dem עומר לגלגלת, dem Maaße des für den Tagesbedarf eines Menschen gespendeten Manna (K. 16, 36. siehe das.), und ward daher überhaupt zum Ausdruck der von Gott gespendeten Menschennahrung. — סלת בלול בשמן: siehe oben zu V. 2. Das עולה und שלמים begleitende מנחת נסכים bestand immer nur aus סלת, aus ungebackenem Mehle, trug dadurch noch mehr den Charakter der noch nicht durch Menschenhand veränderten Gottesspende. — בשמן כתית, siehe zu K. 27, 21. Nach Menachoth 86, a. war diese reinste Sorte Oel nur zur Leuchte unumgänglich und wird hier nur als auch zu מנחות zulässig erklärt. — רבע ההין, die mascul. Form רבע für ein Viertel kommt in der תורה nie wieder, und überhaupt nur noch Einmal im Munde des Dieners Saul's vor (Sam. I. 9, 8.): הנה נמצא בידי רבע שקל כסף. Sonst, wie ja

39. Das eine Schaf vollziehst du am Morgen und das zweite Schaf vollziehst du zwischen den beiden Abenden.

.39 אֶת־הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם׃

---

lichen Gesetzes, dem das Heiligthum erbaut ist, ist die Bedeutung des Thamid-Opfers. Darum hat es hier seine Stelle im unmittelbaren Zusammenhange mit den מלואים-Opfern und im engen Anschluß an dieselben.

כבשים בני שנה, in der Stunde seiner nationalen Geburt stellte Israel sich Gott als „Schaf seiner Heerde" dar, ja es erlangte sein nationales Dasein nur, indem es sich also Gott als seinem Hirten für immer anheimgab. Was es aber in der ernstgroßen Stunde seiner Geburt gelobte, das soll es durch die ganze Dauer seines Daseins verwirklichen, es soll nie sich dieser Führung seines Hirten entwachsen glauben, es soll ewig jung bleiben, ewig Gott gegenüber im ersten Jahre seines Daseins stehen, ewig zu Ihm als „einjähriges Schaf seiner Weide" hintreten. (Siehe zu K. 12, 5.) Wenn es aber in der Stunde seiner geschichtlichen Geburt zunächst in Beziehung auf sein von Gott zu gestaltendes Geschick diese Hingebung an seine Führung zu bethätigen hatte und daher sein Peßach-Opfer im שלמים-Charakter steht, hat es im weitern Verlauf seines Wandels unter Gottesführung diese Hingebung nicht sowohl im passiven Hinnehmen seines von Gott gestalteten Geschickes, als vielmehr im thätigen Hinanstreben zur Verwirklichung seiner von Gott gewiesenen Aufgabe zu lösen, und sein Thamid-Opfer ist nicht שלמים, sondern עולה.

שנים ליום. Es heißt nicht einfach: כבש אחד תעשה בבקר וכבש אחד תעשה בין הערבים, es heißt auch nicht: שני כבשים בני שנה ליום, sondern bevor im folgenden V. die Darbringung der beiden Thiere vertheilt wird, werden sie zuerst zusammengefaßt, und zwar wird das שנים, die Zahl, in enge Verbindung zu dem Tage, somit als Beziehungen des Tages entsprechend und aus ihnen resultirend dargestellt. Alles dieses findet seine Erläuterung in der (Joma 62, b.) erläuterten Halacha: תניא שנים ליום כנגד היום אתה אומר כנגד היום או אינו אלא חובת היום כשהוא אומר את הכבש האחד וגו' הרי חובת היום אמור ומה אני מקים שנים ליום כנגד היום כיצד תמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית וכו' וכו' ע"ש. Es ist die Zweiheit in der Tageserscheinung, die die Zweiheit des Tagesopfers bedingt. Der Tag, יום (verwandt mit קום), die Zeit der aufrechten Selbstständigkeit, ist von Nacht und Nacht umgrenzt; sie steigt von Nacht zur Mittagshöhe und sinkt aus Mittag zur Nacht. In dieser steigenden und sinkenden Tendenz bewegt sich die ganze physische Welt des Menschen und somit sein eigenes physisches Dasein und Alles, wessen er für sein Wirken und Schaffen auf Erden als irdischer Grundlage bedarf. Allein der steigende und sinkende Tag, das steigende und sinkende Geschick, das steigende und sinkende irdische Dasein ist nur Eine Ordnung Gottes, des Einen Einzigen, steht unter der Obhut des Einen einzigen Lebenshirten, und darum ruft der sinkende Strahl zu Einer und derselben Lebensaufgabe, zu Einem und demselben Lebensglück. Hoch über dem Wechsel der Zeiten steht, unter dem Einen Gott, einheitlich das jüdische Leben. Als dasselbe „Schaf der göttlichen Weide", mit demselben Gott huldigenden Zeichen der „Nahrung, des Wohl-

38. Und dies ist, was du auf dem Altare vollziehen sollst: einjährige Schafe, dem Tag entsprechend zwei, stets.

ששי 38. וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַל־הַמִּזְבֵּחַ כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שְׁנַיִם לַיּוֹם תָּמִיד׃

Etwas, was ראוי למזבח, oder specieller ראוי לאשים ist, dem Altarfeuer entziehen, spräche den verderblichen Wahn aus: als sei die durch das betreffende Organ repräsentirte Seite des Menschenwesens nicht der Feuerweihe des göttlichen Gesetzes hinzugeben, als gäbe es somit eine Beziehung des Menschenwesens, die nicht der Läuterung und Heiligung des göttlichen Gesetzes angehöre, und es hat doch ausnahmlos das ganze Menschenwesen in allen seinen Beziehungen die Bestimmung לחם אשה ריח ניחוח לה׳ zu werden. Von anderer Seite drücken die Momente, die einen פסול, die eine Untauglichkeit zur Opferung bewirken, ja Beziehungen aus, die in größerem oder geringerem Maaße den durch das Heiligthum zu vergegenwärtigenden Ideen entgegenstehen, deren Opferung somit eine Trübung dieser Ideen bewirken würde. In einem Objekte, das einerseits einmal ראוי למזבח, הוברר לחלקו geworden, somit aus dem Kreis conkreter Objekte in den Kreis symbolischer Heiligthumsobjekte erhoben worden, andrerseits durch einen Umstand פסול geworden, stehen somit sich zwei Momente entgegen, hinsichtlich deren der Kanon פסולו בקדש die Entscheidung gibt. Wir begreifen, daß da, wo die קדושה, das בירור לחלק מזבח durch שחיטה oder קדושת כלי dem פסול vorangegangen, oder der פסול nicht absolut aus dem Bereiche des Heiligthums verwiesen, oder der Art ist, daß der פסול selbst die קדושה vergegenwärtigt, indem er sie voraussetzt, daß, nach allen diesen verschiedenen Auffassungen, das Moment des קודש an dem Objekte in den Vordergrund tritt, und die Rücksicht überwiegt, daß nicht Etwas, das als symbolischer Ausdruck einer Seite des Menschenwesens in Beziehung zum Altarfeuer getreten, und nun einmal dem Altar übergeben worden, demselben wieder entzogen werde, אם עלה לא ירד; daß aber dem entgegen פסולים wie רובע ונרבע מוקצה ונעבד וכו׳ den פסול-Charakter in den Vordergrund tragen und אם עלו ירדו.

V. 38. Mit dem vorangehenden V. waren die Vorschriften über die Herstellung und Einweihung des Heiligthums und der Priester vollendet. Allein nicht die Herstellung und Einweihung des Tempels und der Priester erwirkt an sich das in dem Satze ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (K. 25, 8.) verheißene Ziel der Gottesgegenwart im Volke (siehe das.), erst die im Heiligthum durch die Priester zum Ausdruck zu bringende, immer zu wiederholende, tägliche Hingebung des Volkes an das durch das Heiligthum vergegenwärtigte Ideal der jüdischen Bestimmung erreicht dieses Ziel, macht das מקדש zur Stätte des שכינה, und dies ist der Inhalt der V. 38—46. ausgesprochenen Verwirklichung des mit dem ganzen Heiligthumsbau zu erreichenden Zweckes. Dieser Zweck ist mit der Herstellung des Tempels nicht ein für allemal erreicht, sondern nur ermöglicht. Erreicht wird er nur, wenn das Heiligthum durch die steten Hingebungshandlungen des Volkes, gleichsam den nationalen Athemzügen, Leben gewinnt und wirksam wird. Diese den Zweck des Heiligthums bedingende ewige Hingebung des Volkes an das Ideal des gött-

כל הנגע במזבח יקדש erscheint als unmittelbare Folge des: והיה המזבח קדש קדשים. Die conkrete Wirkung des קדש קדשים-Charakters des Altares ist, daß כל הנגע במזבח יקדש. Ganz ebenso heißt es von den כלי שרת (Kap. 30, 29.) וקדשת אתם והיו קדש קדשים כל הנגע בהם יקדש. Es entspricht dies ganz der oben geäußerten Auffassung des Ausdrucks קדש קדשים, es ist dasjenige, wodurch Anderes קדש, d. h. in das Bereich der תורה-Weihe gehoben wird. (Noch zweimal heißt es in ähnlicher Weise von חטאת und מנחה in Zusammenstellung mit ihrem קדש קדשים-Charakter, כל אשר יגע בבשרה יקדש, כל אשר יגע בהם יקדש, 3. B. M. 6, 11, 20. Dort beruht es aber auf einer conkreten Mittheilung: בליעה, siehe das.). Aller jüdische Heiligthumsbegriff ist ein Heiligungsbegriff, es wird Nichts geheiligt, damit in ihm sich die Heiligkeit concentrire und das Andere der Nichtheiligkeit verfallen bleibe. **Alles wird heilig, damit es heilige.**

Diese Wirkung der Altarhöhe als אריאל, Alles sie Berührende für das Gesetzesfeuer mit „Löwenmacht" zu ergreifen und festzuhalten, wird durch das folgende: וזה אשר תעשה על המזבח, so wie durch eine ähnliche Beschränkung 3. B. M. 6, 2.: זאת תורת העלה היא העלה על מוקדה (siehe das.) dahin modificirt, daß nur הראוי לו, nur das bereits dem Altar Zugewiesene, שהוברר לחלקו, vom Altar ergriffen und festgehalten wird: המזבח מקדש הראוי לו, selbst wenn es inzwischen zur Opferung untauglich geworden, und zwar ist nach ר' יהושע der Begriff speciell auf das Feuer und nicht auf den Altar zu beziehen: nicht כל הראוי למזבח, was auch דם ונסכים umschlösse, sondern nur כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד (Sebachim 83, a.). Aber auch der Begriff des zur Feuerhingebung Untauglichen, das, einmal auf den Altar gebracht, für das Feuer ergriffen und festgehalten bleibt, אם עלה לא ירד, ist ein beschränkter. So heißt es: אלו אם עלו לא ירדו הלן והיוצא והטמא ושנשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו ושקבלו פסולין וזרקו את דמו, dagegen: הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והאתנן והמחיר והכלאים והטרפה והיוצא דופן אם עלו ירדו. Als Kanon gilt der Satz: כל שפסולו בקדש הקדש מקבלו לא היה פסולו בקדש אין הקדש מקבלו. Allein die Bedeutung dieses Kanons ist nicht ganz sicher. Nach רש"י heißt es: שבאה בעזרה בהכשרה ונפסלה, d. h. nur dann לא ירד, wenn der פסול erst in der עזרה entstanden. Allein רובע ונרבע und טרפה können auch in der עזרה entstehen, weshalb תוספ' die Auffassung gibt: פסולו בקדש hieße שאירע פסול משנשחטה ונתקדשה קדושת כלי, daß der פסול erst nach der שחיטה entstanden, oder nachdem es durch כלי שרת, z. B. קומץ, bereits קדושה erhalten hat. Für diese Erklärung spricht sowohl der Begriff הראוי לו: שהוברר לחלקו, als auch der Ausdruck des Gegensatzes: לא היה פסולו בקדש, d. h. ja: es war noch nicht von der קדושה מזבח erfaßt, als es פסול geworden. Weniger läßt sich dieser Ausdruck nach der andern Auffassung erklären, die auch תוספ' das. Sebachim 68, b. gibt: כל שפסולו כשר בעלמא בקדש, d. h. dessen פסול nicht absolut, sondern nur relativ untauglich macht, in gewissen Fällen, wie z. B. טמא בצבור, die Opferung nicht hindert, somit nicht im absoluten Gegensatz zum קדש steht. Oder nach der in תוספ' Nidda 41, a. gegebenen Auffassung: שאין פסולו יכול להיות עד אחר שהוקדש, dessen פסול eben nur eine Folge der קדושה ist, nur eintreten kann, nachdem es dem קדש angehörig geworden. Siehe das. und קרבן אהרן zu ת"כ 3. B. M. 6, 2. — Der Begriff פסולו בקדש bietet endlich nach ר' יהודה noch die Einschränkung, daß: שנשחט בלילה ונשפך דמה ויצא דמה doch אם עלתה תרד (Sebachim 84, a.).

auf dem Altar und heiligst ihn. Fortan ist der Altar ein Heiligthum der Heiligthümer, was einmal den Altar berührt, bleibt heilig.

הַמִּזְבֵּחַ וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים כָּל־הַנֹּגֵעַ בַּמִּזְבֵּחַ יִקְדָּשׁ׃ ס

שמי השמים ,(הלא שרי יהדיו מלכים .Vgl) von Knechten, מלך מלכים ein König über Könige ein höherer Himmelsraum, dem gegenüber unser sichtbarer Himmel zu einem solchen Minimum verschwindet, wie unsere Erde sich zu unserm Himmel verhält, also der Himmel unseres Himmels u. s. w. So heißt auch wohl קדש קדשים ein Heiligthum, von welchem andere Heiligthümer ihre Heiligung erhalten.

Vergleichen wir das Verhältniß der Stätte der Bundeslade, die קדש הקדשים heißt, zum היכל, der Stätte der מנורה und שולחן, die קדש genannt wird, mit dem Verhältniß derjenigen Opfer, die, wie עולה חטאת אשם als קדשי קדשים zu בכור מעשר פסח שלמים stehen, welche קדשים קלים genannt werden, so haben עולה ,חטאת ,אשם ,דביר, das Gemeinsame, daß sie sich direkt auf die That des Menschen, auf das Gesetz und des Menschen Verhalten zu ihm beziehen, während der היכל mit שולחן und מנורה, בכור ,מעשר ,פסח, שלמים, die Güter des Menschen, sein aus Gottes Händen hinzunehmendes Geschick zum direkten Gegenstande haben. Es ergäbe dieses den Satz: daß die Heiligung der That, d. i. die Bereitstellung des thätigen Menschen für die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, diejenige Bestimmung ist, welche die allererste, wesentlichste Grundbestimmung, die Basis des Heiligthums bildet, auf welcher die Heiligung aller andern Beziehungen beruht, aus welcher die Heiligung aller andern Beziehungen emanirt, sie ist das קדש הקדשים, die Basis und Quelle der Heiligung aller andern Heiligthümer. Die Heiligung der passiven Seite des Menschen, des von Gott empfangenden Menschen, hat nur Werth, wenn er sich von vornherein mit allem von Gott zu Empfangenden der Erfüllung des göttlichen Gesetzes bereit stellt. So sind alle Opfer zwischen die beiden עולות תמיד einzuschalten, עולה, die immer vorwärts und aufwärts zu immer größerer Vollendung strebende Thatenweihe hat die Basis und das Ziel aller Opfer zu bilden, nach der ganzen Tiefe des Satzes: וערך עליה העלה והקטיר עליה חלבי השלמים: עליה השלם כל הקרבנות כולן (Joma 33, a.). (Sind diese Annahmen wahr, so wäre dies für den Begriff der מנחות folgereich, die auch zu den קדשי קדשים gehören, 3. B. M. 2, 3. Bedeutsam werden gerade die שירי מנחה also genannt, deren Genuß von den זכרי כהונה in der עזרה eben den Genuß gottgewährter Güter als Rüstung zu einem priesterlichen Leben in den Kreis gottdienender Pflichtthat erhebt).

Nun steht nichts mehr im Dienste der Heiligung des thätigen Menschen als der Altar. Er steht unmittelbar vor dem Eingang zum Heiligthum, der Gesetzeslade im Allerheiligsten gegenüber. Er ist das sichtbare Resultat des unsichtbar im Allerheiligsten ruhenden Gesetzes. Er bildet den eigentlichen Kern des Vor- und Umraums zum Heiligthum, und vergegenwärtigt durch das auf seiner Anhöhe flammende Gesetzes-Feuer die Hingebung an das Gottesgesetz als die Bedingung des Eingehens in das Heiligthum. Er heißt darum ja מזבח העולה, und steht ganz auf dem Boden der Thatenweihe, er ist קדש קדשים.

37. Sieben Tage vollziehst du Sühne

.37 שִׁבְעַת יָמִים תְּכַפֵּר עַל־

seine Weihe erhält. על הכפרים: außer den durch die אילים zu vollziehenden כפירים. עולה ist ja מכפר על עשה und in wie fern auch von dem eigentlich im שלמים-Charakter stehenden איל מלואים כפרה zu prädiciren ist, haben wir zu V. 33. bemerkt. Die eigentliche כפרה wohnt aber dem חטאת inne, das, indem es künftigen Ernst auf der ganzen Höhe des Berufes gelobt, jeden Leichtsinn und Irrthum der Vergangenheit sühnt. Wir haben schon oben bei der den בגדי כהונה innewohnenden כפרה die Anschauung zu entwickeln versucht, die eine כפרה nicht nur für die irregegangene Person, sondern auch für das Gesetzesheiligthum kennt, dessen Sittlichkeitsideal durch das konkrete Leben der Nation die es errichtet und in deren Mitte es sich befindet, getrübt werden könnte und in so fern der כפרה, d. h. des Schutzes vor den Folgen der Sünden der Nation bedarf. Dieser Begriff tritt sofort hier in Beziehung auf den Altar, somit auf die Stätte, in welche sich die Sittlichkeitsidee des Heiligthums concentrirt, bei dessen Einweihung bedeutsam hervor. Es haben Menschen, immerhin ja sittlich unvollkommene Menschen, es hat eine Volksgesammtheit ihn errichtet, die ja sittliche Unvollkommenheiten in allen Abstufungen einschließt; es kann, statt des im Allerheiligsten ruhenden Gottesideales, diese Wirklichkeit mit allen ihren Mängeln als das Höheziel erscheinen, dem der Altar errichtet wäre. Ja, es können, wie in der im ה כ aufbewahrten ברייתא דמלואים dieses Entsündigungsbedürfniß des Altars treffend erläutert wird, es können bei der Errichtung des Heiligthums und des Altares selbst sittliche Schwächen und Vergehungen mitgewirkt haben, es kann bei dem Einen und Andern die Spende zu Heiligthum und Altar nicht aus ganz reiner freiwilliger Opferfreudigkeit hervorgegangen, es kann sogar unrechtmäßiger Besitz dazu gespendet worden sein. Alles dies machte einen Akt nothwendig, durch welchen vorgebeugt werde, daß nicht die sittliche Mangelhaftigkeit der Erbauer von vorn herein auf die durch Heiligthum und Altar zu vergegenwärtigende sittliche Idee übertragen werde, und dieser Akt — sehen wir hier — war die für die zu weihenden Priester und Hohenpriester auf dem Altar zu erwirkende כפרה selbst. Treten selbst die Erwähltesten der Nation in dem Augenblick ihrer Erwählung als כפרה bedürftig zum Altar; ist das erste Opfer, das auf den Altar gebracht wird, ein Entsündigungsopfer für den Hohenpriester und seine Söhne; muß dieses Entsündigungsopfer erst siebenmal, sieben Tage täglich, gebracht sein; muß sich der erste künftige Hohepriester und die ersten künftigen Priester erst siebenmal, sieben Tage täglich, durch סמיכה auf פר החטאת als כפרה-bedürftig erkannt und bekannt haben, bevor sie selber als Priester zum Altare hintreten durften: so ist damit vollkommen ausgesprochen und möglichst offen proklamirt, daß nicht die Vergangenheit des Volkes und seiner Priester, sondern das Heiligthums-Ideal ihrer Zukunft den Maaßstab für das Höheziel bietet, für welches Heiligthum und Altar errichtet stehen, das heißt: וחטאת על המזבח בכפרך עליו, und nur in Voraussetzung dieser „Entsündigung des Altars" soll er durch Salbung seiner Bestimmung geheiligt werden.

V. 37. קדש קדשים: והיה המזבח קדש קדשים כל הנוגע וגו׳. Wir bezweifeln, daß diese Zusammenstellung einfach als Superlativ zu begreifen sei. עבד עבדים ist ein Knecht

34. וְאִם־יִוָּתֵר מִבְּשַׂר הַמִּלֻּאִים וּמִן־הַלֶּחֶם עַד־הַבֹּקֶר וְשָׂרַפְתָּ אֶת־הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי־קֹדֶשׁ הוּא׃

35. וְעָשִׂיתָ לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו כָּכָה כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוִּיתִי אֹתָכָה שִׁבְעַת יָמִים תְּמַלֵּא יָדָם׃

36. וּפַר חַטָּאת תַּעֲשֶׂה לַיּוֹם עַל־הַכִּפֻּרִים וְחִטֵּאתָ עַל־הַמִּזְבֵּחַ בְּכַפֶּרְךָ עָלָיו וּמָשַׁחְתָּ אֹתוֹ לְקַדְּשׁוֹ׃

34. Bleibt von dem Fleisch der Bevollmächtigung und von dem Brode bis zum Morgen übrig, so verbrennst du das Uebriggebliebene in Feuer, es soll nicht gegessen werden, denn es ist ein Heiligthum.

35. So, ganz wie ich dir befohlen, sollst du Aharon und seinen Söhnen thun; sieben Tage sollst du ihre Bevollmächtigung wiederholen,

36. und einen Entsündigungsstier täglich außer diesen Sühnungen vollziehen; du entsündigst zugleich den Altar indem du Sühne auf ihm vollziehst, und sollst ihn salben, ihn zu heiligen.

---

einen symbolischen Charakter wie אכילת בשר חטאת, es wird von ihnen als בעלים und כהנים zugleich genossen — ist es doch der Genuß der Kohenwürde — und es knüpft sich hieran der allgemeine Satz für אכילת בשר חטאת ואשם: כהנים אוכלין ובעלים מתכפרין (Peßachim 59, b. u. f.) Siehe oben zu V. 14.

V. 34. Ueber נותר siehe zu Kap. 11, 10. Auch diese Bestimmung tritt bei einem איל מלואים in erhöhter Bedeutsamkeit hervor. Ein Genießen desselben außer Zusammenhang mit der Opferung gäbe dem Genusse priesterlicher Würden und Vorzüge ohne die sie bedingende persönliche Läuterung und Weihe Raum. Beim איל מלואים ist daher der Anschluß an den Tag der Opferung noch enger gezogen, als bei gewöhnlichen שלמים, die שני ימים ולילה אחד gegessen werden dürfen, während dem Genusse des איל מלואים nur יום ולילה eingeräumt ist. Auch diese größere Beschränkung scheint wohl das כי קדש הם motiviren zu sollen. Sie sind קדשי קדשים und stehen auch in dieser Beziehung auf der חטאת-Stufe. Es heißt übrigens hier nicht: ולא יותירו מהם עד בקר, da voraussichtlich ein ganzer איל und 27 Mazza-Brode von Aaron und seinen vier Söhnen nicht in einem Tage zu verzehren sind.

V. 35. ככה: „so", mit hervorgehobener Prägnanz, macht die ganze hier vorgeschriebene Procedur in allen ihren Details, auch z. B. סמיכה, תנופה, deren Unterlassung sonst die Wirkung des Opfers nicht aufhebt, zur unumgänglich die Weihe bedingenden Vorschrift, מילואים כל הכתוב בהן מעכב בהן מאי טעמא אמר קרא וכו' ככה ככה עיכובא היא (Joma 5, a.). אתכה, dich, in deiner Eigenschaft als höchste Repräsentanz der Nation. שבעת ימים siehe oben zu V. 30.

V. 36. Der oben V. 1. 10. f. vorgeschriebene פר, der ebenso wie die אילים und Brode während der sieben Tage täglich zu wiederholen war, wird hier besonders hervorgehoben, um ihm noch eine besondere Beziehung zum Altare zuzuerkennen, der, indem auf ihm כפרה für die werdenden Priester vollzogen wird, selber an dieser כפרה theilnimmt und

31 וְאֵ֛ת אֵ֥יל הַמִּלֻּאִ֖ים תִּקָּ֑ח וּבִשַּׁלְתָּ֥ אֶת־בְּשָׂר֖וֹ בְּמָקֹ֥ם קָדֹֽשׁ׃

31. Den Widder der Bevollmächtigung nimmst du und kochest sein Fleisch an einem heiligen Ort.

32 וְאָכַ֨ל אַהֲרֹ֤ן וּבָנָיו֙ אֶת־בְּשַׂ֣ר הָאַ֔יִל וְאֶת־הַלֶּ֖חֶם אֲשֶׁ֣ר בַּסָּ֑ל פֶּ֖תַח אֹ֥הֶל מוֹעֵֽד׃

32. Es soll Aharon und seine Söhne das Fleisch des Widders und das Brod, das im Korbe ist, vor dem Eingang zum Zusammenkunft-Bestimmungszelte essen.

33 וְאָכְל֤וּ אֹתָם֙ אֲשֶׁ֣ר כֻּפַּ֣ר בָּהֶ֔ם לְמַלֵּ֥א אֶת־יָדָ֖ם לְקַדֵּ֣שׁ אֹתָ֑ם וְזָ֥ר לֹא־יֹאכַ֖ל כִּי־קֹ֥דֶשׁ הֵֽם׃

33. Essen sollen sie nun dieselben Gegenstände, mit welchen zuvor Sühne erwirkt worden, ihnen Vollmacht zu ertheilen sie zu heiligen; ein Fremder aber soll nicht davon genießen, denn sie sind ein Heiligthum.

---

weihe, von der gewiß wir nur eine schwache Idee zu schöpfen im Stande waren, als diese siebentägige Wiederholung. Sie sollten sich sieben Tage und siebenmal wiederholt mit der ganzen Gedanken-Fülle und Tiefe dieser Handlungen durchdringen.

אשר יבא אל אהל מועד לשרת בקדש, diese Befugniß bezeichnet eben den כה״ג. Es ist dies die עבודת י״כ, der einzigen normalen קרבנות צבור, die ausschließlich dem כה״ג zustehen.

In Ermangelung des Salböls konnte übrigens die Weihe des כה״ג auch durch die Bekleidung allein vollgiltig vollzogen werden, ein solcher heißt: מרובה בגדים.

V. 31—33. Nachdem durch die עבודת הדם, הקטרה, תנופת ותרומת אימורים ושוק, תנופת ותרומת החזה ונתינתה למשה, אימורים ושוק alle die Bedingungen erfüllt sind, die den reinen frohen Selbstgenuß der Würde bedingen, kommt der איל המלואים, so wie die מצות in ihrer dreifachen Abstufung den in die Würde Eingetretenen zum Selbstgenuß.

ואכלו אותם אשר כפר בהם וגו׳. Da כפר ב— sich nie auf die Person und den Gegenstand, für welche, sondern immer auf das Mittel, mit welchem כפרה vollzogen wird, bezieht, so kann auch das בהם hier sich nur auf den איל und das לחם beziehen. Obgleich nun der איל המלואים und das לחם überwiegend שלמים-Charakter haben und als solche der Begriff כפרה im eigentlichen Sinne nicht auf sie angewandt werden kann, so heben doch schon die Bestimmungen: ובשלת וגו׳ במקום קדש, ואכל וגו׳ פתח אהל מועד, וזר לא יאכל כי קדש הם, daß Bereitung und Genuß nur in der עזרה (חצר) geschehen und jeder Nichtkohen nicht davon genießen durfte, sie somit zu den קדשי קדשים gehörten, sie über die gewöhnlichen שלמים, und können alle die mit דם, אימורים und ש״ק vorgenommenen Handlungen vom Standpunkte des מלואים-Zweckes allerdings in weiterm Sinne als כפרה, als Abschluß einer minder geheiligten und gehobenen Vergangenheit, als Eröffnung einer heiligeren, höheren Zukunft begriffen werden. Es ist dies ja buchstäblich das: כפר בהם למלא את ידם לקדש אותם. Indem aber hier der Genuß des Opferfleisches in Beziehung zur vollzogenen כפרה gesetzt wird, ist der Genuß selbst als Fortsetzung und Abschluß der כפרה zu begreifen. Der Genuß des בשר מלואים und des dazu gehörigen לחם erhält zugleich

שׁוֹק הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר הוּנַף וַאֲשֶׁר הוּרָם מֵאֵיל הַמִּלֻּאִים מֵאֲשֶׁר לְאַהֲרֹן וּמֵאֲשֶׁר לְבָנָיו׃

und den Schenkel der Hebe, die gewendet und gehoben worden, von dem Widder der Bevollmächtigung, von dem, was Aharon's und von dem, was seiner Söhne ist,

28. וְהָיָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו לְחָק־עוֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי תְרוּמָה הוּא וּתְרוּמָה יִהְיֶה מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיהֶם תְּרוּמָתָם לַיהוָה׃

28. und so bleibe es Aharon und seinen Söhnen zu ewiger Gebühr von Jisrael's Söhnen, denn es ist eine Hebe; und eine Hebe soll es von Jisrael's Söhnen von ihren Friedenopfern bleiben, es ist ihre Gott gespendete Hebe.

29. וּבִגְדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן יִהְיוּ לְבָנָיו אַחֲרָיו לְמָשְׁחָה בָהֶם וּלְמַלֵּא־בָם אֶת־יָדָם׃

29. Die Heiligthumsgewänder aber, die jetzt Aharon's sind, sollen auch für seine ihm nachfolgenden Söhne bleiben, durch sie ihre Salbung, und durch sie ihre Bevollmächtigung zu vollziehen.

30. שִׁבְעַת יָמִים יִלְבָּשָׁם הַכֹּהֵן תַּחְתָּיו מִבָּנָיו אֲשֶׁר יָבֹא אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ׃

30. Sieben Tage soll, der an seiner Stelle von seinen Söhnen Priester wird, der nemlich in das Zelt der Zusammenkunft-Bestimmung eingehen soll im Heiligthum zu bedienen, sich mit ihnen bekleiden.

---

der שלמים ihres von Gott gespendeten Glückes sich froh Bewußtwerdenden, voranleuchtend die bedeutsame Bestimmung ertheilt, deren Begriff wir bereits oben zu V. 22—25 erläutert. Der sing. masc. הוא, יהיה bezieht sich wohl auf חזה und שוק, jedes im Besonderen. תרומתם לה׳: indem sie sie dem כהן geben, sprechen sie damit ihre Beziehung zu Gott aus, dessen Wort und Lehre ihnen der כהן vertritt.

V. 29. בגדי הקדש וגו׳, d. h.: So wie Aaron durch Bekleidung mit den acht Gewändern des Heiligthums mit der Würde und dem Amt des hohen Priesterthums bekleidet worden, so soll auch bei seinen Nachkommen die Bekleidung mit dem Hohenpriesteramte durch Bekleidung und Salbung vollzogen werden.

V. 30. התחתיו מבניו ein dazu qualificirter, ממלא מקומו, Sohn des Hohenpriesters hat das Vorrecht zur Nachfolge vor jedem Andern. Vielleicht erklärt dies die ungewöhnliche Form: ילבשָם, statt ילבשֵם. Es ist ein Futurum mit Suffixum des Präteritum, und sagt vielleicht, daß die einstige Bekleidung des Vaters auch in sofern für ihn mitgeschehen, daß er dadurch das Vorrecht erhalten, in seiner Nachfolge mit den Gewändern bekleidet zu werden. —

שבעת ימים, wie die Weihe und Einführung des ersten כה״ג sieben Tage wiederholt wurde, so war auch jeder künftige כה״ג sieben Tage in sein Amt und seine Würde einzuführen. Nichts spricht also für den symbolischen Charakter und die tiefe Bedeutsamkeit der hohenpriesterlichen Kleidung, so wie der ganzen מלאים-Handlung der ersten Priester-

26. Und du nimmst die Brust von dem Widder der Bevollmächtigung, der Aharon's ist, und wendest sie in einer Wendung vor Gott; sie wird sodann dir zum Antheil.

27. So heiligst du die Brust der Wende

26. וְלָקַחְתָּ אֶת־הֶחָזֶה מֵאֵיל הַמִּלֻּאִים אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן וְהֵנַפְתָּ אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה וְהָיָה לְךָ לְמָנָה׃

27. וְקִדַּשְׁתָּ אֵת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת

Hier, wo im איל מלאים ein ganzes Leben Gott und der Gesammtheit geweiht, und persönliche Rechte und Vorzüge nur in Folge dieser Weihe und für diese Weihe ertheilt werden sollen, tritt diese תנופה und תרומה, insbesondere aber die תנופה in ganz besonderer Bedeutsamkeit, auf. Der Gedanke an Gott ist schon durch den einfachen Begriff der zu ertheilenden Würde, so wie durch die Beziehungen aller bisherigen Weihehandlungen nahe gelegt. Allein daß der Priester nur im Namen des Volkes und für das Volk und durch das Volk Priester ist, daß der der Gesammtheit vorangehende "איל„ nur vom זכות der Gesammtheit getragen ist, und er seine bevorzugte Würde nur für die Gesammtheit hat, das war allerdings dem werdenden Kohenstamme ganz besonders zum Bewußtsein zu bringen. So sehen wir denn hier ausschließlich תנופה gedacht, obgleich, wie aus V. 27. ersichtlich, auch תרומה vorgenommen worden. So sehen wir hier ferner zu den Gott zu opfernden אימורים der sinnlichen Strebungen und Ziele zu gleichem Zweck auch den Schenkel der Macht (— bedeutsam heißt es dabei: ist's ja ein Widder der Bevollmächtigung כי איל מלואים הוא! —) und je eine von den drei die mehr und minder Wohlstand gewährenden Einkünfte repräsentirenden Mazzoth, in die Hände der werdenden Priester gelegt und sie mit allen die תנופה vor Gott, und sie zu dem עולה ihres voranleuchtenden Wandels auf dem Altar hinzugeben gelehrt. Denn auch darin, wie der Priester die mit seiner Würde verbundene materielle Macht und Gütergenüsse nur zum Heile und im Sinne der Gesammtheit verwendet, soll er voranleuchtendes Muster werden. Oben beim עולה V. 18. heißt es: ריח ניחוח אשה לד' הוא, der ganze איל ist ein Ausdruck der Willfahrung Gottes und daher eine Nahrung seines Gesetzesfeuers. Hier heißt es אשה הוא לד', nur diese Theile vom איל sind אשה לד', das Uebrige kommt den zu Priestern zu Weihenden als בעלים zum Selbstgenusse zu. Es heißt ferner, was nie wieder vorkommt: לריח ניחוח לפני ד', sonst immer לד'. Es ist hier auch שוק dem Altarfeuer übergeben, mit welchem sonst nur תנופה לפני ד' vorgenommen wird, und damit gesagt, daß auch das Priesterleben, das nicht direkt zu Gott, sondern vor Gott gelebt wird, ניחוח לד' sein solle.

V. 26. Beim איל המלאים, durch welchen den werdenden Priestern insbesondere die richtige Würdigung der mit ihrer Würde verknüpften Rechte und Vorzüge nahe gelegt werden sollte, war שוק הימין, das Symbol der voranschreitenden Machtstellung, zu den zu opfernden אימורים gelegt worden. Die חזה, die Brust des Priesters, sein geistiges Sinnen und Wollen, blieb zurück für die gewöhnliche תנופה־שלמים und ward, wie sonst dem כהן, so hier Moses zum Antheil, dem die werdenden Priester ihr geistiges Sinnen und Wollen verdankten, und dessen Lehre sie es geweiht halten sollten.

V. 27. 28. Mit dieser שוק חזה-Wendung und Hebung der in den Genuß ihrer Würde eintretenden Priester ward für alle Zukunft den חזה ושוק aller im Selbstgenusse

Zwerchfell der Leber, die beiden Nieren sammt dem Fett, das an ihnen ist, und den rechten Schenkel — denn es ist ein Widder der Bevollmächtigung —

23. und einen Laib Brod, einen Oelbrodkuchen und einen dünnen Fladen aus dem Korb der Mazzoth, der vor Gott steht,

24. und legst Alles auf Aharon's Hände und auf die Hände seiner Söhne, und wendest sie in einer Wendung vor Gott.

25. Sodann nimmst du sie von ihren Händen und giebst sie zum Aufdampfen dem Altare hin zu dem Emporopfer; zum Ausdruck der Willfahrung vor Gott ist es Gott eine Feuergabe.

הַקֶּרֶב וְאֵת יֹתֶרֶת הַכָּבֵד וְאֵת ׀ שְׁתֵּי
הַכְּלָיֹת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן וְאֵת
שׁוֹק הַיָּמִין כִּי אֵיל מִלֻּאִים הוּא׃
23. וְכִכַּר לֶחֶם אַחַת וְחַלַּת לֶחֶם
שֶׁמֶן אַחַת וְרָקִיק אֶחָד מִסַּל הַמַּצּוֹת
אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה׃
24. וְשַׂמְתָּ הַכֹּל עַל כַּפֵּי אַהֲרֹן וְעַל
כַּפֵּי בָנָיו וְהֵנַפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי
יְהוָה׃
25. וְלָקַחְתָּ אֹתָם מִיָּדָם וְהִקְטַרְתָּ
הַמִּזְבֵּחָה עַל־הָעֹלָה לְרֵיחַ נִיחוֹחַ
לִפְנֵי יְהוָה אִשֶּׁה הוּא לַיהוָה׃

---

digkeit vergegenwärtigend (Vgl. die Zusammenstellung גבורת הסוס und שוקי האיש Ps. 147, 10.). תנופה ist eine horizontale Bewegung von sich und zu sich nach allen vier Seiten מוליך ומביא. תרומה ein Heben und Senken מעלה ומוריד. Beides bezeichnet sprachlich eine dem Allgemeinen und Gott zugewendete Spende, und sind daher diese Bewegungen auch symbolisch Ausdrücke desselben Begriffes. Die allseitige horizontale Bewegung תנופה „wendet" den Gegenstand der Gesammtheit zu und gelobt die eigene Verwendung nur im Sinne der Gesammtheit; die hebende und senkende weiht sie dem Himmel und für den Himmel der Erde. Bei dem das sich selbst genießende Glück heiligenden Opfer geht dem Genusse erst Wendung und Hebung der אימורים, der Brust und des Schenkels voran und erklärt damit nur das Glück des frohen Selbstgenusses würdig, das, aller Selbstsucht entkleidet, seine Sinnlichkeit, sein Sinnen und Wollen, seine Kraft und sein Streben Gott und der Gesammtheit zu Gute kommen läßt. Nur das Individuum darf sich seines Glückes freuen, mit dessen Glück auch Gott und die Gesammtheit sich freut. Obgleich beide Bewegungen mit beiden, mit חזה und שוק vorgenommen werden, wird doch in eigenthümlich constanter Weise תנופה vorzugsweise auf חזה bezogen und תרומה auf שוק. Es heißt immer חזה התנופה und שוק התרומה. Es scheint, als ob das Sinnen und Wollen des Menschen sich leichter mit dem Gedanken an Gott als mit dem an und für die Gesammtheit befreundet, und die Kraft sich natürlicher einem Gesammtziele, als einem Göttlichen zuwendet, die Mahnung daher für jedes die entgegengesetzte Richtung besonders hervorhebt. Beides, חזה ושוק von שלמים, bekommt sodann der כהן als Repräsentant des Gesetzesheiligthums, dem das Sinnen und Wollen und die selbstständige Kraft des Glücklichen zu Gute kommen soll.

יָדָם הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן רַגְלָם הַיְמָנִית
וְזָרַקְתָּ אֶת־הַדָּם עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב׃
21. וְלָקַחְתָּ מִן־הַדָּם אֲשֶׁר עַל־
הַמִּזְבֵּחַ וּמִשֶּׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְהִזֵּיתָ עַל־
אַהֲרֹן וְעַל־בְּגָדָיו וְעַל־בָּנָיו וְעַל־בִּגְדֵי
בָנָיו אִתּוֹ וְקָדַשׁ הוּא וּבְגָדָיו וּבָנָיו
וּבִגְדֵי בָנָיו אִתּוֹ׃
22. וְלָקַחְתָּ מִן־הָאַיִל הַחֵלֶב
וְהָאַלְיָה וְאֶת־הַחֵלֶב ׀ הַמְכַסֶּה אֶת־

ebenso an den Daumen ihrer rechten Hand und an die große Zehe ihres rechten Fußes, und wirfst das Blut an den Altar ringsum.

21. Du nimmst dann von dem Blute, welches an dem Altare ist, und von dem Salböl und sprengest an Aharon und an seine Gewänder, an seine Söhne und an die Gewänder seiner Söhne mit ihm: so wird er heilig und seine Gewänder und seine Söhne und ihre Gewänder mit ihm.

22. Und du nimmst von dem Widder das Fett und das Schwanzstück und das Fett, das die Eingeweide bedeckt, das

(V. 16.) zum Ausdruck kommt, wird von dem, vom Heiligthum aufgenommenen Blute an Ohr, Hand und Fuß der ihrer Würde bewußt werden sollenden Priester gegeben. Ihr vernehmender Geist, ihre vollbringende Hand, ihr strebender Fuß, somit Das, worin sich vor Allem die mit der Würde eines der Gesammtheit voranschreitenden איל bekleidete Persönlichkeit zu bewähren hat, der Geist, die That und der strebende Schritt, muß in dem דם שחוט ומקובל, in dem profan aufgegebenen und heilig aufgenommenen, profan gestorbenen und heilig auferstandenen Blute aufgegeben und aufgenommen, gestorben und auferstanden sein, es muß das איל-Opfer keine äußerliche Begehung geblieben sein, es muß die symbolische סמיכה-Identificirung auch in der konkreten Wiedergeburt des konkreten Ohres, der konkreten Hand und des konkreten Fußes konkret und wirklich geworden sein, und thatsächlich in der Hingebung an den Altar die נפש, die Persönlichkeit des werdenden Priesters, ihre Hingebung beginnen, wenn dieser Persönlichkeit wirklich die Würde innewohnen und sie sich der mit dieser Würde verbundenen Vorzüge bewußtvoll soll freuen können. — בהן Siehe (1. B. M. 14, 18.). — תנך scheint lautverwandt mit רנג, Wachs, und bezeichnet den weichen, biegsamen Knorpelrand der Ohrmuschel. —

V. 21. Erst durch die Selbsthingebung der Person, vereint mit der von Gott und der Nation ertheilten Weihe, erhält der Priester und auch das Kleid des Priesters seine Heiligkeit. Dieser, die ganze mit ihrer Würde bekleidete Persönlichkeit heiligende Akt, war nach 3. B. M. 8, 30., die Schlußhandlung des Ganzen. Sie steht hier unmittelbar nach der Bluthingabe an Ohr, Hand und Fuß, weil sie der Idee nach die damit begonnene Heiligung der Persönlichkeit zum Abschluß bringt.

V. 22—25. Bei jedem שלמים, dem Opfer, das den frohen Selbstgenuß einer von Gott beglückten Persönlichkeit (שלום, שָׁלֵם) zum Ausdruck bringt, findet zuvor תנופה und תרומה mit den אימורים der sinnlichen Reize und Ziele und mit חזה ושוק statt. חזה: die Brust, alles Sinnen und Wollen des Menschen umschließend. שוק: Schenkel und Bein, das Stehen und Gehen, die Manneskraft und das Mannesstreben in ihrer Selbststän-

17. וְאֶת־הָאַיִל תְּנַתֵּחַ לִנְתָחָיו וְרָחַצְתָּ קִרְבּוֹ וּכְרָעָיו וְנָתַתָּ עַל־נְתָחָיו וְעַל־רֹאשׁוֹ׃

18. וְהִקְטַרְתָּ אֶת־כָּל־הָאַיִל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא לַיהוָה רֵיחַ נִיחוֹחַ אִשֶּׁה לַיהוָה הוּא׃

חמישי 19. וְלָקַחְתָּ אֵת הָאַיִל הַשֵּׁנִי וְסָמַךְ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הָאָיִל׃

20. וְשָׁחַטְתָּ אֶת־הָאַיִל וְלָקַחְתָּ מִדָּמוֹ וְנָתַתָּה עַל־תְּנוּךְ אֹזֶן אַהֲרֹן וְעַל־תְּנוּךְ אֹזֶן בָּנָיו הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן

17. Den Widder selbst aber zerlegst du in seine Theile, wäschest seine Eingeweide und seine Füße und legst sie zu seinen Theilen und zu seinem Kopfe,

18. und giebst den ganzen Widder zum Aufdampfen dem Altare hin, es ist ein Gott gebrachtes Emporopfer; Willfahrungs-Ausdruck, Feuer-Gabe ist es Gott.

19. Und du nimmst den zweiten Widder, und es stützt Aharon mit seinen Söhnen ihre Hände auf den Kopf des Widders.

20. Du schlachtest den Widder, nimmst von seinem Blute und du giebst an den rechten Ohrknorpel Aharon's und an der rechten Ohrknorpel seiner Söhne,

---

liche durch die von Gott gewiesenen Zwecke sittlich zu heiligen („DR."), und aus der Verwirklichung des göttlichen Gesetzes die Erleuchtung des Geistes zu schöpfen („WS.") (siehe oben S. 438), somit ihren voranleuchtenden Einfluß in dem Muster eines unablässigen **Strebens nach praktischer und geistiger Vollendung** zu bethätigen.

V. 17. Dieses Streben hat aber kein inneres und kein einseitiges zu bleiben. Mit seinem ganzen „sinnenden" und „thätigen" Menschen (נתחיו und ראש), ja selbst mit seiner sich nährenden und nahrungsuchenden Thätigkeit (קרבו וכרעיו) hat der Kohen „איל" zu sein, voranzugehen. Es wird ihm seine ganze Persönlichkeit in ihrer ganzen organischen Gliederung (— לנתחיו in der natürlichen, organisch gegebenen Theilung Chulin 11, a. —) vorgelegt (Siehe Jeschurun Elfter Jahrg. S. 374 ff.)

V. 18. und es ist die „**ganze**" איל-Persönlichkeit energievoll dem „auf dem Gipfel des Gottesberges löwenmächtig seine Nahrung fordernden Gesetzesfeuer" (siehe S. 432.) hinzugeben, עולה הוא לד׳, der ganze איל wird ein „im Emporsteigen zu Gott aufgebendes" Opfer — beide Bedeutungen liegen in עלה. Siehe zu 1. B. M. 22, 2. — ריח ניחוח: siehe zu 1. B. M. 8, 21. — אשה לד׳ הוא: Der ganze איל ist eine Hingebung an das Gesetzesfeuer und dadurch eine Hingebung an Gott. Die Hingebung an Gott bethätigt sich in der Hingebung an sein Gesetz. Gott kennt keine andere Hingebung als die Hingebung an seinen geoffenbarten Willen.

V. 19. Noch einmal haben sich die werdenden Kohanim in ihrer איל-Würde zu begreifen, und zwar nunmehr im **Genusse** dieser Würde.

V. 20. Wiederum ist die Selbstaufgebung, das Aufgeben des Fürsichseins die erste Bedingung; aber, bevor dies Hinanstreben zur Altarhöhe im Blut-Hinwurf wie beim עולה

15. Den Einen Widder nimmst du sodann, und Aharon und seine Söhne stützen ihre Hände auf den Kopf des Widders.

16. Du schlachtest den Widder, nimmst sein Blut und wirfst es an den Altar ringsum.

15. וְאֶת־הָאַ֥יִל הָאֶחָ֖ד תִּקָּ֑ח וְסָ֨מְכ֜וּ אַהֲרֹ֧ן וּבָנָ֛יו אֶת־יְדֵיהֶ֖ם עַל־רֹ֥אשׁ הָאָֽיִל׃

16. וְשָׁחַטְתָּ֖ אֶת־הָאָ֑יִל וְלָקַחְתָּ֙ אֶת־דָּמ֔וֹ וְזָרַקְתָּ֥ עַל־הַמִּזְבֵּ֖חַ סָבִֽיב׃

---

setzt, sondern als „Entsündigung" das künftige Freibleiben von Verirrungen zum Vorsatz bringen soll. Ist doch auch dieser Vorsatz zunächst Das, was vergangene Verirrungen sühnt. חטאת הוא heißt es hier, um damit das Verbrennen des פר außerhalb des Lagers zu motiviren. Stünde er im שלמים-Charakter wie der איל מלואים, so käme der Muskelleib u. s. w., nachdem das lebendige Wesen und die sinnliche Natur in דם und אימורים ihre Weihebestimmung erhalten, der im Opfer repräsentirten Persönlichkeit, den בעלים, zum heitern Selbstgenuß zurück. Als חטאת jedoch gehört der Genuß des Opferthieres selber mit zur symbolischen, כפרה gestaltenden עבודה. Es ist die im Opfer repräsentirte Persönlichkeit erst zu lehren, wie nicht nur נפש und כליות, sondern auch die Verwendung der ganzen diesen zu Gebote stehenden Leiblichkeit dem vom כהן repräsentirten Ideale des Gesetzesheiligthums zu Gute kommen soll. בשר חטאת ist daher nur vom כהן zu genießen, und selbst wo der כהן sein eigenes חטאת bringt, hat er es nicht als בעלים, sondern als כהן zu genießen. Es soll nur im engern Umkreis des Heiligthums, in der עזרה (– nach מ׳למ מעשה הקרבנות 10, 3. sogar nur dem Eingang zum Heiligthum gegenüber, wie שחיטת קדשי׳, wogegen jedoch das סמ׳ מבאן אבילה Sebachim 56, a. spricht —), im Priestergewand (Joma 68, a.), vielleicht sogar nur stehend (מ׳למ a. a. O.) genossen werden. Hier aber fehlte noch der כהן, sie sollten erst כהנים werden, und wurde daher der ganze פר — ähnlich wie aus ähnlichen Gründen פרים ושעירים הנשרפין — außerhalb des Lagers verbrannt, zum Ausdruck, daß im Kreise der Nation Keiner, oder hier: noch Keiner vorhanden war, der des Genusses würdig wäre.

V. 15. Sodann haben sie ihre künftige Stellung als Würde und sich als איל, und zwar zuerst in dem als solchen von ihnen zu erwartenden Einfluß sich zu vergegenwärtigen, „an die Spitze der Gottes-Heerde" gestellt zu sein und erleuchtend und leitend voranzuschreiten.

V. 16. Auch hier ist wieder die Selbstaufgebung, die Entkleidung jedes Fürsichseins die erste Bedingung, dann aber das für den voranstehenden und voranschreitenden איל doppelt nöthige Bewußtsein, noch fern ab zu sein von der Höhe, ja von dem Aufgang zur Höhe, auf welcher die jüdische Vollendung winkt. Das persönliche Wesen des zum Voranschreiten bestimmten איל erhält, vom Heiligthum aufgenommen, erst fernab vom Altare seinen Standpunkt und wird von dort erst energievoll „hinangeworfen" an den „untern" Theil des „Gottesberges", dem עולה entsprechend, סביב: ב׳ מתנות שהן ארבע בקרן מזרחית צפונית ומערבית דרומית, auf dieser unteren Vorstufe die Gesammtaufgabe in die beiden Energieen zusammenfassend: in der Richtung auf das göttliche Gesetz alles materiell Sinn-

12. nimmst von dem Blute des Stieres und du giebst es an die Höhenwinkel des Altars mit deinem Finger; alles Blut aber gießest du in den Grund des Altars.

13. Du nimmst sodann alles Fett, das die Eingeweide bedeckt, und das Zwerchfell mit der Leber, auch die beiden Nieren und das an ihnen befindliche Fett, und giebst es zum Aufdampfen dem Altare hin.

14. Das Fleisch des Stieres aber, sein Fell und seinen Mist verbrennst du in Feuer außerhalb des Lagers: er ist ein Entsündigungsopfer.

12. וְלָקַחְתָּ מִדַּם הַפָּר וְנָתַתָּה
עַל־קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ בְּאֶצְבָּעֶךָ וְאֶת־כָּל־
הַדָּם תִּשְׁפֹּךְ אֶל־יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ׃
13. וְלָקַחְתָּ אֶת־כָּל־הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה
אֶת־הַקֶּרֶב וְאֵת הַיֹּתֶרֶת עַל־הַכָּבֵד
וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר
עֲלֵיהֶן וְהִקְטַרְתָּ הַמִּזְבֵּחָה׃
14. וְאֶת־בְּשַׂר הַפָּר וְאֶת־עֹרוֹ וְאֶת־
פִּרְשׁוֹ תִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה
חַטָּאת הוּא׃

---

für jedes קרבן die erste Anforderung, sie ist es in doppelter Potenz für den zum פר Berufenen.

V. 12. Aber es ist dies Sichaufgeben keine passive Vernichtung. Zum neuen, „dem Heiligthum angehörenden Leben" ersteht im „Blute" das hingegebene „Wesen", und nun vor Allem hier das „דם הפר", und erhält von dem „Finger des Heiligthums" die Weisung, sich jederzeit „auf den Höhen des zu Gott emporstrebenden irdischen Lebens zu halten", und für ein solches Höheziel „sein ganzes Wesen in dem Boden des Gesetzesheiligthums wurzeln zu lassen", auf dessen Grund allein die Erhebung der Erde zu Gott ihre Basis hat.

V. 13. Die unmittelbarste Consequenz dieser „Hingebung des Blutes" soll die „Dahingebung" aller von der vegetativen sinnlichen Natur des Menschen erstrebten „Güter" (חלב), der für diese Erstrebung die Lebensthätigkeit in Bewegung setzenden „Hebel" (יותרת על הכבד) und der allem diesen zu Grunde liegenden sinnlichen „Reize" selber (שתי הכליות) als „zu Gott emporsteigende Nahrung des Gesetzesfeuers" (הקטרה המזבחה), somit die „positive Umwandlung der sinnlichsten Seiten des Menschen in sittlich freie Gottesthaten" sein. — המזבחה. Wir glauben, daß diese bei הקטרה fast constante Form auf der Bestimmung beruhe, daß: מה דם בזריקה אף בשר בזריקה (Sebachim 62, b.), daß die dem Feuer zu übergebenden Opfertheile nicht hingelegt, sondern, wie die Bluthingebung beim עולה, hingeworfen wurden, weshalb ja auch zwischen dem כבש und dem מזבח ein kleiner Zwischenraum, לול קטן war, um diese im Wurf zu geschehende Hingebung auch räumlich zu veranschaulichen. Wir setzen dabei voraus, daß in dieser Beziehung איברים den ... gleich standen.

V. 14. חטאת הוא. Wir glauben, daß חטאת von der Vielbedeutung der Wurzel חטא gebildet ist, und daher nicht nothwendig „als Sünd-Opfer" eine vorangegangene Sünde voraus-

Priesterthum zur ewigen Gebühr, und du bevollmächtigst damit Aharon und seine Söhne.

כְּהֻנָּה לְחֻקַּת עוֹלָם וּמִלֵּאתָ יַד־אַהֲרֹן וְיַד־בָּנָיו׃

10. Du bringst sodann den Stier vor das Zelt der Zusammenkunft und Aharon und seine Söhne stützen ihre Hände auf den Kopf des Stieres.

10. וְהִקְרַבְתָּ אֶת־הַפָּר לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְסָמַךְ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הַפָּר׃

11. Dann schlachtest du den Stier vor Gott, vor dem Eingang zum Zelte der Zusammenkunft-Bestimmung,

11. וְשָׁחַטְתָּ אֶת־הַפָּר לִפְנֵי יְהוָה פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

Höheziel zum Bewußtsein und zugleich Beiden dieses Ziel als ein noch erst mit Zusammenfassung aller Kraft zu erstrebendes Ziel. Siehe oben über אבנט. Wir haben dort schon die Parallele mit dem gleichen Thor- und Thür-Vorhange des חצר's und משכן angemerkt, so wie auch des Verhältnisses des כהן הדיוט zum חצר und des כה״ג zum משכן gedacht. Bedeutsam stehen hier auch die Gürtel mit den מגבעות der כהני הדיוט zusammen. Siehe oben: מגבעות. — והיתה להם כהנה, damit ist der Kohen-Charakter an die Gewänder geknüpft (Siehe zu K. 28, 42, 43.). — לחקת עולם. Wir haben schon (1. B. M. 47, 22.) entwickelt, wie der Wurzel חקק wesentlich der Begriff des einer Sache oder einer Person Zukommenden, Entsprechenden, Gebührenden innewohne, wie selbst der Begriff חק als Gesetz am weitesten von dem Begriff einer Satzung unmotivirter Willkühr fern sei, vielmehr das also Bezeichnete tief aus dem Wesen des davon getroffenen Gegenstandes und seiner Bestimmung fließe. Hier und in vielen ähnlichen Fällen heißt חקה geradezu das einem Verhältnisse oder einer Persönlichkeit kraft ihres Wesens und ihrer Bestimmung ertheilte Recht. Vermöge dieser ersten im Namen der Nation vollzogenen Bekleidung Aaron's und seiner Söhne wird ihnen und ihren Nachkommen das Recht ertheilt, vermöge gleicher Bekleidung mit dem Amt und der Würde der כהונה bekleidet zu werden.

ומלאת יד und kraft dieser Bekleidung ertheilt die Nationalrepräsentanz ihnen die „Voll-Macht“ zur Ausübung aller durch den כהן zu vollziehenden Aufgaben.

V. 10. וסמך. סמיכה ist kein bloßes Hände-Auflegen, sondern ein mit ganzer Kraft zu vollziehenes Aufstützen. Damit ist die Identificirung der Person mit dem Opfer zum Ausdruck gebracht. Aaron und seine Söhne werden sich bewußt, daß sie hier im פר vor dem Heiligthum stehen. Die so eben mit dem Priesterthum Bekleideten haben nun die Bedingungen und Anforderungen zu lernen, die dieses Amt und diese Würde ihnen bringen. Zuerst das Amt: daß sie sich als פר, als dienende Mitarbeiter an dem großen Gotteswerke begreifen, und zwar nicht als פרים, sondern als פר, nicht als vereinzelte Viele, sondern als eine Einheit, deren jegliche Glieder zur Lösung der Einen gemeinsamen Aufgabe zusammen zu wirken haben. Und sie stehen noch vor dem Heiligthum. Um in's Heiligthum einzugehen, müssen erst Bedingungen gelöst werden:

V. 11. ושחטת. Die erste heißt שחיטה: wer פר sein will, muß aufhören, sich selber zu leben. „Sich aufgeben vor Gott vor der geöffneten Heiligthums-Pforte“, das ist

6. Setzest den Kopfbund auf sein Haupt und giebst das Diadem des Heiligthums an den Bund,

7. nimmst das Salböl und gießest auf sein Haupt und salbest ihn.

8. Lässest sodann seine Söhne näher treten und bekleidest sie mit Röcken,

9. und gürtest sie, Aharon wie seine Söhne, mit Gürteln und umwindest ihnen Hochbunde; damit wird ihnen das

6. וְשַׂמְתָּ הַמִּצְנֶפֶת עַל־רֹאשׁוֹ וְנָתַתָּ
אֶת־נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ עַל־הַמִּצְנָפֶת׃
7. וְלָקַחְתָּ אֶת־שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה
וְיָצַקְתָּ עַל־רֹאשׁוֹ וּמָשַׁחְתָּ אֹתוֹ׃
8. וְאֶת־בָּנָיו תַּקְרִיב וְהִלְבַּשְׁתָּם
כֻּתֳּנֹת׃
9. וְחָגַרְתָּ אֹתָם אַבְנֵט אַהֲרֹן וּבָנָיו
וְחָבַשְׁתָּ לָהֶם מִגְבָּעֹת וְהָיְתָה לָהֶם

V. 6. נזר הקדש wird wiederholt das ציץ genannt. נזר, Krone, von נזר, absondern, wovon verstärkt נצר, von allem Fremdartigen und Schädlichen bewahren, drückt die aussondernde und absondernde Weihe des mit dem Kopf-Reif Umschlossenen aus. Das ציץ selbst bildete aber nur einen halben Reif, der durch תכלת-Faden, den Faden der göttlichen Bundes-Pflicht, um den Kopf und an den Kopfbund gehalten war. Allein die Inschrift, die dieser Halbreif trug, machte ihn zu einem wahrhaftigen נזר, indem sie mit goldreiner Entschiedenheit jedes die Gott-Heiligkeit des Heiligthums Trübende abweist. (Siehe 28, 36.) —

V. 7. המשחה. משה: aus dem Wasser ziehen (מצה mit צ des Widerstandes: aussaugen), משח: mit dem sich nicht mit Wasser vermischenden Stoffe, mit Oel, bestreichen, salben: allgemeines Symbol des Ausscheidens aus Gemeinem. Der oder das Gesalbte ist ferner nicht mit Gemeinem zu mischen. Kerithoth 5, b. lehrt, daß die Salbung des Hohenpriesters in der Form eines כ' יונית, eines griechischen Chi geschah. Die Stelle Kelim 20, 7.: מחצלת שעשה לה קנים לארכה טהורה וחכמים אומרים עד שיעשה כמין כי spricht dafür, daß die in Raschi, Kerithoth das. gegebene Figur Ω nicht die richtige sei, sondern es in der That zwei sich einander schneidende Linien waren, ganz der bekannten Form des griechischen Buchstabens X entsprechend. Es scheint damit die Allseitigkeit angedeutet zu sein, in welcher sich die Wirkung der Salbung nach allen Richtungen verbreiten soll. Auch das Bestreichen der Mazzoth mit Oel, V. 2., geschah in dieser Form.

V. 9. Nach 3. B. M. 8, 7, 13. wurde Aaron der Gürtel gleichzeitig mit den andern Gewändern angelegt, er somit erst vollständig bekleidet und dann die Bekleidung der Söhne vorgenommen. Wenn gleichwohl hier die Gürtelanlegung für Aaron in Gemeinschaft mit seinen Söhnen genannt wird, so soll damit nach Joma 6, a. das bedeutsame Faktum constatirt werden, daß, wie dies als Halacha recipirt ist, אבנטו של כה"ג זהו אבנטו של כהן הדיוט, daß hinsichtlich des Gürtels der כה"ג und כהן הדיוט gleich standen, auch der כהן הדיוט mit den hohenpriesterlichen positiven Stoffen und Farben gegürtet, (sein Gürtel nicht bloß nur aus Byssus verfertigt war) und — fügen wir hinzu — auch des Hohenpriesters Gürtel nur מעשה רוקם und nicht מעשה אורג war. Sie bringen somit Beiden die gleiche, auf sittenreinem Grunde zu erstrebende sittliche Vollendung als

3. Lege sie auf Einen Korb und bringe sie in dem Korbe hin mit dem Stiere und mit den beiden Widdern.

3. וְנָתַתָּ אוֹתָם עַל־סַל אֶחָד וְהִקְרַבְתָּ אֹתָם בַּסָּל וְאֶת־הַפָּר וְאֵת שְׁנֵי הָאֵילִם׃

4. Und Aharon und seine Söhne lässest du zum Eingang des Zeltes der Zusammenkunft-Bestimmung näher treten, und badest sie in Wasser.

4. וְאֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו תַּקְרִיב אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְרָחַצְתָּ אֹתָם בַּמָּיִם׃

5. Du nimmst dann die Gewänder und bekleidest Aharon mit dem Rocke, mit dem Ephod-Mantel, mit dem Ephod und dem Brustschild, und umschließest sie ihm mit dem Latze des Ephod.

5. וְלָקַחְתָּ אֶת־הַבְּגָדִים וְהִלְבַּשְׁתָּ אֶת־אַהֲרֹן אֶת־הַכֻּתֹּנֶת וְאֵת מְעִיל הָאֵפֹד וְאֶת־הָאֵפֹד וְאֶת־הַחֹשֶׁן וְאָפַדְתָּ לוֹ בְּחֵשֶׁב הָאֵפֹד׃

V. 3. עַל סַל. Dieser Ausdruck läßt vermuthen, daß es nicht ein Korb mit einer Vertiefung gewesen, i n welchen, sondern eine Fläche, auf welche die Bröde gelegt wurden. Der Begriff סַל, von סָלַל, in die Höhe heben, enthält Vertiefung nicht als wesentliches Merkmal und kann ebenso eine Platte bedeuten, auf welcher Etwas getragen wird.

V. 4. ורחצת אותם במים, רחץ במים ohne Bezeichnung eines bestimmten Körpertheils heißt in der Regel: baden. Es ist das völlige Untertauchen des ganzen Körpers in Wasser: טבילה, und zwar in ein dem Normalmaaß des menschlichen Körpers: אמה על אמה ברום ג' אמות, d. i. 24 Kubikfuß, entsprechendes Quantum Wasser, das nicht in einem Gefäße, sondern in elementarer Bedeutung dem Erdboden angehörig, z. B. in einer Vertiefung des Bodens gesammelt sein muß. Unter-Wasser-sein war der elementare Zustand der irdischen Welt. Gleichzeitig ist Wasser im Gegensatz zum Continent derjenige Theil der Erde, auf welchem sich nicht das Gebiet der Menschenwelt erbaut. Die Wasserwelt ist daher endlich auch derjenige Kreis, dessen Angehörige von keinerlei טומאה erreicht werden. Kein gestorbenes Wasserthier ist Quell der טומאה und kein aus dessen Stoffen bereitetes Gefäß ist מקבל טומאה (Kelim 17, 13. Nur als אוכלין sind Fische מקבלי טומאה, Ukzin 3, 8.). In das Wasserelement untertauchen, טבילה, spricht somit ein völliges Hinaustreten aus dem der טומאה unterliegenden Menschenbereiche und ein Zurücktreten in den Urzustand aus, löst also völlig aus dem bisherigen Zusammenhange und leitet eine ganz neue reine Zukunft ein. — ורחצת, Moses, die höchste Nationalrepräsentanz hebt mit dieser טבילה die als Priester zu Weihenden aus ihrem bisherigen Zusammenhange heraus, und geschieht ebenso die nun fernere Bekleidung u. s. w. in gleichem Sinne durch Moses. Ist es ja eben die Nation, die den jüdischen Priester weiht (Siehe K. 28, V. 1. f.).

V. 5. מכנסים sind nicht genannt. Siehe K. 26. 42, 42. Ebenso nicht bei der Ausführung 3. B. M. 8, 7. Bei ihnen leistete auch wohl Moses nicht Assistenz. אבנט ist hier in Beziehung auf Aaron nicht besonders genannt. Allein V. 9. in Gemeinschaft mit den Söhnen. Siehe das.

Kuchen mit Oel durchgerührt und dünne, mit Oel bestrichene Mazzoth; aus feinem Weizen-Mehl bereite sie.

בַּשָּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן סֹלֶת חִטִּים תַּעֲשֶׂה אֹתָם׃

---

dünne Mazzoth, die nach dem Backen mit Oel bestrichen wurden. Alle drei waren מצה, ungesäuert, trugen daher den Stempel der Unselbstständigkeit, sie waren Dienst-Brod, in Unterordnung unter Gott und in seinem Dienste von ihm gewährtes Brod. (Siehe zu K. 12, 18.). Wie aber im תודה, zum Ausdruck einer besondern, Gott zu verdankenden Rettung und Beglückung, zu der geretteten und beglückten Persönlichkeit (קרבן) auch im Mazza-Oel-Brod die materielle Wohlfahrt, Nahrung und Wohlstand, der geretteten und beglückten Persönlichkeit als dasjenige Moment hinzutritt, in welchem sich die Rettung und Beglückung größtentheils manifestirt, oder welches doch die Fortdauer des beglückenden Zustandes wesentlich bedingt: so tritt auch hier zu dem im איל מלואים den mit der Kohanim-Würde verbundenen Vorzügen zu gewährenden Ausdruck auch das Moment materieller Nahrung und Wohlstandes mit hinzu, in welchem diese Vorzüge ihre concreteste Verwirklichung finden. Ist doch der Kohen hinsichtlich seiner Existenz ganz auf die mit seinem Amte verbundenen Einkünfte hingewiesen. Spricht doch Gott zu Aaron: „am Lande der Nation sollst du kein Erbtheil nehmen und keinen Antheil in ihrer Mitte haben, Ich bin dein Antheil und dein Erbe in Mitte der Söhne Jsrael's" (4. B. M. 18, 20.). Es war aber dieser Anspruch durchaus kein direkter. Außer den von den Opfern den ministrirenden Kohanim überwiesenen Theilen hatte kein Kohen ein bestimmtes Anrecht auf ein bestimmtes Einkommen. Die vom Volke und den Leviten zu beziehenden Spenden konnten von diesen jedem ihnen beliebigen Kohen zugewendet werden, ja, diese Spenden waren zum Theil, wie תרומה und חלה rein symbolischer Natur und konnten gesetzlich, מדאוריתא, mit einem Minimum erledigt werden. Es war somit die Existenz, geschweige der Wohlstand des Kohen ganz auf das Wohlwollen des Volkes hingewiesen und von dem Grade bedingt, in welchem durch die Persönlichkeit des Kohen das göttliche Wort zur leuchtenden Erscheinung ward, und in welchem dieses Göttliche überhaupt im Volke Anerkennung und Hochschätzung fand. Wir begreifen daher, wie der mit der Kohanim-Würde verbundene Antheil an irdischen Gütern in verschiedener Abstufung, לחם שמן, חלות, רקיקין, zum Ausdruck gelangen konnte, und meinen, daß eben durch diese drei verschiedenen Mazza-Oel-Brode, vom ölreichen Kunst-Mazza-Brode bis zur einfachen mit Oel bestrichenen Mazza, dem in Amt und Würde einzusetzenden Aaronsstamme die ernste Warnung zu beherzigen gegeben ward, die mit seiner Amtswürde verbundenen Rechte nicht als Mittel zu irgend einer Ueppigkeit zu misbrauchen, vielmehr sich mit der רקיק מצה משוח בשמן ganz so als איל beglückt zu fühlen, wie mit dem reichen לחם שמן, und sich mit dem letztern eben so als מצה, als im Dienste Gottes und in Unterordnung unter den göttlichen Willen zu fühlen, wie mit dem einfachen, Dasein und Kraft versorgenden Brode, überhaupt mit seiner ganzen bürgerlichen Existenz und auf jeder Stufe derselben nicht den מצה-Begriff und מצה-Geist zu verlieren. —

פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר וְאֵילִם שְׁנַיִם תְּמִימִם׃

Nimm einen jungen Stier und zwei fehlerlose Widder.

2. וְלֶחֶם מַצּוֹת וְחַלֹּת מַצֹּת בְּלוּלֹת

2. Und Mazzoth-Brod, und Mazzoth-

---

jedes dieser Opferthiere sie nicht als Individuum, sondern als eine Gesammtheit, als Priesterstamm, als כהונה repräsentirt. Es wird aber hier das Priesterthum in seiner doppelten Beziehung zum Bewußtsein gebracht, a) in seiner Gott dienenden Wirksamkeit, in seinem Amte, als פר: es ist Mitarbeiter in Bestellung des Gottes-Ackers. Der jüdische Gottes-Acker ist aber nicht der Tod, sondern das Leben. So spricht der Prophet: לא נביא אנכי איש עבד אדמה אנכי כי אדם הקנני מנעורי (Secharja 13, 5.), nicht ein Prophet bin ich, ein Besteller des Menschheitbodens bin ich, denn dem Menschen hat er mich von meiner Jugend an zu eigen gegeben; b) als der Gesammtheit vorangehend, wegweisend, somit in seiner bevorzugten Stellung, in seiner Würde, als איל: es ist der in Kraft und Einfluß der Gottesheerde voranschreitende Widder. (Siehe zu 1. B. M. 15, 9.) Für das künftige Amt, als פר בן בקר, hat der כהן zuerst im חטאת den Ernst zu geloben, der sich jederzeit auf der Höhe seines Berufes hält, und sich vor leichtsinnigem Fehltritt hütet. (Siehe zu K. 27, 8.). Die Würde, als איל, ist ihm in zwiefacher Beziehung zum Bewußtsein zu bringen. 1) in seinem voranleuchtenden Einfluß auf's Volk. In dieser Beziehung hat er im עולה zu geloben, mustergiltig als איל zur immer größern Vollkommenheit seines Wesens hinanzustreben und als Muster der Hingebung an die Verwirklichung alles Göttlichen auf Erden voranzuleuchten. (Siehe das.) 2) in den für diesen Einfluß ihm eingeräumten Vorzügen. Dieser Vorzüge soll er froh und theilhaftig werden, er soll sich als איל in שלמים zum Selbstgenuß kommen, allein unter den bei allen שלמים gelehrten Bedingungen, die bei diesem als איל מלואים specifisch hervortreten, und die wir unten im Einzelnen näher betrachten. Wir merken für jetzt nur an: פר החטאת hat das Amt, איל העולה die Würde in ihrem Einfluß, איל מלואים die Würde in ihren Vorzügen im Auge.

V. 2. Aus der Mischna (Menachoth 78, a.) erfahren wir, daß המלואים היו באין כמצה שבתודה חלות רקיקין ורבוכה, daß die hier genannten Brod-Arten den 3. B. M. 7, 12. beim Dankopfer vorgeschriebenen drei Arten ungesäuerten Brodes entsprechen. Es sind dies: חלות ,רבוכה und רקיקין. רבוכה, hier לחם מצות, V. 23. und 3. B. M. 8, 26. חלת לחם שמן, genannt, war ein Kunst-Brod. Alle drei Bereitungsarten: Kochen, (חליטה, eigentlich: Brühen mit siedendem Wasser), Backen (אפיה) und Braten (טיגון), wurden, nachdem es mit Oel angeknetet war, zu seiner Herstellung verwendet. Es kam auch doppelt so viel Oel dazu, als zu jeder der beiden andern Arten: רביעית לוג לרבוכה, שמינית לחלות, שמינית לרקיקין. Die Bereitung war somit reicher und künstlicher. Sie war dieselbe wie die der täglichen חביתי כהן גדול (3. B. M. 6, 13. 14.). — Das בלולת בשמן ist daher wohl auch auf ולחם מצות zu beziehen. חלות מצות בלולת בשמן, das ככר לחם des V. 23., waren in der Bereitung und im Oelgehalt einfacher. Sie wurden mit dem halben Quantum Oel geknetet und einfach im Ofen gebacken. Noch einfacher waren רקיקין, es waren

Kap. 29. V. 1. Und dies ist Das, was du ihnen thun sollst, um sie zu heiligen mir als Priester zu dienen:

כט רביעי 1. וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְקַדֵּשׁ אֹתָם לְכַהֵן לִי לְקַח

---

auch die verschiedensten Menschen nach ihrem Naturell verschiedene Gebiete, ihren sittlichen Beruf zu bewähren, Schwächen und Tugenden compensiren sich in dem Individuum und ergänzen sich in der Gesammtheit — man denke an den Satz der Weisen אפי' ריקנים שבך מלאי מצות כרמין — und ihrer Aller Heiligung vertritt und sie Alle ladet zur Theilnahme an der Heiligung der Ruf der פעמונים, wenn der mit dem Mantel der Pflicht bekleidete Hohepriester eingeht in's Heiligthum. Nach dieser Erwägung dürfte es nicht so ferne liegen, daß מעיל מכפר על ל'הרע.

ציץ endlich מכפר על עזי פנים, die Beziehungen dieses Satzes bleiben uns am dunkelsten. Wir bemerken jedoch: Alle die bisher erwähnten Charaktereigenthümlichkeiten, die durch בגדי כהונה כפרה finden sollen, stehen entschieden auf Seiten sittlicher Mangelhaftigkeit, עזות aber ist an sich unentschieden; die höchste sittliche Vollendung ist durch עזות, durch Unbiegsamkeit des Charakters bedingt, so wie sie ebenso zum sittlichen Abgrund führt, es gibt ein עזות לד' und ein עזות לעזאזל, wie dies die שני שעירי יום הכפורים vergegenwärtigen. Mit edelstem Metall gepanzert hat die Stirn des Hohenpriesters die Wahrheit: קדש לד' jedem die Reinheit des Heiligthums trübenden Wahn protestirend entgegenzutragen. Es erhält damit die Entschiedenheit, die Unbiegsamkeit, die sich im Widerkampfe gegen Lüge und Wahn bewährende Charakter-Festigkeit die Weihe der edelsten Bestimmung. Ob sich dies nicht zugleich als Zurückweisung jedes unedlen Misbrauchs des עזות, nicht als Sühne des überhaupt Vorhandenseins des עזות begreifen ließe?

Kap. 29. V. 1. וזה הדבר. Wie דבר seiner Grundbedeutung zufolge das Aneinanderreihen einzelner Theile zu einem Ganzen, und daher Begriff, Wort, Rede bedeutet, so bedeutet es auch wie hier einen einheitlichen, aus mehreren einzelnen zusammengehörigen Handlungen bestehenden Vorgang.

לקדש — לכהן. לקדש: sie für ihren einen Beruf bereitstellen, es schließt dies immer ein Absondern von Bisherigem und Anderartigem in sich. Es tritt dabei das Negative immer in den Vordergrund. לכהן spricht voll den Begriff des neuen Berufes aus. — פר אחד בן בקר. Aus ת'כ zu 3. B. M. 4, 3. ist ersichtlich, daß die Beifügung בן בקר die Jugend des Thieres bezeichnet. Es soll bereits פר sein, sich jedoch noch im ersten Stadium befinden, es soll noch an seinen Ursprung erinnern. Im ersten und zweiten Jahre heißt es: עגל, mit dem Eintritt des dritten heißt es פר, und heißt im dritten Jahre noch פר בן בקר (Siehe zu 3. B. M. 4, 3. u. 9, 2. Rosch Haschana 10, a.). איל heißt das Schaaf, sobald es dreißig Tage im zweiten Jahre zurückgelegt hat. Am dreißigsten Tage heißt es פלגס, ein Mittelstand, in welchem es den Charakter כבש nicht mehr hat und den des איל noch nicht erlangt hat. Die beiden Widder haben verschiedene Bestimmung, der eine ist zum עולה, der andere zu שלמים. Aaron und seine Söhne traten daher zusammen in Einem Opferthier auf, zusammen als פר und zusammen als איל; es ergibt sich hieraus, daß ein

K. 27, V. 8. über עולה) und ist somit מכפר על הרהורי הלב. מצנפת mahnt selbst den höchsten nationalen Würdenträger an stete Aufmerksamkeit auf seine Reinhaltung von allem Unlautern, somit Verbannung jeder Selbstüberschätzung als Grundbedingung seiner Würde, ist somit מכפר על גסי הרוח. חשן unterwirft משפט בני ישראל, alles Wollen und Streben der Nation, den אורים und תמים, den „Licht- und Vollkommenheits-Aussprüchen" des göttlichen Willens, beseitigt somit den Schein, als geschehe irgend eine richterliche Abirrung vom göttlichen Gesetz unter der absichtlichen Billigung der Nation, ist somit מכפר על הדינין.

Schwieriger sind die Sätze über אפוד, מעיל und ציץ.

Es heißt: אפוד מכפר על ע"ז. Vielleicht fällt die folgende Betrachtung nicht weit von der Wahrheit. In der Geschichte des so verderblich gewordenen פסל מיכה (Richter 17, u. 18.) steht ein אפוד in ganz entschiedenem, und zwar sehr hervorragendem Zusammenhange mit תרפים פסל ומסכה, also mit ע"ז. Ebenso scheint er Richter 8, 27. in einem solchen Zusammenhange zu stehen, wenigstens nach Gideon's Tode in einen solchen Zusammenhang gesetzt worden zu sein (Siehe Jeruschalmi Aboda Sara III. 6.). Die Form eines אפוד, wie der Ausdruck selbst, vergegenwärtigt, wie wir gesehen, das Zusammennehmen, das Dienstbarmachen des Empfindens, Wollens und Thuns eines Wesens für die Zwecke eines Andern. Ein solcher אפוד für sich, d. h. ohne sichtbaren damit zu bekleidenden Körper, dahingestellt, kann den Wahn oder die Absicht ausdrücken, daß damit irgend ein unsichtbares Wesen, irgend eine unsichtbare Macht unsern Zwecken dienstbar gemacht werden solle. Wir vermuthen, daß dies die Absicht und der Wahn der ע"ז beim götzenthümlichen אפוד war. Schwebte doch dem heidnischen Kult vor Allem das Ziel vor Augen, die, ihrem Wesen nach dem menschlichen Wohle feindlichen, Mächte sich gewogen, ja, durch die Kunst der Magie und der Mantik sich dienstbar zu machen, einen Bann über sie zu üben. Es wäre dann אפוד ein Mittel gewesen, Götter zur That, sowie תרפים, sie zum Ausspruch zu nöthigen, und begriffe sich dann die Zusammenstellung אפוד ותרפים. Zu allem diesem steht das Judenthum in diametralem Gegensatz, es will nicht die Gottheit sich, sondern sich Gott dienstbar machen, und indem der jüdische Hohepriester statt dem אפוד einen Götter-Kult zu bereiten, ihn sich anlegte, sprach er den entschiedensten Protest gegen das Heidenthum aus, und es begreift sich der Satz: אפוד מכפר על ע"ז.

Dunkler ist der Satz: מעיל מכפר על לשון הרע. Er soll die nationale Misbilligung der Bösrede, somit jener Gesinnung enthalten, die die sittlichen Blößen des Nächsten geflissentlich zur Schau bringt. Es muß somit die Bedeutung des מעיל eine Seite haben, die die entgegengesetzte Gesinnung als Postulat setzt, die auch bei dem sittlich Mangelhaftesten noch eine gute Seite voraussetzt, daran sowohl seinen nie ganz zu verscherzenden sittlichen Werth für das Nationalganze, so wie die Hoffnung seiner möglichsten Veredlung anknüpft. In der That bietet der מעיל durch die ihm eigenthümlichen רמונים und פעמונים eine solche Seite dar. Es ist eine Fülle von Saatkörnern, die die Thatenfrucht charakterisiren, mit welcher das jüdische Pflichtleben den Acker des irdischen Daseins zu bestellen hat. Hundertfältig wie das Leben sind die Aufgaben des Gesetzes und es bedarf daher der verschiedenstgearteten Menscheneigenthümlichkeiten zu seiner Verwirklichung. Daher finden

lichen Aufgabe des Menschen begriffen. Eine nähere Erwägung dürfte aber auch noch die hier aufgestellten ganz speciellen Sühne-Beziehungen der einzelnen Gewandstücke zu bestimmten sittlichen Vergehen und Verbrechen in harmonischem Einklange mit unserer Auffassung erkennen lassen. Bei dem bei weiten größten Theile dieser Sätze scheint uns die Uebereinstimmung augenfällig. Wir haben uns nur zuvor eine eigenthümliche Seite des Begriffs כפרה nach der תורה zu vergegenwärtigen und dies um so mehr, da hier das Misverständniß einer gänzlich ohne Zuthun und Bewußtsein des zu Sühnenden sich vollziehenden כפרה nahe zu liegen scheint. Die תורה kennt ein zwiefaches כפרה-Bedürfniß: das Eine, das sich auf denjenigen bezieht, der sich einer Abirrung von dem Gesetze schuldig gemacht; das Andere, das sich auf das Gesetzesheiligthum und dessen Träger bezieht. Ein jedes ungerügt bleibende Verbrechen schließt nämlich die Gefahr in sich, daß dadurch der Begriff der Lebensheiligung getrübt werde, die das Gesetzesheiligthum als Anforderung an uns setzt. Das konkrete Leben der Nation, in deren Mitte das Gesetzesheiligthum sich befindet, wird mit allen seinen Verirrungen so lange als von diesem Gesetzesheiligthume gebilligt und seinen Anforderungen adäquat betrachtet werden, so lange nicht die Misbilligung abseiten des Gesetzesheiligthums irgend wie zum Ausspruch gekommen, oder die Verirrung an der Person des Schuldigen strafend als solche zum Bewußtsein gebracht ist. So wird durch die עבודה י"כ der Gegensatz zum Bewußtsein gebracht, in welchem sich das Ideal des Gesetzesheiligthums zu der konkreten Wirklichkeit des Volkslebens befindet, es wird damit das Gesetzesheiligthum vor den seiner Heiligkeit verderblichen Folgen der Volksverirrung geschützt, das heißt ja: וכפר על הקדש מטמאת בני ישרא׳ ומפשעיהם לכל חטאתם, und dadurch zugleich von dieser Seite der Nothwendigkeit einer strafenden Rüge an dem Volke selbst vorgebeugt, wie beide Seiten der כפרה in dem Satze zusammengefaßt sind: וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר (3. B. M. 16, 33.).

Aehnlich hier. Dadurch, daß durch die Gewänder, die der Priester Namens der Nation und des Heiligthums trägt, die sittlichen Anforderungen positiv zum Ausdruck kommen, die die Nation als Diktat des Heiligthums für sich und ihre Glieder anerkennt, können Verirrungen gegen dieses Sittengesetz die Gefährlichkeit für die Integrität des sittlichen Nationalbewußtseins verlieren und können auf gewisser Stufe sowohl der Cognition der Gerichte als der strafenden Gotteshand entzogen bleiben. Durch den positiven nationalen Heiligthumsausdruck der Anforderung des Sittengesetzes, den die בגדי כהונה gewähren, ist der Schein beseitigt, als ob die Nation und das Heiligthum die Verirrungen billigen, und von dieser Seite gewähren die בגדי כהונה, wie die Opfer, כפרה. מכנסים setzen Sittenreinheit als erstes Postulat für das ganze vegetative, geschlechtliche und genießende Leben, sprechen somit die nationale Misbilligung jeder geschlechtlichen Abirrung aus, sind somit מכפר על ג"ע, so weit diese sich der richterlichen Erkenntniß entziehen. כתונת, der Oberkörper, Arm und Fuß, somit den Menschen der That mit dem Charakter schuldloser, auf das Gesetz hinhorchender Reinheit bekleidend, sprechen ebenso die Nationalmisbilligung jedes socialen Verbrechens, somit des שפיכת דמים in weitestem Sinne aus. אבנט fordert die Sammlung aller Kräfte für die positive Lebenserfüllung, eine Sammlung, die sündhaftem Sinnen keinen Raum läßt (siehe oben

heit von sittlichem und socialem Unrecht entspricht dem Begriffe: צדק, der Gerechtigkeit, das seinem tiefen Wesen nach ein negativer Begriff ist; מעיל, das Eingehen des ganzen Menschen in das Diktat der Pflicht: צדקה; אפוד, die Hingebung aller Kräfte in den Dienst und als Werkzeug zur Vollbringung der Gotteszwecke: חסד. Dem enspréchen die Säße: כהניך ילבשו צדק (Ps. 132, 9.), מעיל צדקה יעטני (Jes. 61, 10.), תומיך ואוריך לאיש חסידך (5. B. M. 33, 8.).

מצנפת, מגבעות. Ausdrücke wie: צניף מלוכה בכף אלדיך (Jes. 62, 3.), הסיר המצנפת והרים העטרה (Jechesk. 21, 31.) lassen in מצנפת ein specifisches Abzeichen einer „Würde" erkennen, ähnlich der Krone. Ein das Haupt umgebender Reif, Band, Bund u. s. w. sondert die Persönlichkeit von allen Andern aus. Er war beim Priester lediglich aus weißem Byssus, ihn an Reinhaltung von allem Unlautern als Grundbedingung mahnend. Der Kopfbund des כה״ג war flachrund, in ihm kam die Priesterwürde zum Abschluß. Die Kopfbekleidung der כהני הדיוט waren מגבעות, spitz in die Höhe zulaufend. Ihre Würde bezeichnet die noch erst hinanstrebende Vorstufe.

An einer תכלת-Schnur, an dem Faden göttlicher Bundespflicht, trägt die מצנפת des כה״ג, die Hohepriester-Würde, auf Gold, auf reinster, edelster, unveränderlichster Basis, sich und Andern zu stetem Bewußtsein (Joma 8, a.) den Ausspruch: קדש לד׳, der das Gesammtheiligthum Gott, dem Einen Einzigen, in der ganzen Fülle seiner ausschließenden Wahrheit vindicirt (Siehe zu V. 36 u. 38.).

Vergegenwärtigen wir uns den כהן הדיוט in seinen בגדי לבן und den כה״ג in seinen בגדי זהב, so steht der כהן הדיוט auf der Vorstufe des חצר׳s, der auch die Grundfarbe der Reinheit trägt, während der כה״ג mit den Stoffen und Farben des קדש und קדש הקדשים bekleidet ist.

Es stehen ferner die בגדי כהונה in einer engen Beziehung zu den קרבנות. Das Hingeben der אימורים, der כליות ,חלב und יותרת הכבד an das איש דת des Altars ist nichts als ein Bekleiden des בשר ערוה von מתנים עד ירכים mit מכנסים, und deren positive Umhüllung mit כתונת und מעיל, ist nichts als Läuterung und Weihe der sinnlich vegetativen Seite des Menschen durch den Charakter der Reinheit und der göttlichen Bundespflicht, so wie die Opferung der איברים in ganz ähnlichem Sinne der Umkleidung derselben mit כתונת und מעיל entspricht. Jeder mit den ihm von der Nation gereichten Heiligthumsgewändern bekleidete כהן ist eine Aufforderung an die Nation und jedes Glied derselben, sich opfernd mit dem Charakter zu bekleiden, den eben durch das Priestergewand die Nation selbst als Anforderung des nationalen Gesetzes-Heiligthums anerkennt.

Eine solche enge Beziehung der בגדי כהונה zu den קרבנות ist auch bereits Sebachim 88, b. und Arachin 16, a. angedeutet: למה נסמכה פרשת קרבנות לפרשת בגדי כהונה לומר לך מה קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרין, כתונת מכפרת על שפיכות דם שנ׳ וכו׳ מכנסים מכפרי׳ על גלוי עריות שנא׳ וכו׳ מצנפת מכפרת על גסי הרוח מנין וכו׳ אבנט מכפר על הרהור הלב היכא דאיתיה חשן מכפר על הדינין שנ׳ וכו׳ אפוד מכפר על ע״א שנ׳ וכו׳ מעיל מכפר על לשון הרע מנין וכו׳ וציץ מכפר על עזות פנים בציץ כתיב וכו׳.

Diese Säße dürften wohl schon im Allgemeinen eine vollkommene Bestätigung unserer symbolischen Auffassung der Priestergewänder gewähren und zeigen, daß auch die Weisen sie in sehr wesentlicher und inniger Beziehung zum sittlichen Menschencharakter und zur sitt-

des Menschenwesens durch den höchsten sittlichen Adel in gleicher Würdigkeit zum vollendetsten Leben zusammen, dessen Herz die אורים und תומים bilden.

Was אורים und תומים waren, ist ein unnahbares Geheimniß, allein die Worte weisen auf „Erleuchtung und sittliche Vollkommenheit" hin. Und zwar אור in der Form אור, in welcher es auch die wärmende, ja überwältigend verzehrende Kraft des Feuers mit einschließt. תומים ist die Pluralform von תום, die Vollkommenheit. Die Pluralform von אורים ותומים weist auf eine Vielheit von Objekten hin, denen läuternd belebende Erleuchtung des Geistes und sittliche Vollendung als Eigenschaft oder Wirkung innewohnt. Bekannt sind uns nur die Worte Gottes, die תורה und מצוה, die, wie sie aus dem Quell der höchsten Erkenntniß und der höchsten Vollkommenheit stammen, auch den höchsten geistigen und sittigenden Einfluß auf uns zu üben bestimmt und fähig sind. Die im ארון הברית bewahrte תורה wird zu אורים und תומים in der Brust des jüdischen Menschen und des jüdischen Volkes. Sie trägt ihr Repräsentant, der כה"ג, als zu bewahrenden Schatz (חשן siehe zu V. 4.) „auf dem Herzen", und die aus dem Worte Gottes zu schöpfende Erkenntniß des „Wahren und Guten" gestaltet sich zu משפט בני ישראל. משפט im stat. constr. wie משפט הכהנים, משפט אלקי הארץ, משפט המלך, משפט הנער, oder mit pron. propr. wie משפטי ודיני u. s. w. bedeutet durchweg das einem Wesen Gebührende, das seinem Rechte und seiner Bestimmung Entsprechende. משפט בני ישראל wäre somit: das Jisrael Gemäße, das seiner Bestimmung Entsprechende, das, was es seiner Bestimmung gemäß zu erwarten und anzustreben haben soll. Indem dieses משפט בני ישראל nur durch אורים ותומים ermittelt wird, so ist damit gesagt, daß Jsrael's Ziele und Wünsche sich nur unter Einfluß der אורים und תומים gestalten sollen, daß Jsrael nichts wünschen und wollen soll, als Das, was dem aus dem Gottesworte sich ergebenden Maaße des „Wahren und Guten" gemäß sei. ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ד' תמיד hieße somit nichts Anders, als: Aaron trage Jsrael's Anliegen, Jsrael's Wünsche und Streben auf seinem Herzen stets vor Gott, entsprechend dem: ויהיו דברי אלה אשר התחננתי לפני ד' קרובים אל ד' אלקינו יומם ולילה לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו (Kön. I. 8, 59.).

Auf Achsel und Brust trug aber der כה"ג die Namen der Volksstämme לזכרון לפני ד'. Damit erscheint der כה"ג eben als Vergegenwärtigung der jüdischen Nationalgesammtheit. Es ist die Thatkraft der Nation und die Erkenntniß und der Wille der Nation, die hier ihr Ideal, ihren symbolischen Ausdruck finden sollen. Und es soll אפוד וחשן, חשן ואפוד, es soll die Thatkraft der Nation und das durch אורים ותומים geweckte und gestaltete Erkennen und Wollen nie von einander weichen, אורים ותומים sollen That werden und die That soll sich nur von אורים ותומים leiten lassen. Es soll der jüdische Wille ganz in den göttlichen Willen aufgehen, משפט בני ישראל und משפט אורים ותומים zusammenfallen. — Und es sind goldene Ketten der edelsten sittlichen Kraft, die die Thatkraft der Nation für immer mit dem חשן המשפט verbinden, und es ist ein פתיל תכלת, es ist der starke Faden göttlicher Bundespflicht, der die gesammelte Energie (חשב) des ganzen sinnlich geistigen Menschenwesens für immer an die אורים ותומים des חשן המשפט gebunden hält.

Vergegenwärtigen wir uns die Stufen der fortschreitenden sittlichen Vollendung, die die בגדי כהונה vergegenwärtigen, so erscheinen dieselben dreifaltig. מכנסים וכתונת: Rein-

sowie die Beifügung: ובצאתו spricht für die Auffassung des רמב"ן, daß dies ולא ימות sich auf ונשמע קולו, und nicht auf והיה על אהרן לשרת als מחוסר בגדים, sich bezieht, hinsichtlich Dessen מיתה anderweit ausgesprochen ist. Siehe zu V. 42, 43. Schwerlich aber dürfte dies ונשמע קולו als eine Verkündigung seines Kommens, das „unangemeldet" „anstandswidrig" wäre, zu begreifen sein. Vielmehr glauben wir, daß dies „Gehörtwerden" sich auf die Genossen und die Gesammtheit bezieht, als deren Repräsentant und in deren Namen er vor Gott hintritt, und glauben dann auch die ernste Bedeutung zu verstehen, die dem ונשמע קולו durch den Beisatz: ולא ימות gegeben ist. Nicht als Individuum und nicht für sich, als Repräsentant der Gesammtheit und für dieselbe, und damit sein Hintreten vor Gott von der Gesammtheit gedacht und beherzigt werde, hat er vor Gott hinzutreten. Ohne Ausdruck dieses Begriffes und dieser Absicht wäre sein Hintreten ebenso wie מחוסר בגדים, זר-gleiche Vermessenheit. Daher begreift sich auch das ובצאתו. Der Ausgang aus dem Heiligthum ist nicht nur so wesentlich wie der Eingang, er ist noch wesentlicher. Nicht an dem, wie du eingegangen bist, an dem, wie du das Heiligthum verlässest, ist zu erkennen, ob und wie du vor Gott gestanden bist. Daher ja vielleicht auch Jecheskel 43, 11., indem das Bild des Heiligthums dem Volke als das Ideal vorgehalten werden soll, vor dem sie zu erröthen hätten, מוצאיו vor מובאיו, die Ausgänge vor den Eingängen genannt werden.

Von dem מעיל heißt es ganz besonders: והיה על אהרן לשרת, daß Aaron ihn zum Ausdruck des „Bedienens" tragen solle. Der מעיל kleidet ja alles Irdische in die Farbe des Himmels, d. h. ja die Gestaltung aller irdisch-menschlichen Verhältnisse nach dem göttlichen Wohlgefallen, also, daß Gott gerne in die Bundesnähe zu dem menschlich-Irdischen trete, und das ist ja der wesentliche Begriff: שרת; siehe zu V. 35.

אפוד und חשן: weiß, doppelroth, blau, gold. Durch אפוד und חשן (Siehe zu V. 4.) wird der bereits mit seinem ganzen Wesen in den Dienst der Pflicht eingetretene Mensch nunmehr für die höchste Stufe der Menschenvollendung gegürtet, es wird namentlich die höhere Seite des Menschenwesens — der אפוד umbindet nur den Oberkörper — Empfindung (Rücken), Wille (Brust), That (Achsel, Armwurzel), und Kraft (Lenden), energievoll zur Hingebung an das jüdische Menschenideal zusammengenommen, das durch die Verbindung aller vier Stoffe mit Gold in Wirker-Arbeit und durch Dasjenige zum Ausdruck kommt, was אורים ותומים bedeuten.

Der Gürtel der Vorstufe, אבנט, war מעשה רקם. Ein Stoff, und wie wir glauben der Byssus, bildete die Grundlage und auf sie waren die andern positiven Stoffe und Farben gestickt aufgetragen. Die Gürtung der Vollendung, אפוד, war מעשה חשב, die Fäden waren selbstständig zu einem ganzen Gebilde verbunden, alle in gleicher Geltung, nur daß der Begriff des Lebens, durch das relative Uebergewicht der rothen Farbe in den Vordergrund trat. Jeder der vier Stoffe bestand ferner nicht aus sechs Fäden, in der Zahl des Geschöpflichen, sondern es trat in jedem ein goldener Faden, der Stoff des gediegenen, unveränderlich Edeln hinzu und erhob ihn in die Bedeutung der Zahl sieben, der Zahl der Vollendung, der Zahl des das Unsichtbare tragenden und verkündenden Sichtbaren, des mit seinem Gotte verbundenen Geschöpflichen. Es treten hier somit alle Seiten

30*

הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ וְלֹא־יִשְׂאוּ עָוֹן וָמֵתוּ חֻקַּת עוֹלָם לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו׃ ס

hintreten im Heiligthum zu dienen, so werden sie keine Versündigung auf sich laden und sterben. Ein ewiges Gesetz ist es für ihn und für seine Nachkommen nach ihm.

---

in doppelter Nüance, des niedern und höhern, sinnlichen und geistigen, animalischen und menschlichen, siehe K. 25, 8.), himmelblau des mit dem Menschen verbündeten Göttlichen, und tritt in dieser Combination das Rothe in dem Verhältniß von 2 zu 1 überwiegend hervor: so drücken diese vier Farben, doppelrothe und blaue Wolle auf weißem Byssus, auf Priester-Gewand-Gürtel gestickt, ein auf sittenreinem Grunde sich erbauendes, vom Göttlichen durchdrungenes, allseitig sich verwirklichendes Leben als Höhe-ziel des priesterlichen Strebens aus. Und indem alle diese Stoffe sechsfädig sind, wird dieses Priesterideal nicht als ein übersinnliches, übermenschliches, sondern lediglich als Verwirklichung der geschöpflichen Bestimmung des Menschen begriffen.

מעיל hüllt nun den bereits in der Farbe der Reinheit, des reinen Jüngerthums gekleideten und zur Pflichtthat gerüsteten Körper ganz in die Farbe des Gottesbundes. Mit dem מעיל tritt das ganze Menschenwesen, nachdem es von allem Unlautern gereinigt, das Wort der Lehre empfangen und sich für den Dienst der That gerüstet, ausnahmlos in den Dienst der Pflicht. Dieser Begriff hebt alle Seiten des Menschenwesens auf Eine Stufe, ertheilt allen Beziehungen ausnahmlos, der vegetativen nicht minder als der animalisch menschlichen, den Charakter des Göttlichen, „kleidet sie Alle in die Farbe des Himmels." Darum umfing der מעיל mit einem starken, eingewebten, ungetheilt geschlossenen Saum, „der nicht aufgerissen werden durfte", den Hals, d. i. die Vereinigung des vegetativen und animalischen Organismus (ושט und קנה), und wallte von da über den Körper bis auf die Ferse hinab.

Am untern Saume, der Erde zugekehrt, waren „Granatäpfel" aus תכלת ארגמן ותולעת שני, es waren dies die einzigen Stücke, in welchen diese drei Stoffe ohne den vierten, שש, vorkommen. רמונים, Granatäpfel, sind nach dem bekannten Ausdruck: מלאין מצות כרמון (Eruwin 19, a.) wegen ihrer Fülle an Samenkörnern, die ihre Fruchtschale ausfüllten, ein Bild fruchtreicher Saat. Erwägen wir, daß hier die mehr negative weiße Farbe fehlt, und sie nur aus den positiven animalischen doppelrothblauen Farben und Stoffen bestanden, so dürften sie sich als: eine reiche Saat mit Gott verbündeten Lebens aussprechen. Am Saum des מעיל's, der Erde zugewendet, gibt dies die Nüance: es ist nicht der Himmel, es ist die Erde, welcher die Früchte der Gottesweihe zukommen sollen; der Gottesdienst der Pflicht, in den das ganze Menschenwesen durch die empfangene Lehre des Heiligthums aufgeht, soll eine reiche Saat mit Gott verbündeten Lebens in die Erde streuen.

Außer den Granatäpfeln waren noch פעמנים, Schellen, Glöckchen, an dem Saum des מעיל, und heißt es von ihnen: ונשמע קולו בבאו אל הקדש לפני ד' ובצאתו ולא ימות, damit ist der Zweck dieser פעמנים ausdrücklich gegeben: er soll „gehört" werden, wenn er in's Heiligthum eingeht und wenn er ausgeht, ולא ימות. Der einfache Zusammenhang,

zeichnung der Eigenthümlichkeit seiner Pflanzenform erklärt: דבר העולה מן הקרקע בד בד, er erhebt sich aus dem Boden in geraden, gesonderten, ungeästelten Stengeln. Die Form vergegenwärtigt schon das gerade, abweichungslos in vorgezeichneter Linie zum vorgesteckten Ziele Emporstreben. Eine Form, die begrifflich innig dem Charakter der Reinheit verwandt ist, als deren Grundbedingung Entschiedenheit, Sonderung, Fernhalten von allem Unlautern zu begreifen ist. Alle die (ע"ז 20, b.) genannten Vorstufen der טהרה: זהירות זריזות נקיות פרישות, vergegenwärtigt das Wort und die sachliche Bedeutung: בד. Daher auch die Byssusgewänder des כה"ג am יוה"כ (3. B. M. 16, 4.) nur mit diesem Namen bezeichnet sind.

כתונת תשבץ bekleidet den *Oberkörper*, Rücken, Brust, Arme, und auch die durch מכנסים noch unbedeckt gebliebenen *Beine* — er reicht von den Schultern bis zur Ferse — also die *animalische* Natur des Menschen (Empfindung und Wille, Thätigkeit und Bewegung) — (implicite aber auch die schon mit Reinheit umkleidete vegetative Natur der Begierden und Reize) — mit dem Charakter der ihrer geschöpflichen Bestimmung entsprechenden *Reinheit*, die aber durch תשבץ noch ein besonderes Merkmal erhält. Der ganze Rockstoff bestand, wie bereits zu V. 4. erklärt, aus lauter Vertiefungen in Form von *Kästchen* zu Steineinfassungen. Während Reinheit zunächst ein vegetativer Begriff ist, sich im Fernhalten alles Unlautern und Fremdartigen bewährt, und überall als das סור מרע die erste Stufe sittlicher Vollendung bedingt, bereitet schon das תשבץ den Eintritt in die höhere Stufe des Positiven vor. Die damit bekleideten Glieder und die durch diese repräsentirten Fähigkeiten und Kraftäußerungen erhalten damit die Bestimmung: sich als *Gefäß für etwas Höheres* darzubieten. Die durch Reinheit dem Gemeinen und Schlechten enthobenen Menschenkräfte — und auch die niedern, durch Reinheit aus dem Bereiche der sinnlichen Unfreiheit in das Reich des freien Sittlichen gehobenen Triebe und Reize seiner vegetativen Natur sollen es — sollen sich für den Dienst des zu vollbringenden Guten und Edeln *empfänglich* machen, sich zur *Aufnahme* der die positive Verwendung aller dieser Vermögen anweisenden *Lehre* darbieten. Irren wir nicht, so bezeichnet der כתונת תשבץ den damit Bekleideten als Schüler oder Jünger des im Heiligthum bewahrten Gesetzes. Ist doch rabbinisch „Kasten", תיבה, Ausdruck für „Wort" als „sinnliches Gefäß für einen geistigen Inhalt."

אבנט. Es ist zu bedauern, daß die specielle Bedeutung des Wortes, somit die besondere Art von Gürtel nicht bekannt ist, die dies Wort bezeichnet. Es kommt nur vom Priestergürtel und noch einmal in der Amtskleidung des königlichen Dieners Schebna (Jesaias 22, 21.) vor. Wir können uns daher nur an die allgemeine Bedeutung: Gürtel halten. Gürtel und Gürten bezeichnet aber überall: ein Gerüstetsein und sich Rüsten zur Thätigkeit. Der gewöhnliche Ausdruck אזר bezeichnet ein Zusammennehmen der Kraft, also ein Concentriren derselben auf ein zu erreichendes Ziel. Indem der Gürtel auch des כהן הדיוט aus den vier Stoffen der hohenpriesterlichen Kleidung, — auf weißem Byssusgrunde gestickt zwiefach rothe und himmelblaue Wolle, — bestand, so setzt er eben diese hohepriesterliche Stufe positiver Vollendung als das mit Zusammennehmen aller Kraft zu erreichende Ziel. Der כהן הדיוט steht noch nicht auf dieser Stufe, aber er ist für sie gegürtet. Ist weiß die Farbe der *Reinheit*, *roth* die Farbe des *Lebens*, (und zwar

אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל־ bedecken indem sie in das Zusammenkunft-bestimmungszelt eingehen oder zum Altare

ein ihm angemessenes Gewand kleidet, dem wird er auch wie ein Kleid bleiben, das ihn umhüllt und zum steten Gurt legt er ihn an (Ps. 109, 19.). — Und auch speciell von Priestern: Gottes Priester kleiden sich in Gerechtigkeit (Ps. 132, 9.), in Siegeshilfe (Chron. II. 6, 41.). Gott kleidet Zion's Priester in Heil (Ps. 132, 16.).

Nach allen diesen sprachlichen Thatsachen halten wir uns zu der Annahme berechtigt, daß auch die, die Erscheinung der Priester als Priester bedingenden Kleider den Charakter auszudrücken haben, den der Kohen als solcher vergegenwärtigen soll. Daß sie kein blos äußerlicher Schmuck sein sollen, daß sie etwas bedeuten müssen, das nicht nur dem Anschauenden, sondern auch dem Kohen selbst zu Bewußtsein kommen soll, dafür spricht auch die gesetzliche Bestimmung, שלא יהא דבר חוצץ בינם לבשרו (Sebachim 19, a.), daß nicht das Geringste zwischen ihnen und dem Leibe des Kohen scheiden dürfe, sie müssen unmittelbar und ganz die Theile bekleiden, die zu bekleiden sie bestimmt sind, er muß somit ganz in sie aufgehen. Ebenso erklärt der symbolische Charakter der Kleider und ihrer Stoffe die Bestimmung, daß die dazu zur Verwendung kommende purpurblaue תכלת Wolle ausdrücklich und ausschließlich zu dieser Bestimmung gefärbt sein müsse, צביעה לשמה, daß טעימה פסולה und טעמה פסלה, daß ein z. B. zur Probe gefärbter Faden untauglich ist, und ein zur Probe in den Farbkessel eingetauchter Faden die im Kessel befindliche Farbe untauglich macht (Menachoth 42, b. Es ist auffallend, daß Maim. diese Bestimmung wohl in הל' ציצית, aber nicht in כלי המקדש aufführt).

Indem mit dem Gewande der Priester in den Dienst des Heiligthums tritt, und es die Nation ist, die ihm dieses Gewand reicht, so spricht die Priesterkleidung den Charakter aus, dessen Verwirklichung die Nation als die von dem Heiligthum des göttlichen Gesetzes geforderte Aufgabe begreift, sie spricht die קדושה aus, die das מקדש der jüdischen Persönlichkeit bringen soll, die es von ihr erwartet. Und insofern die בגדי כהונה sich in בגדי כהן הדיוט und בגדי כה״ג theilen, der כה״ג aber (אהרן) der eigentliche Träger des מקדש ist, dem die כהני הדיוט (בניו) nur als untergeordnete Gehilfen zur Seite stehen (siehe V. 1.), zu den בגדי כ״הג ferner auch die vier des כהן הדיוט gehören, zu denen nur hinzukommend seine besondern vier die hohepriesterliche Kleidung vollenden: so werden wir die בגדי כה״ג als das jüdische Ideal, als ישראל in der Idee zu begreifen haben, zu welchem die בגדי כ׳ הדיוט, die die Vorstufe bildenden Eigenschaften vergegenwärtigen.

מכנסים kleiden בשר ערוה, von מתנים עד ירכים, in sechsfädigen weißen Byssus, sie kleiden somit die ganze vegetative Natur des Menschen (Nahrung, Fortpflanzung) in den Charakter der ihrer geschöpflichen Bestimmung entsprechenden Reinheit. Charakteristisch wird bei diesem die sittliche Reinheit in prägnantester Bedeutsamkeit zum Ausdruck bringenden Gewande — wie bereits wiederholt bemerkt, wird die Heiligung hinsichtlich des genießenden und geschlechtlichen Lebens ganz besonders unter den Begriff der Reinheit gefaßt — obgleich auch כתנת und מגבעות von demselben Byssusstoff waren, — dieser Stoff durch den botanischen Namen des Flachses: בד bezeichnet, ja K. 39, 28. heißt es geradezu: ואת מכנסי הבד ששׁ. Joma 71, b. wird dieser Name des Flachses als Be-

deren Pflege die Grundbedingung des Gesetzesheiligthums ist. — Fügen wie sofort hinzu: ohne sie tritt überhaupt die Individualität des fungirenden Priesters nackt hervor und bildet mit allen, auch dem Besten anwohnenden Schwächen und Gebrechen, nur zu leicht ein höchst mangelhaftes Ideal Dessen, was im Opfer als dem göttlichen Gesetze entsprechendes Vorbild vorleuchten soll, wie Hosea (4, 8.) die Unwürdigkeit der Priester geißelt: חטאת עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשו, „das Sühnopfer meines Volkes essen sie und heben zu ihrer Sünde die Seele meines Volkes empor", „machen ihr sündiges Leben damit zum Vorbild für mein Volk." Im Priestergewand erscheint der Kohen nicht in dem Charakter, den er hat, sondern den er nach Anforderung des göttlichen Gesetzes haben soll, und eben indem er die Priestergewänder für den Dienst des Heiligthums anzieht, bringt er sich und Andern seine Unvollkommenheit, den Anforderungen des Heiligthums gegenüber, zum Bewußtsein.

Daß Kleider den Priestercharakter zum Ausdruck bringen können, liegt sowohl sprachlich als sachlich in der jüdischen Anschauung des „Kleides". Der Lautverwandtschaft בגד mit פקד haben wir sonst schon bei Gelegenheit gedacht. Wie פקד das geistige Bekleiden eines Gegenstandes mit den ihm entsprechenden Attributen ist, so drückt auch בגד nicht eine bloße Verhüllung, sondern eine dem Menschen die entsprechende Erscheinung verleihende Bekleidung aus. Wie daher פקד zugleich das Einsetzen in ein Amt bedeutet, so kann naheliegend auch בגד den Ausdruck für einen solchen Akt darbieten. Hat doch auch sachlich das Kleid einen bedeutsamen Ursprung in der Geschichte der sittlichen Menschen-Erziehung und steht aus diesem Ursprung in hoher sittlicher Bedeutung. Als ewige Mahnung an seinen sittlichen Menschenberuf ward es vom Vater der Menschheit seinem mit der Gefahr thierischer Verirrung aus dem Paradiese in die Erziehungsschule der Arbeit und Entsagung entlassenen Kinde gereicht. Das Kleid an sich ist Mahner an den sittlichen Menschenberuf, es ist für die Erscheinung die erste und augenfälligste Charakterisirung eines Wesens als Menschen.

Daher wird בגד, לבש, עטה zum Ausdruck für das Aufgehen einer Persönlichkeit in eine Eigenschaft oder ein Merkmal, so daß diese Eigenschaft oder dieses Merkmal gleichsam das geistige Gewand derselben für das geistige Auge des Betrachters wird. So selbst von Gott: Gott bekleidet sich mit Hoheit, mit Stärke und umgürtet sich damit (Ps. 93, 1.) hat sich in הוד und הדר gekleidet (Ps. 104, 1.), hüllt sich in Licht wie in ein Gewand (das. 2.), bekleidet sich mit Gerechtigkeit als Panzer, Helm des Heils auf seinem Haupte, legt Gewänder der Vergeltung als Bekleidung an und hüllt sich wie in einen Mantel in Eifer (Jes. 59, 17.) und sonst. So aber insbesondere auch von Menschen: Gott bekleidet uns mit Gewändern des Heils und umhüllt uns mit dem Mantel der Pflichttreue (Jes. 61, 10.), Job kleidet sich in Gerechtigkeit und ihm ist Mantel und Kopfbund sein Recht (29, 14.); Zion soll sich in seine Stärke kleiden (Jes. 52, 1.). Das wackere Weib ist in Stärke und Würde gekleidet (Prov. 31, 25.). Dem einstigen Davids-Sprößling ist Gerechtigkeit und Treue der Gurt seiner Lenden (Jes. 11, 5.). Oder: unsere Pflichttreue ist nur wie ein Lappen-Kleid (Jes. 64, 5.). Der Hohepriester Josua war noch in unsaubere Gewänder gekleidet und soll hinderungslose Kleidung bekommen (Secharja 3, 3. 4.). Die Feinde sollen sich in Scham und Schande kleiden (Ps. 35, 26.). Wer sich in Fluch wie in

43. Sie sollen Aharon und seine Söhne | 43. וְהָיוּ עַל־אַהֲרֹן וְעַל־בָּנָיו בְּבֹאָם

---

ligthums gereicht, und bedingen in gleichem Maße wie die andern Gewänder den Priestercharakter. Ja, es heißt von ihnen hier sofort bei dem Gebot der Anfertigung im besondern Ausspruch: והיו על אהרן וגו׳ ולא ישאו עון ומתו, daß eine ohne deren Bekleidung vollzogene עבודה Todesschuld (מיתה בידי שמים) sei, während hinsichtlich der andern Kleider diese Bestimmung erst aus dem K. 29, 9. bei dem Bekleidungsgebot enthaltenen Ausspruch resultirt: ולקחת את הבגדים וגו׳ וגו׳ והיתה להם כהנה, welches Sanhedrin 83, b. dahin erläutert wird: בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, d. h. ohne die vollständige Bekleidung mit den Priestergewändern hat der כהן nur den Charakter eines זר, eines Nichtpriesters. Weshalb die עבודה eines מחוסר בגדים ebenso חייב מיתה nach sich zieht, wie die eines זר. Zum כהן הדיוט gehörten also vier Kleider: מכנסים, כתנת, אבנט, מגבעות. Zum כה״ג acht: die vier des כהן הדיוט, nur daß statt מגבעות er ein מצנפת trug, und ferner: מעיל, אפוד, חושן, צי״ן. Fehlt eines dieser Gewänder, so heißt er מחוסר בגדים, eine jede als מחוסר בגדים vollzogene עבודה ist ungiltig, פסולה, er ist מחלל העבודה (Sebachim 18, a.), und, ist es eine der עבודות מתנת ועבודת תמה (siehe oben zu V. 35), für welche ein זר חייב מיתה wäre, zieht sie auch für den כהן מחוסר בגדים die Todesschuld nach sich. — Das לשרת בקדש ist übrigens Zweckobjekt für den ganzen Satz, auch für בבאם אל אהל. Denn auf ביאה ריקנות, auf bloßes Betreten des היכל ohne zum Behufe einer עבודה ist ein מחוסר בגדים nicht חייב מיתה (Siehe תוספ׳ Sanhedrin 83, a.).

Die בגדי כהונה.

Welche Bedeutsamkeit den Priestergewändern innewohnen müsse, dürfte schon aus der in den Schlußversen des Kapitels niedergelegten gesetzlichen Bestimmuyg hervorleuchten, daß sie überhaupt, und zwar ganz in der vorgeschriebenen Weise, — es heißt חקת עולם — den Priestercharakter und dieser wiederum die Gültigkeit der Opferhandlung bedingen, daß der כהן ohne sie dem Heiligthum gegenüber als זר, als Nichtkohen dasteht, und ihm wie diesem gesagt ist: כל הזר הקרב יומת! —

Nun begreift sich bereits aus der schon zu V. 2. 3. bemerkten Thatsache, daß die Priestergewänder משל צבור sein müssen, die tiefeingreifende Folge, daß nur ein mit diesen Gewändern bekleideter Kohen überhaupt als Kohen dastehe. Nur so erscheint er als Diener der Nation für das Gesetzesheiligthum, nur so geschieht die durch ihn vollzogene Handlung als das von der Nation dem Gesetzesheiligthum des göttlichen Gesetzes zu Leistende, nur so erlangt der durch die Handlung zum Ausdruck kommende Gedanke den Charakter einer durch das von Gott der Nation gegebene Gesetz gebotenen Aufgabe, sie wird überhaupt nur so קרבן לד׳, שרת, עבודה מתנה, ein durch Hingebung an den im Gesetze geoffenbarten göttlichen Willen zu bethätigendes Gehorchen, ein Genügen der die göttliche Nähe bedingenden Anforderungen, ein Nähertreten und Näherbringen zu Gott. Ohne sie steht der Kohen nur als Individuum da, seine Handlung trägt rein den Charakter subjektiven Beliebens, bildet somit den geraden Gegensatz zu derjenigen Gesinnung,

40. Für Aharon's Söhne mache Röcke, und machst ihnen Gürtel, und Hochbunde mache ihnen zur Ehre und zur Auszeichnung.

41. Mit diesen bekleide deinen Bruder Aharon und zugleich mit ihm seine Söhne; salbe sie und bevollmächtige sie und heilige sie, daß sie mir als Priester dienen.

42. Mache ihnen auch leinene Beinkleider zur Bedeckung der Blöße; von den Lenden bis über die Hüfte hinab sollen sie reichen.

40. וְלִבְנֵי אַהֲרֹן תַּעֲשֶׂה כֻתֳּנֹת וְעָשִׂיתָ לָהֶם אַבְנֵטִים וּמִגְבָּעוֹת תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת׃

41. וְהִלְבַּשְׁתָּ אֹתָם אֶת־אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאֶת־בָּנָיו אִתּוֹ וּמָשַׁחְתָּ אֹתָם וּמִלֵּאתָ אֶת־יָדָם וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם וְכִהֲנוּ־לִי׃

42. וַעֲשֵׂה לָהֶם מִכְנְסֵי־בָד לְכַסּוֹת בְּשַׂר עֶרְוָה מִמָּתְנַיִם וְעַד־יְרֵכַיִם יִהְיוּ׃

---

in welcher dieser damit bekleidet ist. Nach ר׳ יהודה ist das Letztere der Fall: עודהו על מצחו מרצה אין עודהו על מצחו אינו מרצה. Diese Ansicht ist auch Maim. הל׳ ביאת המקדש IV. 8. recipirt. — לרצון להם לפני ד׳. Nach der Auffassung des לרצונכם תזבחהו (3. B. M. 19, 5.) das Sebachim 47, a. לדעתכם זביחו, „zum Ausdruck eures Wollens opfert es" erklärt, somit רצון nicht auf das von Gott zu erzielende Wohlwollen, sondern auf den zum Ausdruck kommenden Willen des Opfernden bezieht, und so auch in ת״כ das לרצנו לפני ד׳ (das. 1, 3.) לרצונכם תמים (das. 22, 19.) in gleicher Weise auffaßt, dürfte auch das: והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ד׳ ebenso zu verstehen sein: „das Schauband soll auf Aaron's Stirne stets zum Willensausdruck für sie vor Gott sein", d. h. das קדש לד׳ auf Aaron's Stirne soll fortwährend Israel's Meinung und Absicht hinsichtlich des Heiligthums aussprechen, daß das Heiligthum nur Gott geweiht sei, und durch diesen positiven Ausspruch jede Misdeutung aufheben.

V. 40. Die Röcke und Gürtel der Söhne waren ganz denen Aaron's gleich. Die Röcke waren kassettenartig von Byssus und die Gürtel mit den drei farbigen wollenen Fäden auf weißem Byssus-Grunde gestickt (Joma 12, b.). — מגבעות, גבע verwandt mit גבה u. s. w., wovon ja auch גבעה, der Hügel; die Kopfbedeckung des כה״ג war מצנפת, ein rund gewundener Bund. Diejenigen der כהני הדיוט, waren spitz gewunden, in die Höhe spitz zulaufend. (Siehe Maim. ה׳ כלי המקדש VIII., 2. כ״מ das.).

V. 41. ומלאת את ידם, מלא יד, ganz entsprechend unserem: bevollmächtigen, Jemandem Macht und Befugniß ertheilen.

V. 42. 43. Die nur bis zum Knie reichenden, die Blöße bedeckenden, selbst aber von den Röcken bedeckten Beinkleider werden nicht unter den בגדים לכבוד ולתפארת, sondern besonders erwähnt. Sie tragen sie nicht blos als Priester, sondern schon als Menschen, und indem durch sie bereits dem Nothwendigsten der Anforderungen der Schamhaftigkeit genügt ist, kann den andern Gewändern ihre speciell priesterliche Bedeutung gewahrt bleiben. Gleichwohl waren sie auch בגדי קדש, ihnen von der Nation im Dienst des Hei-

וְהָיָה עַל־מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי יְהוָה׃

39 וְשִׁבַּצְתָּ הַכְּתֹנֶת שֵׁשׁ וְעָשִׂיתָ מִצְנֶפֶת שֵׁשׁ וְאַבְנֵט תַּעֲשֶׂה מַעֲשֵׂה רֹקֵם׃

Hingebungen. Auf seiner Stirne soll es stets für sie zum Ausdruck ihres Willens vor Gottes Angesicht sein.

39. Den Rock machst du kassetenartig von Byssus, und machst einen Kopfbund von Byssus; den Gürtel aber machst du von Sticker-Arbeit.

---

und Bestimmung des Heiligthums bedingt, conträr entgegensteht, dem also die positive Aufschrift des צי״ן: קדש לה׳ einen aufhebenden Protest entgegenzuhalten fähig wäre, als: der פסול טומאה. Alle andern פסולים: יוצא, חוץ למקומו, חוץ לזמנו, lassen den Gottes-Gedanken an sich unberührt und bringen nur störende Vorstellungen innerhalb des Kreises unserer Beziehungen zu Ihm, die somit durch die Wahrheit: קדש לה׳ keine Beseitigung finden. טומאה jedoch greift den Gottesbegriff selber an, indem er somit eine Negirung des קדש לה׳ wäre, wird er selber durch קדש לה׳ negirt. Es ist nämlich טומאה ein Zustand, der, wie ihr Urborn טומאת מת, der Tod, eine physische Macht vergegenwärtigt, der alles Lebende, und auch der Mensch, der zur sittlichen Freiheit Berufene, erliegt, eine blind zwingende Naturgewalt, die in tiefem Grunde die höchste Gottheit des Heidenthums aller Zeiten bildet, das den freien Gott wie den freien Menschen leugnet, und Alles in den physischen Zwang einer blind waltenden Nothwendigkeit aufgehen läßt. Diese Vorstellung befindet sich aber zu einem Heiligthum, das eben auf der Thatsache des — s. v. v. — frei sittlichen Gottes den freien, sittlichen Menschen erbauen will, im geraden Gegensatz. Von dem Finger der טומאה berührtes Blut, berührte Fett und Nieren, berührte Handvoll Mehl und Oel auf den Altar gebracht, könnte den misdeutenden Anhauch mitbringen, als ob Leben und Streben und Nahrung und Gesundheit eben jener blind physischen vermeintlichen Allgewalt huldigend dargebracht werden sollte, deren vernichtendem Schritt vermeintlich alles dieses erliegt. Diesem in buchstäblichem Sinne עון הקדשים, diesem die Heiligthümer aus ihrer reinen geraden, einzig wahren Richtung abwendenden Misdeutung, steht das fröhlich heitere קדש לה׳ auf reinem goldenen Grunde an Aaron's Stirne entgegen, und tilgt jeden solchen Anhauch eines düstern Wahns, indem es alle Heiligthümer des Altars dem Einen Einzigen, freien, lebendigen, wahrhaftigen Gott vindicirt, dessen Geschöpf und Diener alle physische Naturgewalten und alle physischen Naturgesetze sind, die das heidnische Bewußtsein zitternd anbetet, und der, wie er selber in seiner allmächtig freien Energie über allen Naturzwang frei erhaben ist und waltet, also auch den Menschen durch sein ihm eingehauchtes göttlich freies Wesen hoch hinauf über alle blinde Naturnothwendigkeit, zu einem in sittlich freier Energie zu vollendenden, Gott, und nur Gott dienenden, heiligen, das ist eben von aller blinden Naturnothwendigkeit sich frei machenden, Leben beruft.

והיה על מצחו תמיד וגו׳. Joma 7, b. scheidet sich die Ansicht des ר׳ שמעון und ר׳ יהודה in Entscheidung der Frage, ob die טומאה aufhebende Wirkung des צי״ן nur von dessen Vorhandensein für die Stirne des Hohenpriesters bedingt, oder auf die Zeit beschränkt ist,

Jisrael's Söhne dem Heiligthume weihen, in Beziehung auf alle ihre heiligen — בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל־מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם

---

dung von ihrer Bestimmung, eine von ihrer Bestimmung abweichende Richtung aufdrücken würde. Der Umstand muß rein sachlicher Natur sein, עון הקדשים, nicht עון מקדישים, ein der Richtung ihrer Weihe conträr widersprechender Umstand, der sie für den Begriff dieser Weihe untauglich, פסול, machen würde. Dadurch, daß die Stirne des Hohenpriesters, der den ganzen Dienst des Heiligthums repräsentirt, die Aufschrift קדש לד׳ trägt, somit Gott, wie ihn der Name ה׳ in der ganzen Fülle seiner freien, persönlichen Wesenheit vergegenwärtigt, als den Einzigen positiv ausspricht, dem das Heiligthum geweiht ist, und auf den somit alle diesem Heiligthum zugewendeten Heiligthümer gerichtet sind, ist dies geeignet, einen etwaigen Anhauch von Trübung aufzuheben, den etwa Heiligthümer dieses Heiligthums hinsichtlich ihrer Richtung auf den Einen Einzigen erleiden könnten. Der positive Ausspruch קדש לה׳, der sich von der Stirne des Hohenpriesters auf das ganze Heiligthum und über alle Heiligthümer innerhalb desselben verbreitet und allen Heiligthümern die Bestimmung קדש לד׳ positiv aufdrückt, kann eine Misdeutung aufheben, deren sonst unter Umständen Heiligthümer erliegen könnten, so lange diese Umstände nur sachlicher Natur, in der Beschaffenheit des Objekts gelegen sind, und speciell innerhalb des engsten Kreises dieses Heiligthums verharren. Die Ueberlieferung (Peßachim 80, b. 77, a. b. Menachoth 25, a. Sebachim 23, a. b.) lehrt, daß die durch das קדש לד׳ des ציץ aufzuhebende Störung der Tauglichkeit sich nur auf טומאה bezieht, und zwar entschieden nur auf עולין, d. h. auf diejenigen Opfertheile, die wie דם, קומץ, אימורים dem Altare, als unmittelbare Hingebung an ד׳ zugewendet werden, nicht so entschieden schon auch auf אכילות, wie בשר, wo die Beziehung zu Gott schon eine vermittelte ist, und der das Opfer genießende Priester oder Eigenthümer in den Vordergrund tritt. Ebenso wenig auf טומאה הגוף der weihenden oder opfernden Priester, es sei denn טומאת התהום, solche טומאה, deren Vorhandensein im Momente der Mittheilung für kein menschliches Bewußtsein erkennbar gewesen, oder die wie bei קרבנות צבור שקבוע להם זמן, bei von dem Zeitmoment geheischten Gesammtheitsopfern — (auch die täglichen פר כה״ג ביה״כ und חביתי כה״ג als einer die Gesammtheit repräsentirenden Persönlichkeit stehen in demselben Begriff, woraus sich der bleibende Ausdruck טומאה דחויה בצבור erklären dürfte, obgleich nur der Begriff קבוע להם זמן maßgebend ist. כה״ג als Gesammtheitsrepräsentanz begriffen, gibt es kein Opfer, das קבע ל׳ זמן, das nicht zugleich in weiterm Begriff קרבן צבור wäre. Siehe Themura 14, a. Ohnehin tritt der Begriff צבור bei פסח הבא בטומאה, der Quelle dieser Bestimmung, bedingend hervor, da ויהיד נדחה לפסח שני) — bereits durch die Bedeutung des Momentes und der Gesammtheit in den Hintergrund gedrängt ist. Daher die Sätze: הציץ מרצה על טומאת הדם ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף נטמא טומאת התהום נטמא הקומץ והקריבו הציץ מרצה יצא והקריבו אין הציץ מרצה (Peßachim 81, a.), טומאה דחויה היא מרצה שהציץ מרצה על הטמא ואינו מרצה על היוצא (Menachoth 25, a.), בצבור יבעיא ציץ לרצות (Peßachim 77, a.) אין ציץ מרצה על אכילות (daſ.). Nun gibt es in der That keinen פסול מקדשים, der also dem reinen Gottesbegriff, wie ihn ה׳ dem jüdischen Bewußtsein vergegenwärtigt, und dessen ungetrübte Reinhaltung also die ganze Weihe

36. Und mache ferner ein Schaustück von reinem Golde, und gravire darauf mit Siegel-Gravirung: Gottes das Heiligthum.

37. Und du befestigst es an eine Schnur von himmelblauer Wolle und diese soll über den Kopfbund gehen; es aber soll gegen die Vorderseite des Kopfbundes sein.

38. Auf Aharon's Stirne soll es sein, und Aharon so die Krümmung der Heiligthümer aufheben, die

36. וְעָשִׂיתָ צִּיץ זָהָב טָהוֹר וּפִתַּחְתָּ
עָלָיו פִּתּוּחֵי חֹתָם קֹדֶשׁ לַיהוָה׃
37. וְשַׂמְתָּ אֹתוֹ עַל־פְּתִיל תְּכֵלֶת
וְהָיָה עַל־הַמִּצְנָפֶת אֶל־מוּל פְּנֵי־
הַמִּצְנֶפֶת יִהְיֶה׃
38. וְהָיָה עַל־מֵצַח אַהֲרֹן וְנָשָׂא
אַהֲרֹן אֶת־עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ

Individuums und des Volkes an Gott zum Ausdruck bringen, eine Hingebung, die eben die Bundesgegenwart Gottes im Volke bedingt. עבודת מתנה ist nichts als Umschreibung des שרת und bildet daher den gesetzlichen Begriff derjenigen עבודות, hinsichtlich deren dort ausgesprochen ist: והזר הקרב יומת und der (Joma 24, a.) also präcisirt wird: עבודת מתנה ולא עבודת סילוק, „Dienst positiver Hingebung" (wie זריקה הקטרה וניסוך המים ויין), nicht aber „negativen Räumens" (wie תרומת הדשן). Außerdem ist noch das Merkmal bedingend, daß es zugleich עבודה תמה sei, d. h. eine einen Opferakt abschließende Handlung. — Wie hier wird auch Kap. 39, 26. der Zweck, לשרת beim מעיל besonders hervorgehoben, und dürfte dieser Begriff für das Verständniß der Gewänder nicht unerheblich sein. (Siehe unten.)

V. 36. ציץ, in Lautverwandtschaft mit זז und שיש, äußere und innere rege werdende Bewegung, heißt ציץ, das Hervorbrechen zur Sichtbarkeit und daher: die aufbrechende Blüthe, ציצת ראש: das hervorquellende Lockenhaar. מציץ בין החרכים (Hohel. 2, 9.): den Blick zwischen Gitter hervordringen lassen. Davon heißt wohl hier ציץ: Etwas, was sich dem Anblicke in auffälliger Weise darbietet, augenfällig ist. Es war nach Sabbath 63, b. ein von Ohr zu Ohr reichendes, zwei Finger breites, goldenes Blech, welches die Inschrift: קדש לה' trug, den Gottes-Namen in erster Linie; nach Maim. הל' כלי המקדש IX., 1.: ר' אליעזר בר יוסי. קדש לה berichtet (dort), er habe es unter den Trophäen in Rom gesehen mit der Inschrift קדש לה' in einer Zeile, woraus Maim. schloß, daß die zweizeilige Schreibweise nicht als unumgänglich statuirt sei.

V. 38. ונשא אהרן את עון הקדשים, der Nachsatz: והיה וגו' לרצון וגו' beweist, daß der Ausdruck נשא עון hier nicht im Sinne des Aufsichladens und Tragens einer Schuld zu nehmen sei, sondern wie נושא עון: sühnendes Hinwegheben einer solchen bedeutet. — עון הקדשים; עוה, wovon עון, bedeutet zunächst: die Krümme (verwandt damit das chald.: חויא, Schlange). Im sittlichen Gebiete ist es somit Gegensatz von ישר, dem Geraden, und bezeichnet eine jede Abweichung von der geraden Richtung, d. i. von der sittlichen Bestimmung. Von Personen auf Sachen, hier speciell: Heiligthümer, übertragen, bezeichnet es in buchstäblichem Sinne: eine Entfernung derselben von der ihnen durch die Weihe an Gottes Heiligthum gegeben sein sollenden Richtung, somit einen Umstand, der ihnen eine Entfrem-

33\. וְעָשִׂיתָ עַל־שׁוּלָיו רִמֹּנֵי תְּכֵלֶת
וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי עַל־שׁוּלָיו סָבִיב
וּפַעֲמֹנֵי זָהָב בְּתוֹכָם סָבִיב׃
34\. פַּעֲמֹן זָהָב וְרִמּוֹן פַּעֲמֹן זָהָב
וְרִמּוֹן עַל־שׁוּלֵי הַמְּעִיל סָבִיב׃
35\. וְהָיָה עַל־אַהֲרֹן לְשָׁרֵת וְנִשְׁמַע
קוֹלוֹ בְּבֹאוֹ אֶל־הַקֹּדֶשׁ לִפְנֵי יְהוָה
וּבְצֵאתוֹ וְלֹא יָמוּת׃ ס

33\. An seine untern Säume machst du Granatäpfel von himmelblauer, purpurrother und carmoisinrother Wolle, rings um seine untern Säume, und goldene Glocken zwischen ihnen ringsum.

34\. Eine goldene Glocke und ein Granatapfel, eine goldene Glocke und ein Granatapfel, an die untern Säume des Mantels ringsum.

35\. Aharon habe ihn an zur Dienstverrichtung; es soll seine Stimme gehört werden, wenn er vor Gott in's Heiligthum kommt, und wenn er hinausgeht, damit er nicht sterbe.

V. 33. רמני תכלת וגו׳. Diese Granatäpfel sind die einzigen Gewandtheile, wo die drei farbigen Wollstoffe zusammen ohne Byssus auftreten. Auch bei den Teppichen und Vorhängen des Heiligthums und Vorhofs kommt er nicht vor. Nach Sebachim 88, b. waren sie in der Form noch unaufgebrochener, somit den Samen noch in sich bergender Granatfrüchte. Die Glocken wechselten mit ihnen ab. Es waren nach ebendas.: zweiundsiebenzig Glocken und so auch zweiundsiebenzig Granatäpfel. Ramban ist der Meinung, es wären die Glocken innerhalb der Granatäpfel gewesen. Die Erklärung das.: daß sie ungeöffnete Granatäpfel gewesen רמונים שלא פתחו פיהן, spricht für die erstere Auffassung die Raschi und Maim. (הל׳ כלי המקדש IX., 4.) geben.

V. 35. לשרת. Vergleichen wir die Stellen, in denen שרת noch außer dem von den Priestern im Heiligthum zu leistenden Amte vorkommt, so ergibt sich seine Bedeutung in Verhältniß zu dem synonymen עבד dahin: עבד heißt ganz allgemein, seine Kräfte einem Andern, sei es Zweck, Sache oder Person, zu Gebote stellen und unter diesem Gebote bethätigen. Es ist, wie wir erst oben zu V. 4. bemerkt, lautverwandt mit עבת: zweckvermittelndes Binden und עבט: Pfand. שרת heißt aber ganz speciell nicht sowohl dienen, als vielmehr: bedienen, die persönlichen Bedürfnisse eines Andern befriedigende Leistungen verrichten. Wenn nun die Thätigkeit des כהן im Heiligthum unter den Begriff שרת gefaßt wird, so wird damit die durch das מקדש zum Ausdruck kommende Gegenwart Gottes im Volke -- ושכנתי בתוכם — als Gottes Wunsch und Wille, zugleich aber auch als eine solche bezeichnet, die an Bedingungen geknüpft ist, deren Erfüllung eben der „Dienst“ des כהן im Heiligthum zum Ausdruck bringen soll. Der Dienst des כהן wird daher wegen dieser gleichsam persönlichen Beziehung zu Gott ein „Bedienen“ genannt. Er wird in der תורה nie direkt mit עבודה bezeichnet, vielmehr (4. B. M. 18, 7.) zur Unterscheidung von dem Dienst der Leviten, der allerdings עבודה (und nur in ihren persönlichen Beziehungen zu den כהנים als deren Gehülfen: שרת genannt wird) ist, als עבודת מתנה, als „Dienst der Hingebung“, d. h. als ein Dienst charakterisirt, dessen specielle Aufgabe die Begehung derjenigen Handlungen ist, welche die „Hingebung“ des

לִהְיוֹת עַל־חֵשֶׁב הָאֵפוֹד וְלֹא־יִזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֵפוֹד׃

hin festhalten, damit er an dem Latze des Ephods sei und es soll der Schild nicht weichen von dem Ephod.

29. וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת־שְׁמוֹת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּחֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט עַל־לִבּוֹ בְּבֹאוֹ אֶל־הַקֹּדֶשׁ לְזִכָּרֹן לִפְנֵי־יְהוָה תָּמִיד׃

29. Aharon trage so die Namen der Söhne Jisrael's durch den Rechts-Schild auf seinem Herzen wenn er in das Heiligthum kommt, stets zum Gedächtniß vor Gott.

30. וְנָתַתָּ אֶל־חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט אֶת־הָאוּרִים וְאֶת־הַתֻּמִּים וְהָיוּ עַל־לֵב אַהֲרֹן בְּבֹאוֹ לִפְנֵי יְהוָה וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת־מִשְׁפַּט בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל עַל־לִבּוֹ לִפְנֵי יְהוָה תָּמִיד׃ ס

30. In den Rechts-Schild giebst du die Urim und die Thummim, daß sie auf Aharon's Herz seien, wenn er vor Gott kommt; Aharon trage das Recht der Söhne Jisrael's auf seinem Herzen stets vor Gott.

שלישי. 31. וְעָשִׂיתָ אֶת־מְעִיל הָאֵפוֹד כְּלִיל תְּכֵלֶת׃

31. Und mache den Mantel des Ephods ganz von himmelblauer Wolle.

32. וְהָיָה פִי־רֹאשׁוֹ בְּתוֹכוֹ שָׂפָה יִהְיֶה לְפִיו סָבִיב מַעֲשֵׂה אֹרֵג כְּפִי תַחְרָא יִהְיֶה־לּוֹ לֹא יִקָּרֵעַ׃

32. Die Mündung seines Oberendes soll nach Innen gewandt sein, rings-um soll seine Mündung einen Saum von Wirkerarbeit haben, wie die Mündung eines Panzerhemdes soll auch die Seine sein, er soll nicht eingerissen werden.

---

oberhalb des Latzes, zwei Ringe, durch welche das untere Ende des Choschen vermittelst einer himmelblauen wollenen Schnur mit dem Ephod zusammengeschnürt wurde. ולא יזח החשן מעל האפד, ist nicht blos Zweckbestimmung, sondern Verbot, ebenso oben (K. 25, 15.), hinsichtlich der בדי הארון: לא יסורו ממנו. Das Choschen durfte nie von dem Ephod getrennt werden (Joma 72, a.). — יזח von זחח, lautverw. mit זעע (מזעזעיך Habakuk 2, 7.) gleichbedeutend mit זוע (לא קם ולא זע, Esther 5, 9.): sich von der Stelle bewegen.

V. 32. והיה פי ראשו וגו׳. Die Oeffnung seines obern Endes soll nach innen geschlagen, somit doppelt werden, und dadurch einen starken, festen Saum bilden. Der Saum soll סביב ganz geschlossen und מעשה ארג, von Anfang an daran gewebt, nicht erst nachher durch Umnähen gebildet sein. — כפי תחרא, תחרא, nach Onkelos: שריין, Panzer. Es kommt nirgends wieder vor und ist die Ableitung dunkel. — לא יקרע ist ebenfalls ein Verbot, das aber Joma 72, a. auf alle Priestergewänder angewendet wird. Nach einer Auffassung wäre aber dieses Verbot bei allen andern Gewändern nur hinsichtlich eines in vernichtender Absicht, דרך השחתה, geschehenen Zerreißens. Der geschlossene Saum des מעיל dürfe aber überhaupt nicht eingerissen werden. (Siehe מ״למ׳ zu הל׳ כלי המקדש IX., 3.) —

ihren Namen; jeder nach seinem Namen siegelgravirt sollen sie für zwölf Stämme sein.

22. Und an den Schild machst du seilartige Endketten von reinem Golde.

23. Du machst nemlich für den Schild zwei goldene Ringe und giebst die beiden Ringe in die beiden Ecken des Schildes,

24. und die beiden goldenen Seile giebst du an die beiden Ringe, an die Enden des Schildes.

25. Die beiden Enden der beiden Seile giebst du aber an die beiden Einfassungen und giebst diese an die Achseln des Ephods, an die vordere Seite.

26. Du machst zwei goldene Ringe und setzest sie an die beiden Enden des Schildes an dessen untern Saum, der der Seite des Ephods einwärts zugewendet ist.

27. Du machst ferner zwei goldene Ringe und giebst sie an die beiden Achseln des Ephods unten an der vordern Seite in der Nähe seiner Verbindung oberhalb des Latzes des Ephods,

28. und mit einer himmelblauen wollenen Schnur soll man den Schild von seinen Ringen zu den Ringen des Ephods

פִּתּוּחֵי חוֹתָם אִישׁ עַל־שְׁמוֹ תִּהְיֶיןָ
לִשְׁנֵי עָשָׂר שָׁבֶט׃
22. וְעָשִׂיתָ עַל־הַחֹשֶׁן שַׁרְשֹׁת גַּבְלֻת
מַעֲשֵׂה עֲבֹת זָהָב טָהוֹר׃
23. וְעָשִׂיתָ עַל־הַחֹשֶׁן שְׁתֵּי טַבְּעוֹת
זָהָב וְנָתַתָּ אֶת־שְׁתֵּי הַטַּבָּעוֹת עַל־שְׁנֵי
קְצוֹת הַחֹשֶׁן׃
24. וְנָתַתָּה אֶת־שְׁתֵּי עֲבֹתֹת הַזָּהָב
עַל־שְׁתֵּי הַטַּבָּעֹת אֶל־קְצוֹת הַחֹשֶׁן׃
25. וְאֵת שְׁתֵּי קְצוֹת שְׁתֵּי הָעֲבֹתֹת
תִּתֵּן עַל־שְׁתֵּי הַמִּשְׁבְּצוֹת וְנָתַתָּה
עַל־כִּתְפוֹת הָאֵפֹד אֶל־מוּל פָּנָיו׃
26. וְעָשִׂיתָ שְׁתֵּי טַבְּעוֹת זָהָב וְשַׂמְתָּ
אֹתָם עַל־שְׁנֵי קְצוֹת הַחֹשֶׁן עַל־
שְׂפָתוֹ אֲשֶׁר אֶל־עֵבֶר הָאֵפוֹד בָּיְתָה׃
27. וְעָשִׂיתָ שְׁתֵּי טַבְּעוֹת זָהָב וְנָתַתָּה
אֹתָם עַל־שְׁתֵּי כִתְפוֹת הָאֵפוֹד
מִלְּמַטָּה מִמּוּל פָּנָיו לְעֻמַּת מַחְבַּרְתּוֹ
מִמַּעַל לְחֵשֶׁב הָאֵפוֹד׃
28. וְיִרְכְּסוּ אֶת־הַחֹשֶׁן מִטַּבְּעֹתָו
אֶל־טַבְּעֹת הָאֵפֹד בִּפְתִיל תְּכֵלֶת

---

sich sämmtliche Buchstaben des א ב behufs des Ausspruches der Urim und Thummim auf den Steinen; es würden sonst ק, צ, ט, ח gefehlt haben, die in den Namen der Stämme nicht vorkommen.

V. 22—25. Siehe zu V. 14.

V. 26—28. Durch die vorgehend beschriebenen Ketten war das חשן mit den Achselblättern des Ephod verbunden, allein es hing mit seinem unteren Ende noch lose auf der Brust. Um es nun auch unterwärts fest anzuschließen waren an seinem unteren Ende ביתה, nach innen, an der dem Ephod zugekehrten Fläche, אל עבר האפד, und so auch an dem unteren Ende der wieder mit dem Rückblatt verbundenen Achselblätter, לעמת מחברתו,

15. וְעָשִׂיתָ חֹשֶׁן מִשְׁפָּט מַעֲשֵׂה
חֹשֵׁב כְּמַעֲשֵׂה אֵפֹד תַּעֲשֶׂנּוּ זָהָב
תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ
מָשְׁזָר תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ׃
16. רָבוּעַ יִהְיֶה כָּפוּל זֶרֶת אָרְכּוֹ
וְזֶרֶת רָחְבּוֹ׃
17. וּמִלֵּאתָ בוֹ מִלֻּאַת אֶבֶן אַרְבָּעָה
טוּרִים אָבֶן טוּר אֹדֶם פִּטְדָה וּבָרֶקֶת
הַטּוּר הָאֶחָד׃
18. וְהַטּוּר הַשֵּׁנִי נֹפֶךְ סַפִּיר
וְיָהֲלֹם׃
19. וְהַטּוּר הַשְּׁלִישִׁי לֶשֶׁם שְׁבוֹ
וְאַחְלָמָה׃
20. וְהַטּוּר הָרְבִיעִי תַּרְשִׁישׁ וְשֹׁהַם
וְיָשְׁפֵה מְשֻׁבָּצִים זָהָב יִהְיוּ בְּמִלּוּאֹתָם׃
21. וְהָאֲבָנִים תִּהְיֶיןָ עַל־שְׁמֹת בְּנֵי־
יִשְׂרָאֵל שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה עַל־שְׁמֹתָם

15. Und mache einen Rechts-Schild von Wirkerarbeit, nach Art des Ephods sollst du ihn machen; von Gold, himmelblauer und Purpurwolle, carmoisinrother Wolle und sechsfädig gedrehtem Byssus soll du ihn machen.

16. Viereckig sei er, doppelt; eine Spanne seine Länge und eine Spanne seine Breite.

17. Und du setzest einen Einsatz von Steinen in ihn ein, vier Reihen von Steinen. Eine Reihe: Odem, Pitda und Bareketh; so die eine Reihe.

18. Die zweite Reihe: Nofach, Saphir und Jahalom.

19. Die dritte Reihe: Leschem, Schebo und Achlama.

20. Und die vierte Reihe: Tharschisch, Schoham und Jaschefe; von Gold umfaßt sollen sie in ihren Einsetzungen sein.

21. Die Steine sollen nach den Namen der Söhne Jisrael's zwölf sein nach

---

מעשה עבות: Jede der Ketten soll nicht einfach, sondern aus mehreren Ketten, wie ein Seil zusammen gedreht sein. So glauben wir den Ausdruck שרשרת עבתת verstehen zu müssen. Wenn, wie Raschi zu erklären scheint, damit gesagt sein sollte, daß sie gar nicht aus Gliedern, sondern קליעת חוטין aus zusammen geflochtenen Fäden bestehen sollten, so würde der Beisatz עבות den Begriff שרשרה völlig aufheben, es wären dann eben nicht Ketten, sondern Seile gewesen.

V. 16. רבוע יהיה כפול: es war zwei Spannen lang und eine Spanne breit, so daß es zusammengeschlagen ein Quadrat von einer Spanne bildete.

V. 17. טור, lautverw. mit הור, דור, תפר, דבר, die alle ein Aneinanderreihen ausdrücken. Auch טבור, der Nabel, scheint diesen als Verbindung des Fötus mit dem Mutterkörper auszudrücken.

V. 21. והאבנים תהיין וגו', siehe oben zu V. 9. — פתוחי חותם וגו'. Nach Joma 73, b. stand außer den Namen der zwölf Stämme auch: אברהם יצחק ויעקב und שבטי ישורון, und zwar nach מ"ר Ende תצוה, stand auf אדם: אברהם יצחק ויעקב ראובן, auf פטדה: שמעון, und so fort, bis auf ישפה: בנימן שבטי ישורון zu stehen kam. Dadurch befanden

מִגְבָּלֹת תַּעֲשֶׂה אֹתָם מַעֲשֵׂה עֲבֹת וְנָתַתָּה אֶת־שַׁרְשְׁרֹת הָעֲבֹתֹת עַל־הַמִּשְׁבְּצֹת׃ ס

als Endketten machst du sie nach Art von Seilen und giebst die Seil-Ketten an die Einfassungen.

---

den Ketten שרשות, und so scheint die Wurzel vielmehr: שרש zu sein. Wir haben bereits den Zusammenhang von שרש mit זרז und סרס (1. B. M. 39, 1.) und die Grundbedeutung: vermittelnde Förderung erkannt. Es ist möglich, daß daraus dem Begriff: Kette der Ausdruck geworden, indem eine Kette eine Combination von Gliedern ist, vermittelst deren eine Kraft von einem Gliede auf das andere und von dem letzten auf einen bestimmten Gegenstand übertragen wird.

מגבלות ist dunkel. Es, so wie שרשת גַּבְלֻת, V. 22., scheint durchaus eine Beschaffenheit der Ketten, nicht aber den Ort zu bezeichnen, wo sie anzubringen sein sollen. Abweichend von Raschi waren nach Maim. הל' כלי המקדש IX. 8, 9, 10. חשן und כתפות האפוד nicht durch zwei, sondern durch vier goldene Ketten mit einander verbunden. Rechts und links ging eine Kette von den משבצות der Achselblätter aus und war an einen Ring der obern Seite des חשן befestigt und eine Kette vom חשן ausgehend an einen Ring der Achselblätter befestigt, somit jederseits zwei Ketten. Damit stimmte denn auch der Wortlaut des Textes besser überein. Die zwei Ketten des V. 14. wären die Ephod-Ketten, die Ketten des V. 22. wären die beiden Choschen-Ketten. V. 24. schriebe die Befestigung der beiden Ephod-Ketten an die Choschen-Ringe vor, V. 25. die Befestigung der beiden Choschen-Ketten an die Ephod-Einfassungs-Ringe; man vermißte dabei im Texte nur die Angabe, daß außer den von ihnen ausgehenden Ketten an den Einfassungen auch zwei Ringe zur Aufnahme der Choschen-Ketten sein sollen. (Wenn nach der Meinung רמב"ן's משבצות nicht Kästchen, sondern gekrümmte Spitzen gewesen, in welchen die Edelsteine à jour gefaßt waren, so wurden auch die חשן-Ketten an solchen משבצות-Haken gehalten, und bedurfte es dann auch keines besondern Ringes dazu). Im übrigen aber stimmt diese Auffassung bei weitem entsprechender mit dem Texte überein. Man entgeht damit der Schwierigkeit, die sonst in den Wiederholungen der V. V. 22. u. 25. in Vergleich zu dem bereits V. 14. Gesagten läge. Und glauben wir dann auch die Bedeutung des מגבלות und גבלות gefunden zu haben. Der Text unterscheidet Ketten, die in einem an einem Gegenstande befindlichen Ringe eingehakt werden, und solche, die unmittelbar aus dem Ende eines Gegenstandes ausgehen, in welche der Gegenstand ausläuft. Diese letztern heißen מגבלות, ihre Beschaffenheit heißt גבלות, es sind End-Ketten, Ausläufer, die eigentlich die äußersten Enden des Gegenstandes selbst bilden. Die Verschiedenheit der Bedeutung dieser beiden Befestigungsarten springt in die Augen. Endet A. in einer גבלות-Kette und wird diese Kette in einen in B. befindlichen Ring gebracht, so wird damit A. an B. gekettet, nicht aber B. an A. Geht aber gleichzeitig eine End-Kette von B. aus und mündet in einen an A. befindlichen Ring, so ist die Verbindung eine vollständig gegenseitige. A. hält sich ebenso an B., wie B. an A. Jedes hält das Andere und wird von ihm gehalten, und diese innigste Art von Verbindung soll zwischen אפד und חשן statt finden. Von Jedem gehen Endketten aus und münden in einen Ring des Andern.

10. שִׁשָּׁה מִשְּׁמֹתָם עַל הָאֶבֶן הָאֶחָת וְאֶת־שְׁמוֹת הַשִּׁשָּׁה הַנּוֹתָרִים עַל־הָאֶבֶן הַשֵּׁנִית כְּתוֹלְדֹתָם׃

10. Sechs ihrer Namen auf den einen Stein und die Namen der übrigen sechs auf den zweiten Stein, nach ihrer Geburt.

11. מַעֲשֵׂה חָרַשׁ אֶבֶן פִּתּוּחֵי חֹתָם תְּפַתַּח אֶת־שְׁתֵּי הָאֲבָנִים עַל־שְׁמֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֻסַבֹּת מִשְׁבְּצוֹת זָהָב תַּעֲשֶׂה אֹתָם׃

11. Steinschneider-Arbeit, nach Art der Siegel-Gravirungen sollst du die beiden Steine nach den Namen der Söhne Jisrael's ausgraviren, von goldenen Einfassungen umgeben sollst du sie machen.

12. וְשַׂמְתָּ אֶת־שְׁתֵּי הָאֲבָנִים עַל כִּתְפֹת הָאֵפֹד אַבְנֵי זִכָּרֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת־שְׁמוֹתָם לִפְנֵי יְהוָה עַל־שְׁתֵּי כְתֵפָיו לְזִכָּרֹן׃ ס

12. Und du setzest die beiden Steine auf die Achseln des Ephods, als Gedächtnißsteine für Jisrael's Söhne; ihre Namen soll Aharon vor Gott auf seinen beiden Achseln zum Gedächtniß tragen.

שני 13. וְעָשִׂיתָ מִשְׁבְּצֹת זָהָב׃

13. Mache ferner Einfassungen von Gold,

14. וּשְׁתֵּי שַׁרְשְׁרֹת זָהָב טָהוֹר

14. und zwei Ketten von reinem Golde,

---

und durfte daher ihr Stoff dem Namen weichen. Die Choschensteine standen aber schon ohne Gravirung in bedeutsamer Beziehung zu den Stämmen, die sie repräsentiren sollten. Sie blieben daher in ihrer Ganzheit und es ging nur ihr Stoff in den Namen der Stämme bildende Risse auseinander.

V. 10. כתולדתם. Nach Sota 36, b. heißt dies nicht nach der Reihenfolge ihrer Geburt, sondern ist nähere Erklärung des שמות, die Namen sollen nicht patronymisch: ראובני, שמעוני u. s. w., die von Reuben, Simon etc. Stammenden, sondern die Namen der Stammväter sein, „wie sie diesen bei ihrer Geburt gegeben worden", also: Reuben, Schimeon u. s. w. Nach ebendas. war die Ordnung: בני לאה כסדרן בני רחל אחד מכאן ואחד מכאן ובני שפחות באמצע, d. h. nach Raschi: die sechs Söhne Lea's: Reuben, Simeon, Levi, Jehuda, Jssachar, Sebulon, auf einem Steine, und auf dem andern die beiden Söhne Rahel's: Josef und Benjamin und zwischen ihnen beiden die Söhne der Mägde, nämlich: Benjamin, Dan, Naftali, Gad, Ascher, Josef; wie sie 2. B. M. 1, 2—4. aufgezählt sind. Maim. הל׳ כלי המקדש IX. faßt die Ordnung anders auf. Siehe כ״מ das.

V. 13. משבצות. Wo diese „Einfassungen" ihre Stelle am Ephod hatten, ist dunkel. Aus V. 14. und 25. ist klar, daß sie an den Achselblättern des Ephod oberhalb des Choschen ihre Stelle hatten und an sie die Ketten befestigt waren, an welchen das Choschen hing. Wir sind sehr geneigt zu glauben, daß diese משבצות keine andern als die V. 11. erwähnten Einfassungen der Schohamsteine waren.

V. 14. שרשרת, es könnte von שרש die Radix שרר, wie גלגל von גלל, sein, und die Bedeutung Kette aus שרר, Festigkeit, Stärke, entstehen. Allein V. 22. heißen dieselben

כְּמַעֲשֵׂהוּ מִמֶּנּוּ יִהְיֶה זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר׃
9. וְלָקַחְתָּ אֶת־שְׁתֵּי אַבְנֵי־שֹׁהַם וּפִתַּחְתָּ עֲלֵיהֶם שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

Umgürtung soll von gleicher Arbeit aus ihm selber sein: Gold, himmelblaue, Purpurwolle, carmoisinrothe Wolle und sechsfädig gedrehter Byssus.

9. Nimm dann zwei Schoham-Steine und gravire auf sie die Namen der Söhne Jisrael's.

---

das eine völlige Vereinigung ausdrückt, und wird zugleich Ausdruck für Gedanken-Combination und Rechnen. Daher auch: חצב mit צ: gewaltsame Trennung, durchhauen. חֵשֶׁב, der die beiden Seiten eines Gewandes um den Körper, zeitweilig beim Tragen, verbindende Satz.

V. 9. שהם. Obgleich שהם-Steine auch unter den אבני מלאים, unter den einzufassenden Edelsteinen des חשן vorkommen, so werden sie doch schon bei der Aufforderung zur Spende (K. 25, 7.) von diesen getrennt aufgeführt: אבני שהם ואבני מלאים. Es scheint das Wort שהם ebenso wie אבני מלאים ursprünglich nicht ein Nomen proprium, wie אדם פטדה u. s. w. sondern ein Gattungsname wie מלאים zu sein, und die Verwendung des Steines zu bedeuten. Die Wurzel שהם weist wie כהן und כון, בהן und בין, רהב und ריב u. a. m. auf שום, die Wurzel von שֵׁם, Name hin, und dürfte einen Stein bezeichnen, der vorzugsweise zu Siegelgravirungen gebraucht wurde. Damit stimmt auch der ע"ז, 8, b. enthaltene Satz überein: אנך וספר תורה איזה מהן יעשה בסים לחברו אנך לס"ת, daß ס"ת werthvoller als ein Onyx sei, indem man den Onyx als Basis für die Schrift gebrauche. Nach Aruch ist אנך, Onyx, gleichbedeutend mit שוהם. Es würden sich dann die Schohamsteine des Ephod von den Edelsteinen des Choschen darin unterscheiden, daß erstere keine selbstständige Bedeutung für sich haben, sondern ihre Bedeutung nur durch die darin eingravirten Namen erhalten, während die Edelsteine des Choschen schon an sich durch die Eigenthümlichkeit eines jeden in bedeutsamer Beziehung zu dem Stamme, den sie repräsentiren, stehen dürften. Wonach sich auch der V. 21.: והאבנים תהיין על שמת בני ישרא׳ שתים עשרה על שמתם, פתוחי חותם איש על שמו תהיין לשני עשר שבט richtiger verstehen lassen dürfte, daß nämlich die erste Hälfte des Verses aussagt, auch ohne die Gravirung sollen die Steine an sich in enger Beziehung zu den auf sie einzugravirenden Namen der Stämme stehen. Damit stünde denn auch noch eine andere Bestimmung in innigem Zusammenhange. Sota 48, b. wird das V. 20. von den Choschensteinen ausgesagte יהיו במלואתם dahin erklärt, daß die Namen nicht mit einem Grabstichel eingravirt, sondern durch שמיר in Form der Buchstaben an ihrer Oberfläche gesprengt wurden, so daß sie dabei stofflich במלואתם in ihrer vollen Ganzheit blieben. Abweichend von Raschi (das.) versteht Ramban zu 2. B. M. 25, 7. diese Bestimmung für die Steine des Choschen. Die Schohamsteine wurden jedoch mit Grabstichel gravirt, von denen es ja auch V. 11. ausdrücklich heißt: מעשה חרש אבן. Unserer Auffassung würde dies ganz entsprechen. Die Schohamsteine hatten keine andere Bedeutung, als Basis für die Stammesgravirung zu sein. Sie erhielten erst ihre Bedeutung durch die Eingravirung

5. וְהֵם יִקְחוּ אֶת־הַזָּהָב וְאֶת־הַתְּכֵלֶת וְאֶת־הָאַרְגָּמָן וְאֶת־תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וְאֶת־הַשֵּׁשׁ׃ פ

6. וְעָשׂוּ אֶת־הָאֵפֹד זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן תּוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב׃

7. שְׁתֵּי כְתֵפֹת חֹבְרֹת יִהְיֶה־לּוֹ אֶל־שְׁנֵי קְצוֹתָיו וְחֻבָּר׃

8. וְחֵשֶׁב אֲפֻדָּתוֹ אֲשֶׁר עָלָיו

5. Sie sollen das Gold, die himmelblaue, die Purpurwolle, die carmoisinrothe Wolle und den Byssus in Empfang nehmen;

6. und den Ephod machen aus Gold, himmelblauer und Purpurwolle, carmoisinrother Wolle und sechsfädig gedrehtem Byssus, Wirkerarbeit.

7. Zwei zusammenhängende Schulterstücke soll er an seinen beiden Ecken haben und ganz zusammenhängen.

8. Der an ihm befindliche Latz seiner

Maim. הל' כלי המקדש VIII., 19. gegebene Erklärung, daß מצנפת aus einem 16 Ellen langen um den Kopf gewundenen Zeuge gebildet wurde. Aus V. 39. wissen wir, daß es aus Byssus verfertigt war.

אבנט war ein, nach Maim. l. c. drei Finger breiter und zweiunddreißig Ellen langer Gürtel, der, wie aus 3. B. M. 8, 7. ersichtlich, über den כתנת gegürtet wurde. Es war Vorschrift, ihn nicht höher, als unmittelbar über die Hüfte dem Ellenbogengelenke gegenüber zu gürten (das. 10, 1. 2.). Er war nach V. 39. מעשה רקם, somit wie der Thür- und Thor-Vorhang (K. 26, 36. und 27, 16.) von den drei wollenen Stoffen auf weißem Byssusgrunde (siehe das.).

ועשו בגדי קדש וגו', in dieser Wiederholung werden auch die Söhne genannt; sie erscheinen auch hier, wie schon zu V. 1. bemerkt, als Aaron untergeordnet und beigegeben.

V. 6. Moses hat nur die Arbeiter zu ernennen, sie aber empfangen die Stoffe zur Anfertigung der Kleider unmittelbar aus den Händen des Volkes. Bedenken wir, daß mit diesen Kleidern die für alle Zeiten bleibende Weihe und Würde der Aharoniden verbunden sein sollte, wodurch sie als die auserwählten Vertreter der Nation im Heiligthum zu hoher Auszeichnung gelangten, von der andern Seite aber ihren Dienst im Heiligthum nur als Diener der Nation zu vollziehen hatten, und daher, wie bereits zu V. 2. bemerkt, das „Kleid des Volkes" im Heiligthum zu tragen hatten: so begreifen wir nach beiden Seiten hin die bei den Kleidern ausdrücklich hervorgehobene Bestimmung, daß die Verfertiger dieser Kleider den Stoff dazu unmittelbar aus den Händen des Volkes empfangen sollten. Es erklärt das Volk damit seine Zustimmung zu dieser Auszeichnung, und es ist das Volk, das mit seinem Kleide den Priester bekleidet.

V. 7. וחבר: die über die Schultern gehenden Theile sollen unterhalb derselben wieder jederseitig mit dem Rückentheile verbunden sein und so „der Ephod" ein einheitliches Ganze sein.

V. 8. חשב. Grundbedeutung: Verbinden, jedoch so, daß auch in der Verbindung die Theile noch in ihrer Gesondertheit erscheinen. Dadurch unterscheidet es sich von חבר,

וְאַבְנֵט וְעָשׂוּ בִגְדֵי־קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אָחִיךָ וּלְבָנָיו לְכַהֲנוֹ־לִי׃

Kassetten-Arbeit, einen Kopfbund und einen Gürtel; sie sollen sie als heilige Gewänder für deinen Bruder Aharon und für seine Söhne machen, damit er mir als Priester diene.

---

und sociale Vermittelung eines Zweckes bedeuten, so ist auch עבת vorwiegend kein beschränkendes, hemmendes Bindemittel, sondern ein die Dienstbarmachung der Kräfte für einen Zweck bewirkendes Sammeln und Binden derselben. So: קצץ עבות רשעים (Ps. 129, 4.). עבות העגלה (Jes. 5, 18.), תלם עבותו (Job 39, 10.), עבתות אהבה (Hosea 11, 4.). Und so scheint auch אפד, das Zusammennehmen der Kräfte in den Dienst eines Höhern zu bedeuten und auszudrücken, sowie das Gegürtetsein überhaupt: bereit sein für eine Thätigkeit anzeigt. אפד ist somit innig verwandt mit עבד und das Tragen eines אפד ist der sprechendste Ausdruck für einen עבד לעבוד עבודה, für einen zur עבודה Gegürteten. Daher נשאת אפד לפני ד' identisch mit Priestersein vor Gott (Sam. I. 2, 28.). Daher sich Gott als Diener darstellen durch das Tragen eines אפד ausgedrückt ward (Sam. I. 2, 18. Sam. II. 6, 14.). Daher, während der hier angeordnete leinen-wollen-goldene Ephod zur Kleidung des Hohenpriesters beim „Dienste" gehörte, die Priester überhaupt wohl außer dem Dienste, ebenso wie in den zuletzt citirten Stellen Samuel und David, einen leinenen Ephod trugen (Sam. I. 22, 18.).

מעיל. Aus V. 31—33. ersehen wir, daß מעיל ein Gewand war, das eine geschlossene runde Halsöffnung hatte, somit über den Kopf wie ein Hemd angezogen wurde, und, den ganzen Körper umgebend, von den Schultern bis auf die Füße hinabging. Aus allen Stellen, in denen sonst noch מעיל vorkommt, erkennt man es als ein Obergewand, das den Körper umhüllte, weshalb wiederholt davon עטה gebraucht wird, und das nur von den Vornehmen getragen wurde. Der מעיל war nach V. 31. ganz aus himmelblauer Wolle. —

כתנת תשבץ, כתנת ist ein Gewand, das, wie wir aus 3. B. M. 8, 7. ersehen, unmittelbar auf den Leib angezogen wurde. Es war nach V. 39. von Byssus. Es erhält seinen besondern Charakter durch die Beifügung תשבץ. Diese Beifügung kann keine bloße Verzierung desselben bedeuten, da die ganze Anfertigung V. 19. ושבצת הכתנת שש lautet. תשבץ muß somit eine Eigenthümlichkeit des Stoffes selbst bezeichnen. V. 11. und V. 20. kommt שבץ als Fassung von Edelsteinen vor. Sam. II. 1, 9. läßt der Amalekite den sterbenden Saul sagen: אחזני השבץ und scheint dies dort Krampf, Todeskampf zu bedeuten, eine Bedeutung, die der fest umklammernden Fassung von Edelsteinen sehr verwandt ist. Nach Raschi und Maim. הל' כלי המקדש VIII., 16. bildete das Gewebe des כתנת lauter Kästchenvertiefungen, wie die Kästchen zur Einfassung von Steinen. כמו בית הכוסות fügt Maim. erläuternd hinzu, wie der Netzmagen oder die Haube der Wiederkäuer, dessen innere Fläche lauter rautenförmige Vertiefungen bildet. Wir haben daher תשבץ: Kassettenarbeit übersetzt.

מצנפת. Aus Jesaias 22, 18. ergibt sich, daß צנף eine Kreisbewegung um einen Mittelpunkt bedeutet. Es kommt dort von dem Rollen eines Balles vor. Dem entspricht die

4. Dies sind die Gewänder, die sie machen sollen; einen Schild, einen Ephod und einen Mantel, und einen Rock von

4. וְאֵלֶּה הַבְּגָדִים אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ חֹשֶׁן וְאֵפוֹד וּמְעִיל וּכְתֹנֶת תַּשְׁבֵּץ מִצְנֶפֶת

---

die Gewänder zu dem Zweck gefertigt sein mußten, und nur dann dem כהן die קדושה verliehen. So auch רמב"ן.

V. 4. חשן kommt nur als Bezeichnung dieses Kleidungsstückes des Hohenpriesters vor. Nach V. 16. war es eine Quadratspanne groß und hatte nach V. 22—29. seine Stelle auf der Brust, deshalb übersetzt man es gewöhnlich: Brustschild. Lautverwandt ist damit חסן, welches das Bewahren werthvoller Güter und Kräfte, und mit חצן, das den zum Festhalten und Tragen gebogenen Arm bedeutet. Demgemäß dürfte חשן, das nach V. 16. doppelt war und nach V. 30. die Bestimmung hatte, zwischen seiner Doppellage die Urim und Thummim zu bewahren, vielmehr einen solchen bewahrenden Behälter, etwa Brusttasche, bedeuten. (Das lautverwandte עשן, Rauch, dürfte diesen also bezeichnen, weil Rauch eben die unverbrannten, der Feuersgewalt gegenüber erhalten gebliebenen Theile fortführt. Rabbinisch heißt עשן geradezu wie חסן: stark).

אפד. Aus V. 5. 6. 7. erkennen wir als wesentliche Bestandtheile des Ephods: ein Rückentheil, von welchem zwei Achselblätter über die Schultern nach vorne hingehen und mit dem Rückentheil jederseitig unterhalb des Armes verbunden sind, und das ferner durch einen Latz (חשב) von beiden Seiten vorne unterhalb der Brust zugeknöpft oder sonst auf irgend eine Weise befestigt worden. Wir wissen ferner aus V. 31. מעיל האפד, und 3. B. M. 8, 7.: ויתן עליו את הכתנת ויחגר אתו באבנט וילבש אתו את המעיל ויתן עליו את האפד ויחגר אתו בחשב האפד ויאפד לו בו, daß die wesentliche Bestimmung des Ephod in dem festen Anschluß an den Körper bestand, den dadurch der מעיל, das Obergewand, der Mantel, erhielt, daß sich somit אפד zum מעיל, wie das אבנט, Gürtel, zum כתנת, zum Rock, verhielt. Ja, wir wissen aus dieser letztern Stelle so wie aus: ואפדת לו בחשב האפד (K. 29, 5.), daß die Wurzel אפד selbst ein Umgürten, einen festen An- und Zusammenschluß um den Körper bedeuten müsse, und müssen somit, da das Ephod hiervon seinen Namen hat, seine wesentliche Bedeutung als eine Umgürtung begreifen. Nach Raschi und auch nach Maim. הל' כלי המקדש IX., 9. ging auch noch vom Rückentheil ein Stück Gewand bis zu dem Fuße hinab. Im Texte ist jedoch davon keine Andeutung. Das: ויתן עליו את האפד ויחגר אתו בחשב האפד (2. B. M. 8, 7.), woraus Raschi schließen zu müssen glaubt, daß der Ephod außer der Umgürtung noch einen Bestandtheil gehabt haben müsse, dürfte dies, wie uns scheint, nicht nothwendig erweisen. Der Ephod war allerdings mehr als ein gewöhnlicher Gürtel. Ein Gürtel umschließt nur die Lenden. Der Ephod faßte aber Rücken, Schultern, Brust und Lenden zusammen. Er that dies aber eben nur dann, wenn er durch den Latz, חשב, vorne zugeknöpft war. Mit diesem חשב wurden zugleich Rücken und Schultertheile fest angeschlossen. Durch die Schließung des חשב wurde er eben אפד, daher: ויאפד לו בו.

Suchen wir die Bedeutung der Wurzel אפד, so stellt sich uns zunächst die Lautverwandtschaft mit עבת, עבד, אוד, אות dar. Wie אוד, אות, עבד, die mechanische, geistige,

2. Und mache heilige Gewänder für deinen Bruder Aharon, zur Ehre und zur Auszeichnung.

3. Und sprich du zu allen Weisen, deren Herz ich mit Geist der Weisheit erfüllt habe, daß sie Aharon's Gewänder machen ihn zu heiligen, daß er mir als Priester diene.

2. וְעָשִׂיתָ בִגְדֵי־קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אָחִיךָ
לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת׃
3. וְאַתָּה תְּדַבֵּר אֶל־כָּל־חַכְמֵי־לֵב
אֲשֶׁר מִלֵּאתִיו רוּחַ חָכְמָה וְעָשׂוּ
אֶת־בִּגְדֵי אַהֲרֹן לְקַדְּשׁוֹ לְכַהֲנוֹ־לִי׃

לכהנו לי, כַּהֵן, im Piel heißt überall nicht: Jemanden zum Priester einsetzen, sondern als Priester fungiren. So: ויכהן אלעזר (4. B. M. 3, 4.). — לכהנו לי, ebenso V. 4.: בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו לי, es wird der Priesterdienst und so auch das, was durch die Gewänder zum Ausdruck kommen soll, zunächst auf Aaron, somit auf den כ"הג, bezogen. Nadab, Abihu u. s. w., die כהני הדיוט, stehen zu ihm nur wie Söhne zum Vater, helfend, an seiner Stelle einen Theil des Dienstes vollbringend. So konnte auch der כ"הג zu jeder Zeit ein jedes Opfer und jede עבודה vollziehen, ohne Rücksicht auf die für die andern כהנים bestehende Reihefolge. Er gehörte keinem besondern משמר und בית אב an, und hatte nicht mit zu loosen פיים (Joma 14, a.). Waren doch im מקדש alle andern nur seine stellvertretenden Gehilfen. Hinsichtlich der außer dem מקדש dem Priesterstamme zufließenden Gaben, קדשי גבול, hatte er keinerlei Vorrecht. (Maim. כלי מקדש V. 12.)

V. 2. בגדי קדש, eigentlich: Gewänder des Heiligthums, Gewänder, deren Bekleidung den Bekleideten als im Dienst des Heiligthums stehend bezeichnet. — לכבוד, כבוד, ja das geistige כבד: das, worin sich der geistige und sittliche Gehalt, der Charakter eines Wesens ausprägt. In den Gewändern soll sich somit die Bedeutung der כהונה aussprechen. כבוד ist der reale Charakter der Gewänder. Zugleich sollen sie so gearbeitet sein, daß sie dem כהן zu תפארת gereichen. פאר, verwandt mit באר, בהר, בחר, denen allen der Begriff des Hervorleuchtens zu Grunde liegt. להפארת setzt zugleich die formale Anforderung, daß sie unter Wahrung der durch לכבוד gegebenen realen Bedingungen auch dem Schönheitssinn genügen, daß sie den כהן schmückend auszeichnen. Dem durch כבוד zum Ausdruck kommenden Begriff wird durch תפארת die gebührende Werthschätzung gezollt.

V. 3. ואתה תדבר, wie der כהן der Erwählte der Nation sein soll, so sollen auch die Gewänder, in denen allein er als כהן zu fungiren hat, von der Nation angefertigt, Nationaleigenthum sein. Es ist das Kleid der Nation, in welchem der כהן zur עבודה hintritt (Joma 35, b.). — Wenn hier bei den anzufertigenden Gewändern sofort besonders die für die Verfertiger erforderliche חכמה hervorgehoben wird, während für die Gesammtherstellung alles Andern dieses Erforderniß erst Kap. 31. bei der Ernennung Bezalel's und Ahaliab's ausgesprochen ist, so dürfte dies wohl in dem Umstand begründet sein, daß hinsichtlich des Heiligthums und seiner Geräthe die Anfertigung an das im Ganzen und Einzelnen Moses gezeigte Modell gebunden, hinsichtlich der Gewänder jedoch den Anfertigern ein größerer Spielraum gelassen war. ועשו וגו' לקדשו. Es scheint, daß

וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד־בֹּקֶר לִפְנֵי יְהוָה
חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל׃ ס

כח 1. וְאַתָּה הַקְרֵב אֵלֶיךָ אֶת־אַהֲרֹן
אָחִיךָ וְאֶת־בָּנָיו אִתּוֹ מִתּוֹךְ בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל לְכַהֲנוֹ־לִי אַהֲרֹן נָדָב
וַאֲבִיהוּא אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן׃

soll es Aharon und seine Söhne von Abend zu Morgen vor Gott ordnen; ein ewiges Gesetz für ihre Geschlechter: von Jisrael's Söhnen.

Kap. 28. V. 1. Und lasse du ferner deinen Bruder Aharon und seine Söhne mit ihm aus der Mitte der Söhne Jisrael's zu dir näher treten, daß er mir als Priester diene: Aharon, Nadab und Abihu, Elasar und Jthamar, als Söhne Aharon's.

---

stets gegenwärtig zu halten, daß er außerhalb der תורה stehe, daß das Gesetz ihm ein Gegebenes, daß es nicht selbst ein Produkt des Menschengeistes sei, daß er seine Erkenntniß und seine Erleuchtung an dem Gesetze und aus dem Gesetze zu schöpfen und zu mehren, nimmer aber sein Licht alterirend, reformirend 2c. in das Gebiet des Gesetzes hineinzutragen habe; hat sich stets die Cherubim gegenwärtig zu halten, die scheidend und schirmend um das Gesetz niedersteigen und nöthigenfalls das Gesetz gegen eine Geistesrichtung zu wahren haben, die, ihre Stellung verkennend, sich gegen die Unantastbarkeit des göttlichen Gesetzes kehren könnte, und statt sich als lernende Jünger zu Füßen des göttlichen Gesetzes zu lagern, sich einer hochmüthigen Meisterschaft über das Gesetz zu vermessen wagen möchte.

יערוך אותו אהרן ובניו. Nicht יעלה וגו׳. Unter עריכה ist wohl zunächst die הטבה, das In-Stand-Setzen der Lampen, die Säuberung, die Versorgung mit Oel und Docht zu verstehen. Die הדלקה ist nicht ausschließlich auf den כהן beschränkt, obgleich in der Regel seine Aufgabe. (Siehe zu V. 20.)

מערב עד בקר: Sämmtliche sieben Lampen erhielten nur so viel Oel, um vom Abend bis zum Morgen zu brennen. Als Aufgabe für die Volksgesammtheit gehört der Tag vorzugsweise der Arbeit, der That, und nur die Muße der Nacht der Arbeit des Geistes. Das נר מערבי brannte gleichwohl bis zu den Zeiten des שמעון הצדיק, ungeachtet des gleichen Oelmaßes von Abend zu Abend. Wenn es nach dessen Zeiten Morgens verlöscht gefunden ward, wurde es vom Altarfeuer wieder angezündet. (Siehe oben K. 25, Ende und zu 3. B. M. 6, 6. 24, 3.)

Kap. 28. V. 1. ואתה הקרב, wie ואתה תצוה, du als Ueberbringer und Vertreter des göttlichen Gesetzes. So ward auch später der jüdische Hohepriester nur durch den allerhöchsten Gerichtshof, ב״ד של עא, die an die Stelle Moses' in der Nachfolge traten, eingesetzt (Maim. הל׳ כלי מקדש IV., 15.). Es ist die Nation, die für das Heiligthum des ihr anvertrauten Gesetzes dem Hohenpriester durch ihre Repräsentanz seine Würde ertheilt. הקרב אליך: er erhält seine Würde, indem er aus der Mitte der Nation „dir", für dein Werk an die Nation, näher gestellt wird, indem er eine Wirksamkeit für die Erreichung des Zieles deiner Sendung erhält. —

21. Im Zusammenkunft = Bestimmungszelte, außerhalb des Scheidevorhanges, welcher über dem Zeugniß ist,

21. בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל־הָעֵדֻת יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן

— der Ernst der Verpflichtung mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wird. — את בני ישר״א und so auch V. 21. wiederholt: מאת בני ישר״א, die Sorge für die Geistespflege soll allgemeines Anliegen der Gesammtnation bilden, nicht Kasten-Angelegenheit der Priester sein. Das „Oel" der Nation soll sich zum Lichte der תורה darbieten; der Baum des Nationalgeistes, nicht des Priestergeistes, ist in der מנורה vergegenwärtigt. Ist doch in tief charakterisirender Weise nur הטבת נרות: die tägliche Versorgung mit Leucht-Mitteln und des das klare, helle Leuchten bedingenden Zustandes der Lampen, eigentlich עבודת כהונה, das Anzünden selbst durfte erforderlichen Falls selbst durch einen „Nichtpriester", einen „Laien" geschehen, הדלקה לאו עבודה היא (Joma 25, b. Maim. ביאת המקדש IX., 7.).

ויקחו אליך: es bleibt auch in deiner Verwendung noch ihr. Du bist nur גזבר dafür und die Verwendung geschieht in ihrem Namen (Siehe zu K. 25, 2.). שמן זית זך כתית, שמן זית: מזיתו, am Baume gereift, am Baume Oel geworden. כתית, gepreßt, nur durch Druck, aber nicht durch טחינה, nicht durch zerreibendes oder zerreißendes Mahlen aus der Frucht gewonnen (Menachoth, Mischnah, 86, a.). — למאור, zur Leuchte war die auf diese Weise gewonnene beste, reinste Sorte erforderlich; zu מנחות durften auch geringere Sorten verwendet werden (das.).

להעלות נר, dieser Ausdruck für Licht-Anzünden kommt nur beim Dienst der מנורה vor. Er präcisirt die Aufgabe, so lange die anzündende Flamme dem anzuzündenden Dochte darzubieten, bis er „von selbst weiter brenne" שתהא שלהבת עולה מאליה. Die Aufgabe des תורה-Lehrers ist: sich überflüssig zu machen! Nicht: den „Laien" in steter Abhängigkeit von sich zu halten. Gleichzeitig die Mahnung ausharrender Geduld für Lehrer und Schüler.

נר תמיד, nach ת״כ zu 3. B. M. 24, 2. das נר מערבי. Siehe Oben K. 25, Ende und תוספו' Menachoth 86, b.

V. 21. באהל מועד. Der allgemeinste Name des Heiligthums, von יעד, verw. mit יחד, eine Zusammenkunft bestimmen. Siehe zu K. 25, 21. מועד: Zeit, oder wie hier: Ort zu einer solchen Zusammenkunft. Entweder: insofern durch das Heiligthum die durch die hingebungsvolle Aufnahme des Gesetzes bewirkte besondere Gottesgegenwart in Israel manifestirt wird; oder: insofern Gott es zur Offenbarungsstätte an Moses für Israel (siehe das.), so wie zur Stätte bestimmt hat, wo Israel seine Verbindung mit Gott immer auf's Neue zu bethätigen, immer auf's Neue zur „Vereinigung mit Gott hinzutreten hat." Nächst dem Vorhandensein der Gesetzeszeugnißstätte, דביר, der „Wortstätte", der Quelle des Lichtes, bedingt die Bedeutung des „Zeltes", als אהל מועד, als Zelt des Zusammenfindens mit Gott, die stete Pflege des „Lichtes" am Baume der Nationalgeistesentwickelung.

מחוץ לפרכת אשר על העדות. Ebenso wiederholt 3. B. M. 24, 3.: מחוץ לפרכת העדות: dem der תורה sich zuwendenden und aus der תורה sich erleuchtenden Menschengeiste ist

20. Und du verpflichte Jisrael's Söhne, daß sie dir reines Olivenöl, gepreßt, zur Leuchte nehmen, um beständig Licht aufleuchten zu lassen.

20 וְאַתָּה תְּצַוֶּה ׀ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית
לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד׃

---

das Heiligthum lehrt, als das eigentliche Höheziel vor Augen, zu welchem der Vorhof der Reinheit eben nur die unerläßliche Vorstufe bildet, zu dessen Verwirklichung aber von vornherein der Entschluß beim Betreten des Vorhofes mitgebracht werden muß.

Darum wohl auch deckt der ganz gleiche Vorhang auch den Thür-Eingang des Heiligthums und stehen die Säulen, die ihn tragen, nicht so wie die andern Schittim-Wände des Heiligthums auf silbernen Füßen, sondern ganz so wie die Vorhangsäulen des Vorhofthores, auf kupfernen, zu sagen: daß hier keine neue Stufe auf neuem Standpunkte, sondern nur die Verwirklichung Dessen gelehrt wird, was schon beim Eintritt in den Vorhof als anzustrebendes Ziel vorzuschweben hatte.

תצוה

V. 20. Wir haben schon oben K. 25, 6. bemerkt, wie dort „Oel zur Leuchte" mit unter den Gegenständen aufgeführt wird, die zur Herstellung des Heiligthums zu spenden sein sollen. Es und das ebenfalls dort aufgeführte קטרת, obgleich beide im engeren Sinne der עבודה und nicht dem מקדש angehörig, drücken doch, als Erleuchtung des Geistes und in Gottes Wohlgefallen aufgehende Vollendung der That, zusammen das ganze Ziel der Menschenveredlung aus, dem das מקדש als Werkzeug dienen soll, und dessen Ausdruck somit wesentlich zur Gesammtdarstellung des מקדש gehört. (Auch als עבודה, in der Diensterfüllung sind נרות und קטרת mit einander, ja in einander innig verbunden. Siehe K. 30, 7—8.) Von קטרת kann hier noch nicht die Rede sein, da die Herstellung des מזבח הקטרת erst später angeordnet wird. Indem somit hier sofort nach vollendeter Anordnung des zu bauenden Heiligthums das Weitere über den „Dienst der Leuchte" folgt und zwar der Bestimmung hinsichtlich der Priestergewänder vorangeht, so ist damit einerseits die עבודת הנרות, die „Pflege der Leuchte" als der Zeit nach allen übrigen Erfüllungen vorangehende Obliegenheit gezeichnet, da die aus dem Gesetz zu schöpfende Geisteserleuchtung die Mutter der Thaterfüllung ist, גדול תלמוד שמביא לידי מעשה; andrerseits ist damit die wesentliche Bestimmung des כהן als Pfleger der aus der תורה zu schöpfenden Erleuchtung gezeichnet — שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו — und diese Charakterisirung zum Verständniß der Priestergewänder nothwendig, deren Anfertigung in den gleich hierauf folgenden Sätzen angeordnet wird.

ואתה תצוה את בני ישרא׳. „Du", als Ueberbringer des Gesetzes, dessen Erkenntnißpflege durch diese Versorgung der Leuchte für alle Zeiten in allererster Linie als Pflicht vergegenwärtigt werden soll, תצוה, lege es ihnen als besondere Pflicht auf, wie überall, wo ein Gebot מיד ולדורות, sofort und für alle Zeit ertheilt werden soll, וביותר שיש בו חסרון כיס, vor Allem da, wo es gilt materielle Güter für geistige, ideelle Zwecke zu opfern, deren Gewinnst nicht sofort greifbar erscheint — nach der Bemerkung der Weisen

19. לְכֹל כְּלֵי הַמִּשְׁכָּן בְּכֹל עֲבֹדָתוֹ וְכָל־יְתֵדֹתָיו וְכָל־יִתְדֹת הֶחָצֵר נְחֹשֶׁת׃ ס

19. Zu allen Werkzeugen der Wohnung in ihrer ganzen Bedienung, auch alle ihre Pflöcke und die Pflöcke des Vorhofes von Kupfer.

---

bernen Füßen, sind aber im Uebrigen von Gold überzogen; Kupfer, Silber, Gold, das ist der Fortschritt aus der unedeln Natur durch Läuterung zur unwandelbaren gediegenen Vollendung. Wozu sich der Vorhof emporringt, das bildet die Basis, auf welcher das Heiligthum steht und die edelste Vollendung bietet. Durch diese Vertheilung der Metalle ist den Räumen ihre stufenweise Aufeinanderfolge angewiesen.

Wir haben noch מסך פתח האהל (K. 26, 36, 37.), den Thürvorhang des Stiftszeltes und מסך שער החצר (K. 27, 16.), den Thorvorhang des Hofes zu betrachten. Beide waren von den vier Gewebstoffen תכלת וארגמן ותולעת שני ושש, wie die Teppiche. Aber sie bestanden nicht aus gewirkten Cherubim, nach unserm Texte müssen wir voraussetzen, daß sie ganz ohne Figuren waren; und wenn sie dennoch als מעשה רקם, als Stickerei-Arbeit bezeichnet werden, so bildete Ein Stoff, vermuthlich der Byssus, das Grundgewebe, und die andern wollenen blauen und doppelrothen Fäden waren darin nach Art der Stickerei aufgetragen (Siehe oben zu K. 26, 1.). Der Thorvorhang des Hofes war von denselben Säulen, wie die Hofumhänge getragen. Der Thürvorhang des Heiligthums aber war von Säulen getragen, die in allem übrigen den Wänden des Heiligthums glichen, Schittimholz, goldüberzogen; allein sie standen wie die Säulen des Vorhofs auf kupfernen Füßen.

Wir haben schon oben bemerkt, wie die Stoffe der Cherubim-Teppiche dieselben sind, die in den hohenpriesterlichen Gewändern die Elemente des vollendeten Menschencharakters repräsentiren, und wenn hier in diesen Thor- und Thür-Vorhängen diese Stoffe ohne Cherubim-Gebilde verwebt erscheinen, so können sie nicht wie in den Teppichen Gottesgegenwart ankündigende Cherubim, sondern eben nur die in den Menschen zur Vollendung zu bringenden Grundelemente des Menschencharakters zur Anschauung bringen. Ist unsere Auffassung des מעשה רקם richtig, so werden die auf weißen Byssusgrund aufgetragenen doppelrothblauen wollenen Fäden die auf Grund vegetativer (genießender und geschlechtlicher) Reinheit, im Bunde mit dem Göttlichen (blau) sich verwirklichenden animalischen und menschlichen (doppelroth) Lebensthätigkeiten vergegenwärtigen. Wir werden bei Betrachtung der Priestergewänder finden, daß die Unterpriester die Farbe des Vorhofes trugen, der Hohepriester die Farben des Heiligthums, und damit eben jene die negative Vorstufe der Reinheit repräsentiren, dieser die positive der Vergöttlichung des gesammten Menschenlebens. Ganz so nun wie der weißgekleidete כהן הדיט doch in seinem Gürtel die positiven Farben des Heiligthums trägt und dadurch als „gegürtet" für die positiv heilige Menschenvollendung, dieses positiv Heilige als das anzustrebende Ziel erscheint: so hält auch der „weiße" Vorhof dem Eintretenden an seinem Thor-Eingang sofort die positiven Farben des Heiligthums entgegen und stellt ihm damit von vornherein diese positive heilige Vollendung des Lebens durch Verwirklichung der Gotteszwecke mit Tisch und Leuchter, mit allen materiellen und geistigen Gütern und Kräften, wie dies

וְרֹחַב ׀ חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים וְקֹמָה חָמֵשׁ אַמּוֹת שֵׁשׁ מָשְׁזָר וְאַדְנֵיהֶם נְחֹשֶׁת׃

bert Ellen, die freie Breite: fünfzig auf fünfzig, die Höhe: fünf Ellen, sechsfädig gedrehten Byssus; ihre Füße aber von Kupfer.

שבעים אמה ושירים על שבעים אמה ושירים (Eruwin 23, b.), er war hundert Ellen lang und fünfzig Ellen breit. Die dreißig Ellen lange und zehn Ellen breite „Wohnung" stand auf der Grenzlinie der westlichen fünfzig Ellen, hatte also hinter sich und zu beiden Seiten einen freien Raum von zwanzig Ellen, vor sich aber, im Osten, einen freien Raum von fünfzig Quadrat-Ellen. Stand man somit in diesem Vorraum, so sah man zu beiden Seiten wohl die ganze Hundert-Ellen-Länge des Hofes hinab, vor sich und um sich aber nur einen freien Raum von fünfzig Quadrat-Ellen. Hierauf gründet sich wohl die eigenthümliche Erscheinung, daß hier die Länge des Hofes in ihrer ganzen Ausdehnung angegeben wird, während die Breite sich nur auf die freie östliche Hälfte bezieht. Wir haben daher auch in der Uebersetzung des ורוחב dem Begriff des Freien, Geräumigen, der dieser Wurzel innewohnt, Ausdruck gegeben.

חצר

Vergegenwärtigen wir uns den Vor- und Umhof, so war er durch weiße Umhänge von sechsfädig gedrehtem Byssus gebildet. Getragen waren die Umhänge von Säulen, die auf kupfernen Füßen standen, von Silber umrankt waren und die Umhänge an silbernen Haltern hielten. Die ganze Veranstaltung steht in innigem Zusammenhange mit der Bedeutung des Vorhofes und dem Altare, durch welchen ihm eben seine Bedeutung erwächst. Wie der Altar, so kündigt auch seine Umgebung uns an: wir stehen in dem Vorhof der Läuterung. Weiß, und zwar weißer Byssus, ist der Grundeindruck, den wir empfangen, er übersetzt sich als Reinheit, als טהרה, und zwar in erster Linie als טהרה im Gebiete der vegetativen Seite des Menschenwesens, seines genießenden und geschlechtlichen Lebens; es ist dies die allererste anzustrebende Stufe, ihr Charakter ist rein negativ, die Fernhaltung von allem Unheiligen, von Allem das Menschenwesen für seinen heiligen Beruf Verunlauternden. Sie ist die Vorbedingung zu allem positiven Fortschreiten. Und diese Vergegenwärtigung der von uns zu fordernden Reinheit trägt in der Zahl ihrer Fäden und im Namen ihres Stoffes, שש, Sechs, das Symbol des Geschöpflichen. Die große Aufgabe der Selbstbeherrschung, zu welcher uns der Vorhof des Gesetzesheiligthums ladet, ist nichts Uebermenschliches, ist Nichts, das uns etwa zu einer Höhe ladet, zu der wir unserer anerschaffenen Natur zufolge uns nicht zu erheben vermöchten. Es ist unser Schöpfer, der uns dahin ruft, er fordert nichts, wozu er uns nicht die Anlage und Fähigkeit verliehen. Vielmehr für diese Reinheit hat Er uns geschaffen, in ihr beweisen wir erst vollends die uns ein- und anerschaffene göttliche Natur unseres Wesens. Der Grundbegriff des Menschen ist: sittliche Freiheit, ihr erster Ausdruck: Reinheit.

Die Säulen des Vorhofs stehen auf kupfernen Füßen, haben aber silberne Umringungen und oben silberne Halter; die Wände des Heiligthums stehen auf sil-

11. Ebenso der Länge nach zur Nordseite, Umhänge von hundert (Ellen) Länge; seine Säulen zwanzig und deren Füße zwanzig von Kupfer; die Haken der Säulen und deren Umreifungen von Silber.	11. וְכֵן לִפְאַת צָפוֹן בָּאֹרֶךְ קְלָעִים מֵאָה אֹרֶךְ וְעַמֻּדָו עֶשְׂרִים וְאַדְנֵיהֶם עֶשְׂרִים נְחֹשֶׁת וָוֵי הָעַמֻּדִים וַחֲשֻׁקֵיהֶם כָּסֶף׃
12. Die Breite des Vorhofes zur Westseite fünfzig Ellen Umhänge, ihre Säulen zehn und deren Füße zehn.	12. וְרֹחַב הֶחָצֵר לִפְאַת־יָם קְלָעִים חֲמִשִּׁים אַמָּה עַמֻּדֵיהֶם עֲשָׂרָה וְאַדְנֵיהֶם עֲשָׂרָה׃
13. Die Breite des Vorhofs vorne nach Osten fünfzig Ellen.	13. וְרֹחַב הֶחָצֵר לִפְאַת קֵדְמָה מִזְרָחָה חֲמִשִּׁים אַמָּה׃
14. Fünfzehn Ellen Umhänge zur Nebenseite, ihre Säulen drei und deren Füße drei.	14. וַחֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה אַמָּה קְלָעִים לַכָּתֵף עַמֻּדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְאַדְנֵיהֶם שְׁלֹשָׁה׃
15. Und zur zweiten Nebenseite fünfzehn Umhänge, ihre Säulen drei und deren Füße drei.	15. וְלַכָּתֵף הַשֵּׁנִית חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה קְלָעִים עַמֻּדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְאַדְנֵיהֶם שְׁלֹשָׁה׃
16. Zum Thor des Vorhofs einen Schutzvorhang von zwanzig Ellen aus himmelblauer, purpur- und carmoisinrother Wolle und sechsfädigem Byssus gedreht, Sticker-Arbeit; ihre Säulen vier und deren Füße vier.	16. וּלְשַׁעַר הֶחָצֵר מָסָךְ ׀ עֶשְׂרִים אַמָּה תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה רֹקֵם עַמֻּדֵיהֶם אַרְבָּעָה וְאַדְנֵיהֶם אַרְבָּעָה׃
17. Alle Säulen des Vorhofs ringsum mit Silber umreift, ihre Haken von Silber, ihre Füße aber von Kupfer.	מפטיר 17. כָּל־עַמּוּדֵי הֶחָצֵר סָבִיב מְחֻשָּׁקִים כֶּסֶף וָוֵיהֶם כָּסֶף וְאַדְנֵיהֶם נְחֹשֶׁת׃
18. Die Länge des Vorhofs: hun-	18. אֹרֶךְ הֶחָצֵר מֵאָה בָאַמָּה

V. 14. לכתף, כתף, vom Schulterblatt hergenommen, bezeichnet die zu beiden Seiten der Thüre die Vorderseite deckende Wandung. Der Hof war fünfzig Ellen breit, davon deckten die fünfzehn Ellen breiten beiden Seitenstücke dreißig Ellen, blieb also ein Eingang von zwanzig Ellen.

V. 18. Der ganze Flächeninhalt des Hofes betrug fünftausend Quadrat-Ellen, (daher das Normal-Maaß für den Wohnungs-Charakter umzäunter Räume, קרפף, סאתים,

נֶגֶב־תֵּימָנָה קְלָעִים לֶחָצֵר שֵׁשׁ מָשְׁזָר מֵאָה בָאַמָּה אֹרֶךְ לַפֵּאָה הָאֶחָת׃

10. וְעַמֻּדָיו עֶשְׂרִים וְאַדְנֵיהֶם עֶשְׂרִים נְחֹשֶׁת וָוֵי הָעַמֻּדִים וַחֲשֻׁקֵיהֶם כָּסֶף׃

für die Südseite rechts Umhänge für den Vorhof aus sechsfädig gedrehtem Byssus, hundert Ellen an Länge für die eine Seite,

10. und seine Säulen zwanzig, deren Füße zwanzig von Kupfer; die Haken der Säulen und deren Umreifungen von Silber.

Hauptgebäudes, wodurch den Zwecken desselben ein Gebiet eingeräumt wird. Also: „Hof" in seiner eigentlichen Bedeutung, als Umgebung, umkreisendes Zubehör. Daher denn auch die den Tempelzwecken dienenden Umräume des spätern Tempels statt חצר, geradezu עזרה, Hilfsräume genannt werden. Wir übersetzen gleichwohl mit dem üblichen Vorhof, obgleich חצר nicht nur einen Raum vor dem Heiligthume, sondern den das Heiligthum von allen Seiten umgebenden Raum bedeutet, weil gemeiniglich unter Hof ein Raum hinter dem Hause (rabbinisch רחבה) verstanden wird, und weil der wesentliche Raum des משכן-Hofes in der That der vor dem משכן sich befindende Raum war, dessen Dimensionen auch V. 18. als selbstständiger Theil mit fünfzig Quadrat-Ellen angegeben werden.

לפאת נגב. Während צלע die feste Umwandung eines Raumes bedeutet, scheint פאה (verw. mit פאה, Wurzel von פה: Mündung und פה: hier) mehr die blos gedachte Grenzlinie eines offenen Raumes zu bezeichnen. So wird 4. B. M. 34, 3. nur die der Wüste zu offene Südgrenze von Palästina פאה genannt; das. 35, 5. aber die offenen Grenzlinien des den Levitenstädten eingeräumten Gebietes nach allen Seiten hin פאה genannt. Auch hier ist פאה nicht die durch die קלעים zu bildende Abgränzung, sondern die Grenzlinien des durch diese einzufriedigenden Raumes.

קלעים, Umhänge. Die Ableitung ist zweifelhaft. קלע heißt schleudern. Vielleicht heißen davon leichte, gleichsam nur umgeworfene Umhänge, im Gegensatz zu festen, dicken Teppichen: קלעים. Rabbinisch ist איקלע, passiv: treffen, zufällig irgendwo hingerathen, eigentlich: nach einem Orte hingeworfen werden, d. h. absichtlos dort hingerathen. Von dieser Bedeutung scheint die andere Bedeutung קליעה, flechten hergenommen zu sein: gegeneinandergeworfene, d. i. sich kreuzende Fäden. Daher auch möglich קלעים: geflochtene, oder flechtartig, hohle, dünne Vorhänge oder dergl. Umhänge.

V. 10. חשקיהם, da die Säulen V. 17. מחשקים genannt werden, so können חשוקים nicht ein Zubehör, sondern nur eine Beschaffenheit der Säulen bedeuten. חשק, als Ausdruck eines starken Verlangens nach einem Gegenstande, ist bekannt. Verwandt ist die Wurzel mit חשך, חשך, חזק, אזק, עזק, עשק, עשק, denen allen der Begriff eines starken Erfassens, sei es in konkretem oder geistigem Sinne, zu Grunde liegt. Auch חשק als starkes Verlangen ist das Umfassen eines Gegenstandes im Geiste, und ist es hier in konkretem Sinne eine silberne Umfassung, Umreifung der Säulen.

9. Und mache den Vorhof der Wohnung: | 9. וְעָשִׂיתָ אֵת חֲצַר הַמִּשְׁכָּן לִפְאַת

Wenn somit die Bedeutung der Tempel- und Altar-Seiten von dem in Westen ruhenden Gesetzeszeugniß ausgeht, das mit seiner Rechten uns das Licht und mit seiner Linken den Tisch uns reicht, und dem wir im Osten gegenüber treten und ihm mit unserer Rechten unsern Tisch und mit unserer Linken unser Licht weihend darbringen, so darf die Frage sich wagen, warum eben im Westen das Heilige des Heiligthums, das Gesetzeszeugniß unter Cherubim-Fittigen ruht, und wir ihm von Osten aus uns huldigend nahen? וצבא השמים לך משתחוים (Nehemias 9, 6), „so" — sehen wir — „neigt sich Gott das ganze Heer des Himmels", lautete in ähnlicher Beziehung eine Aeußerung (Baba Bathra 25, a.). Wie uns der ganze Himmel mit allen seinen Gestirnen, wie uns so das ganze uns sichtbare Universum täglich seine Bahn von Osten nach Westen vollbringend und im Westen sinkend erscheint, mit dieser wandellosen Erscheinung aber Den huldigend verkündet, der „die Himmel und ihre Reigen schafft", und dessen allmächtiges, weltregierendes Gesetz jeder Stern in seiner Laufbahn verkündet: also lehrte Er uns Sein Gesetz für unsere kleine Welt und für unsere Laufbahn in dieser kleinen Welt in Westen setzen, auf, daß wir sterngleich unwandelbar laufen die Bahn, die Er mit seinem Gesetze uns weist, und Seinem Gesetze uns beugend Seinen Namen huldigend über die Erde hin verkünden — —

Daß aber שולחן, die Vergegenwärtigung des sinnlich Leiblichen, somit des Stofflichen, im Norden, der Seite des Dunkels, der Nacht, מנורה, die Vergegenwärtigung des Geistes, des Leuchtenden und Belebenden, in der Seite des Mittags, der Lichtintensität, ihre Stelle fand, motivirt sich von selbst.

Wenn aber somit die Seiten des הרא׳, des eigentlichen Altars, die Seiten des היכל wiederholen, so dürfte überhaupt der Altar in seiner aufwärts steigenden Schichtung dieselbe Gliederung bieten, die das Heiligthum im Ganzen in horizontaler Aufeinanderfolge darstellt. Das im Allerheiligsten ruhende Gesetz leuchtet als Feuer auf dem Arielgipfel, zu ihm führt der aus den vier Hechalseiten sich bildende Gottesberg (הרא׳), und die untere Abtheilung heißt ebenso עזרה, wie in der horizontalen Projektion die Vor- und Umräume des Heiligthums עזרות heißen.

Der ganze מזבח העולה ist eine Veranstaltung, die Wege zu lehren, die die unveredelte, noch ungeheiligte Menschennatur zurückzulegen hat, um dem Ideale entsprechend zu **werden**, das in היכל und דביר des Heiligthums vergegenwärtigt ist. Darum ist er mit נחשת, Kupfer, dem Metall der unveredelten Stufe, bedeckt, und wird eben durch dieses Metall als der **Vorstufe**, dem Vorraum, חצר, angehörig bezeichnet, dessen charakteristischen Mittelpunkt er ebenso bildet, wie היכל und דביר durch die „goldenen", das „Ideal" der jüdischen Aufgabe vergegenwärtigenden ארון, שולחן, מנורה ihren Charakter und ihre Bedeutung erhalten. Er wird daher auch ohne weiteres als מזבח הנחשת bezeichnet.

V. 9. ועשית את חצר המשכן. Wie in den Wurzeln עצר, עזר, אצר, אסר, אזר der Begriff der Umgränzung in seiner zwiefachen Beziehung: fördernd und beschränkend zum Ausdruck kommt, so tritt dieselbe Erscheinung auch in den Wurzeln חצר, חיצר, חסר (auch rabb. חזר) hervor. חצר ist eine „einräumende Umgränzung", die Umgränzung eines

Lebensentfaltung zu läuternden und zu festigenden Volke geöffnet blieb: so erhalten dadurch die Seiten des Heiligthums, und gleichzeitig damit die Seiten des den Höheweg zu dem im Heiligthum vergegenwärtigten Lebensideale weisenden Altars, die Bedeutung der ihnen überwiesenen Objekte. Es wird die Westseite der תורה, die Ostseite dem für die תורה zu gewinnenden und zu festigenden Volke, die Nordseite seinen materiellen, die Südseite seinen geistigen Beziehungen angehören. Also, daß z. B., wenn die Identificirung (סמיכה) des Opferbringenden mit seinem Opfer, die Tödtung (שחיטה) und die Entgegennahme des Lebensblutes vom Heiligthum (קיבול דמים בכלי שרת) bei עולה וחטאת und allen קדשי קדשים auf der Nordseite (בצפון) geschehen mußten, dies sich dahin ausspricht, daß bei diesen den ganzen „Neubau" des Lebens bezweckenden Opfern von dem Opferbringenden in allererster Linie die Tödtung und Neuerstehung mit seinen materiellen, leiblich sinnlichen Beziehungen gefordert wird. Ganz so, wie die Nationalbundesweihe mit der Milah beginnt. Oder, wenn, dem gegenüber, כבש, der wirkliche Aufgang zur Altarhöhe, der vom Priester mit dem zur Höhen-Hingabe in Empfang genommenen Blute, oder zur Feuerhingabe der Opfertheile und Glieder bestiegen wird, בדרום, im Süden ist, so ist damit die aus dem Gesetze zu schöpfende Erleuchtung als die zweite Bedingung gesetzt, durch die allein der Weg zur sittlichen Vollendungshöhe zu vollbringen ist. Insbesondere treten die Seiten combinirt in den Winkeln auf, und zwar in ihrer vom Aufgang im Süden rechts gewandten Folge, als: südöstlicher, ostnördlicher, nordwestlicher, westsüdlicher Winkel. In dieser Combination bedeutet SO.: die durch den Geist geweckte Israel-Richtung auf das Gesetz; ON.: die durch diese Richtung erzeugte Gottesheiligung des materiell-Sinnlichen; NW.: die mit dem sittlich reinen materiell Sinnlichen anzustrebende Verwirklichung des göttlichen Gesetzes; WS.: die aus der Verwirklichung des göttlichen Gesetzes quellende Erleuchtung des menschlichen Geistes, und weist z. B. in den ד' מתנות למעלה des חטאת der Priesterfinger den durch Unachtsamkeit Gefallenen darauf hin, sein נפש, sein seelisches Wesen fortan auf den Höhen dieser vierfachen Energieen zu erhalten. Er ist gestrauchelt, weil sein Geist ihn nicht (SO.) als Jude dem Gesetz gegenüber geführt, ihm nicht das Gesetz „vergegenwärtigt", oder er nicht (ON.) sich die Anforderung dieses Gesetzes hinsichtlich der controlirend zu heiligenden Sinnlichkeit gegenwärtig gehalten, oder nicht (NW.) alles Sinnliche nur als der Erfüllung des Gesetzes unterzuordnendes Mittel begriffen, oder endlich nicht (WS.) das Gesetz also erfüllt, daß daraus ihm die höhere Erleuchtung des Geistes erwachsen wäre, und doch nur durch Festhalten aller dieser Momente kann man vor Fehl aus Gedankenlosigkeit geschützt bleiben. נסכים, der Ausdruck der höchsten vor Gott zu findenden und nur von Gott zu gewährenden Freude, rauschten aus der WS.-Winkelhöhe, von dem Gipfel der durch das Gesetz zu gewinnenden Begeisterung nieder, und alle מנחות, alle Mittel leiblicher Nahrung, Gesundheit und Wohlbehagens, wurden diesem SW.-Winkel, dem der תורה zugewandten, und aus der תורה zu nährenden Geiste dargebracht: מגישה בקרן דרומית מערבית כנגד חודה של קרן (Menachoth 19, b.), ביכורים, die Erstlinge des materiellen Boden-Reichthums בקרן דרומית מערבית בדרומה של קרן, in diesem SW.-Winkel des dem Gesetze zugewandten Geistes, und zwar auf den Boden des Geistes niedergelegt (Jeruschalmi. Bikurim III. 5.) &c. &c.

seinem Gesetze geoffenbarten Willens, und selbst die dort dargebrachten Dank- und Bitte-Opfer stehen nur auf dem Boden dieses Gehorsams. Auch der Altar-Dank und die Altar-Bitte kennen nur die eine Art, sich des Gewährten oder des zu Gewährenden würdig zu zeigen: mit dem Gewährten oder zu Gewährenden sich in noch erhöhetem Maße der Erfüllung des göttlichen Willens zu weihen.

Wir begreifen daher, wie קרן יסוד וכבש wesentlich den Charakter „מזבח“ bedingen, und haben auch in demselben Gesichtskreise das Verständniß der ebenso den מזבח-Charakter bedingenden Quadratur, ריבוע, zu suchen.

Nur der מזבח, als הר־א, als den Weg zur sittlichen Höhe des Gesetzes oder das Verharren auf dieser Höhe weisende Anhöhe hat קרנות, hat noch über die Altarfläche hinaufstrebende Höhewinkel. Denn eben diese קרנות drücken „das Empor- und Hinaufstrahlen von der Erde“ aus, und geben dem Altare die Bedeutung des Empor-Rufs. Bei der Betrachtung des מזבח הזהב (K. 30, 1. f.) werden wir diese קרנות des מזבח העולה noch in inniger Beziehung zu der vom Altare gelehrten Veredlung und Emporarbeitung zu der reinen Höhe des Gesetzes erkennen.

Er hat daher wesentlich in aller erster Linie יסוד, es ist ihm mit einer festen Basis seine unverrückbare Stelle auf dem Boden des Gesetzesheiligthums, vor dessen geöffnetem Eingang, angewiesen. Auf dem Boden des Gesetzes steht der Altar, und von dieser Stelle aus erwächst seine Bedeutung. Dadurch wird er zum הר־א, zu dem zur Höhe des Gesetzes, dessen Feuer auf seinem Gipfel brennt, leitenden Gottesberg.

קרן und יסוד, diese beiden gehören zusammen, קרן ist der charakteristische Theil der obern Hälfte, des eigentlichen הר־א's, יסוד der untern Hälfte, der עזרה, des Vorraums und Aufganges zum Gottesberge. Beide, so wie כבש, der wirkliche Aufgang, vermittelst dessen die verschiedenen Abtheilungen des Altars, סובב und מערכה, wirklich bestiegen werden, sind nur für den מזבח charakteristisch und fehlen der Bama, so wie der Bama daher auch die für den מזבח so charakteristische מחיצה לדמים, Scheidung der Bluthingebungen in untere und obere durch das „Netz-Sieb“ oder den חוט הסקרא (siehe oben) fehlt. Nur der מזבח ladet den Menschen zum Hinanklimmen zur sittlichen Höhe oder zum Verharren auf jeglicher ein, ist eine Veranstaltung, die den Menschen zur Verwirklichung des Ideales ladet, dessen Inhalt in ארון, שלחן und מנורה vergegenwärtigt ist. Darum hat nur er קרן, יסוד und כבש und חוט הסקרא.

Und darum ist auch nur bei ihm ריבוע, die Quadratur, wesentlich, während ebenso wie sie, so auch מתן סביב, die Bluthingabe an die vier Seiten, bei der Bama fehlt.

Indem nämlich דביר, die „Wortstätte,“ das Allerheiligste, das eigentliche קדש הקדשים, von welchem erst alle Heiligthümer die Heiligkeit haben, in welchem das „Zeugniß des Gesetzes“ ruht, seine constante Stelle im Westen hat; im היכל, in der „Machtstätte“ materieller und geistiger Entfaltung, der Norden ebenso constant dem „reinen Tische des Wohlstandes“, so wie der Süden „dem Leuchter des von der Lehre und zu der Lehre und zu Gott aufleuchtenden Lichtes“ überwiesen ist; der Osten aber dem für diese Höhe einer vom göttlichen Wort geschaffenen und getragenen materiellen und geistigen

במה ist eine an irgend einem beliebigen Ort errichtete Anhöhe zum Opfern, מזבח der in dem Vorraum zum Gesetzesheiligthum errichtete Altar, und eben in der An- und Abwesenheit des Gesetzes und seines Heiligthums, scheint der specifische Unterschied dieser beiden und die zweifelhafte Zulässigkeit der Bama zu liegen. Gott ist allgegenwärtig, und man kann sich zu Gott an jedem Orte erheben. Allein dem Bama-Opfer fehlt ein jeder sichtbarer Ausdruck, daß es dem Einen Einzigen, und nicht irgend einer vermeintlichen Gottheit geweiht sei. Vor Allem ist in keiner Weise vergegenwärtigt, daß die Hingebung an Gott nur als eine Hingebung an sein Gesetz und als Gelöbniß treuer Erfüllung desselben und seiner Aufgaben begriffen werde. Beidem ist durch die Errichtung des Altars an der National-Stätte des Gesetzes vor dem Eingang zu seinem Heiligthume vorgesehen. Der auf einer Bama Opfernde kann ganz von seinen subjektiven Anschauungen über Gott und seine Beziehungen geleitet sein, und läßt daher die Bama der willkürlichsten Subjektivität Raum. Indem der Opfernde sein Opfer an die Nationalstätte des Gesetzes vor den Eingang zu dessen Heiligthum hinführt, stellt er sich damit auf den Boden des Nationalbekenntnisses, sein Opfer ist dem Einen Einzigen Gott geweiht, den das an dieser Nationalstätte bewahrte Gesetz lehrt, und sein Opfer ist nichts Anderes, als Hingebung an das Gesetz. Der Altar im מקדש ist der הרא׳, ist der Gottesberg, auf dessen Anhöhe das Gesetzesfeuer als אריא׳ löwenmächtig der völligen Hingebung der Gesammtheit und des Individuums wartet. Diese charakteristische Beziehung des Altars zu dem Gesetzesheiligthum, vor dessen Eingang er errichtet war, spricht sich auch in der gesetzlichen Bestimmung aus, daß Opfer ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולין, die vor Oeffnung der Thüren des Heiligthums geschlachtet worden, untauglich sind (Sebachim 55, b. Siehe תוספ״ט zu Thamid 3, 7.). Und tritt ebenso der Gegensatz, die Abwesenheit einer jeden Beziehung des Bama-Opfers zum Gesetze, durch die Bestimmung hervor, daß nur כל הנידר ונידב, nur freiwillige, keinerlei Pflichtopfer, insbesondere keine Art חטאת ואשם, selbst zur Zeit des היתר במה auf der Bama geopfert wurden (Sebachim 117, a.), und damit steht der andere Satz in engster Verbindung, daß: סמיכה ושחיטת צפון ומתן סביב ותנופה והגשה וכיהון ובגדי שרד וכלי שרת וריח ניחוח ומחיצה לדמים וריחוץ ידים ורגלים nicht bei dem Bamaopfer stattfinden, dagegen: זמן נותר וטמא wie beim Altar-Opfer auch bei der Bama zu beachten seien. Alle die erstgenannten Verhältnisse stehen, wie wir bei den einzelnen zu zeigen haben werden, in wesentlicher Beziehung zu der im Opfer zu erneuenden Entschließung für die Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Durch זמן נותר וטמא erhielte aber das Opfer heidnischen Charakter, wie wir hinsichtlich נותר bereits (zu K. 12, 10. u. 22, 18.) bemerkt haben, und sind diese somit selbstverständlich auch vom Bama-Opfer fern zu halten. Wir werden den Begriff der Bama noch zu der betreffenden Stelle (3. B. M. 17.) ausführlicher zu behandeln haben. Zum Verständniß der den מזבח charakterisirenden Construktion genügt das hier Hervorgehobene. Es ergiebt sich aus Allem: das Bama-Opfer begreift Gott, dem es dargebracht wird, mehr in seiner das Wohl und Wehe des Menschen bestimmenden Waltung, als in seinem das Thatenleben desselben bestimmenden Willensgebote. Es ist somit mehr Ausdruck des Dankes und der Bitte, als des an die Erfüllung seines Willens sich hingebenden Gehorsams. Das Altar-Opfer ist aber in erster Linie eine Erneuung des Gehorsamsgelöbnisses zur treuen Erfüllung seines in

רבוע יהי׳ המזבח, die quadrate Gestalt des Altars ist, wie schon zu V. 1. bemerkt, wesentlich bedingend, sie ist מעכב. Wir haben bereits in unserer Abhandlung über Tefillin, Jeschurun Jahrg. V. S. 468. darauf hingewiesen, wie alle von *lebendigen Naturkräften*, somit alle von organischen Kräften in bewußtloser, oder doch vernunftloser *Unfreiheit* geschaffenen Gebilde überwiegend, ja vielleicht ausnahmlos die *Kreisform* tragen. Nur die *sich* in Freiheit *selbst beschränkende* Kraft des freien, denkenden Menschen führt ihre Schöpfungen und Bauten nach dem Richtmaaß der Linie und der Winkel aus. Der Gebundenheit, der Unfreiheit, der טומאה gehört der Kreis. Das Quadrat ist das Merkzeichen der die stoffliche Welt beherrschenden Menschen-Freiheit, der טהרה. Schon aus diesem allgemeinen Gesichtspunkte dürfte sich's begreifen, wie der Construktion der Stiftshütte, so wie ihrer Geräthe, der Zeugnißlade, des Tisches, des Altares, die Quadratform zu Grunde liegt und diese hinsichtlich des Altars noch als ganz besonders bedingend hervorgehoben ist. Steht doch dieser ganze Bau im geraden Gegensatz zu jedem Naturkultus, ist er doch ausschließlich dem Aufbau eines *sittlich freien Menschenlebens* geweiht, und soll ja ganz besonders der Altar ein solches vermitteln.

Es treten jedoch die verschiedenen Seiten der Quadratur des Heiligthums und insbesondere die des Altars in genau präcisirter verschiedener Geltung auf: der Tisch darf nur auf der Nordseite, der Leuchter nur auf der Südseite stehen, einige Opferhandlungen sind nur an der Nordseite des Altars vorzunehmen, andere nur an dem nordöstlichen und südöstlichen, wieder andere nur an dem südwestlichen Winkel ꝛc., und sind wir dadurch veranlaßt, den verschiedenen Seiten des Heiligthums überhaupt, und des Altars insbesondere, verschiedene Bedeutungen zu vindiciren.

Nun läge es sehr nahe, lediglich auf die Bedeutung der Seiten als Richtungen im Weltraume und auf die Bedeutung der Mitternacht und des Mittags, des Morgens und des Abends, sowie der respektiven Himmelsgegenden derselben für das Leben des Menschen und seine Entwickelung zurückzugehen. Ist doch dem Heiligthum überhaupt eine bestimmte Stellung im Weltraum, besser gesagt, im Erdenraum angewiesen. Das Allerheiligste soll immer im Westen, der Eingang immer im Osten sein. Das Thamidopfer wurde Morgens im Nordwesten, Abends im Nordosten geopfert, immer dem entsprechenden Tageslichte gegenüber.

Allein ganz entschiedene gesetzliche Bestimmungen versagen es, bei diesen allgemeinen Beziehungen stehen zu bleiben, und nöthigen, die Bedeutung der Altar-Seiten im engeren Kreise zu suchen. רבוע, die Quadratur des Altars, gehört zu den charakteristischen Merkmalen, die die Tauglichkeit eines מזבח bedingen und die zugleich den מזבח von einer במה unterscheiden. ת״ר, heißt es Sebachim 62, a.: קרן וכבש ויסוד וריבוע מעכבין, die Winkelhöhen, der Aufgang (siehe unten), die Basis und die Quadratur bedingen die Tauglichkeit des Altars. Und Sebachim 120, a. heißt es: דברים שבין במה גדולה לבמה קטנה קרן וכבש ויסוד וריבוע לבמה גדולה ואין קרן וכבש ויסוד וריבוע לבמה קטנה וכו׳, worin unterscheidet sich eine „große Bama“ (es ist dies der מזבח) von einer kleinen Bama? Eine große Bama hat Winkelhöhen, Aufgang, Basis und Quadratur, eine kleine hat diese alle nicht.

כַּאֲשֶׁ֣ר הָרְאֵ֔ה אֹתְךָ֖ בָּהָ֑ר כֵּ֖ן יַעֲשֽׂוּ׃ ס שביעי.

wie man dir auf dem Berge gezeigt hat, so sollen sie verfertigen.

---

jüdischen Berufes fest zu halten, und sich durch bewußtvollen Ernst vor Straucheln zu hüten. עולה aber ist מכפר על עשה .ולקח הכהן באצבעו ונתן על קרנת מזבח העלה (ה ב zu I., 4. und an vielen Stellen in Sebachim), ist durch Nichterfüllung von Geboten veranlaßt, hat somit Sünden aus Trägheit zu sühnen. Es hat sich das Individuum oder das Volk bereits auf der Höhe sittlicher Vollkommenheit geglaubt, war gleichgiltig gegen seinen Fortschritt geworden, hat daher durch Unterlassung gesündigt: der כהן, als Organ des מקדש, hat ihnen daher zu zeigen, wie, weit entfernt bereits על קרנות ההר׳ zu sein, sie noch fern ab selbst von dem Aufgang zur Gotteshöhe seien, und mit aller Energie erst an den Aufgang zur sittlichen Gotteshöhe hinanzustreben haben. חטאת lehrt verharren, עולה Fortschritt, חטאת sich anklammern an die Höhen des Altars, עולה Hinstreben zu dem Aufgang zur Höhe. Und wenn nach ר׳ ש״ב׳ (in ויקרא רבה) עולה zugleich על הרהורי הלב ungeregelte Herzensgedanken sühnt, so spricht sich darin die tiefe psychologische Wahrheit aus, daß sündhafte Gedanken nicht sowohl als positive geistige Verirrung, als vielmehr als negative, unterlassene Richtung des Geistes auf das Wahre zu begreifen seien. הרהורי הלב stellen sich sofort und von selbst ein, sobald den Geist die Energie der Erkenntniß und Anerkenntniß des Wahren verläßt. Wie somit עשה-Versündigungen einem Mangel an praktischer Energie entspringen, so entspringen הרהורי לב aus einem Mangel an geistiger Energie und es ist ihnen ebenso, wie den ח״ב׳ עשה das energievolle Zusammennehmen des ganzen Wesens zum Hinanklimmen zur geistigen Höhe der Vollkommenheit zu zeigen. Nicht minder ist dem שלום-Bewußtsein, dem Bewußtsein des ungestörten von Gott gewährten Glückes, das in שלמים seinen Ausdruck findet, zu zeigen, daß auf dem Gipfel des irdischen Glückes man erst am Anfange seiner sittlichen Bestimmung stehe, es nun gelte, mit all dem von Gott gewährten Segen zu der Höhe der jüdischen Bestimmung hinanzustreben, und erst dieser Vorsatz des Genusses des Segens würdig mache. In ähnlicher Weise stellt sich dieselbe Beziehung bei den verschiedenen אשמות heraus, wie wir s. G. w. bei den einzelnen zu zeigen haben werden.

Fassen wir Alles zusammen, so ist die durch die oberhalb oder unterhalb des חוט הסיקרא zu vollbringenden Bluthingebungen zum Ausdruck kommende Lehre eine zwiefache. Es ist die Aufforderung, eine jede bereits gewonnene Stufe der Reinheit festzuhalten, und ebenso: unablässig dahin zu streben, eine jede noch mangelnde Vollkommenheit zu erwerben. Die קרנות sprechen: behalte jede Vollkommenheit, die du hast; die עזרות: werde immer vollkommener und reiner. Jene reichen uns ein „Netz" hin, fest zu halten was wir bereits geistig und sittlich errungen. Diese reichen uns ein „Sieb" hin, ewig an unserer Läuterung und Vervollkommnung zu arbeiten, und so vergegenwärtigt das מכבר מעשה רשת, an dessen Stelle am Steinaltar der חוט הסיקרא trat, Das in höchster Prägnanz, was die Theilung des Altars durch diesen letztern für die wesentlichste Opferhandlung, die מתנות דם, bedeutete.

Gottesverhältniß, „die Träger der Gottesherrlichkeit sind Myriaden himmlischer Tausende", aber אדנ' בם סינ' בקדש, „Gott trat in ihre Mitte ein, und der Sinai ist fortan im Heiligthum." — Vielleicht findet auch der sonst so schwierige Satz im Thamid-Opfer-Kapitel (4. B. M. 28, 6.) עלת תמיד העשויה בהר סינ' seine Erklärung damit, daß hier der Altar geradezu הר סינ' genannt ist.

Ein aufmerksames Lesen des Kap. 24. ergiebt, daß insbesondere der Gipfel des Berges הר האלק' und auch vorzugsweise הר genannt wird, eben so wie hier zunächst die obere Altarabtheilung הרא' heißt, und so wie dort die größeren oder geringeren Abstände vom Gipfel Josua, die Aeltesten und das Volk in größerer oder geringerer Würdigkeit zur Gottesnähe erscheinen lassen, so werden auch die Abstufungen an dem „Gottesberge im Heiligthum" als עזרות, als Vorräume, Vorstufen, die zum Harel und Ariel hinanführen, bezeichnet.

Diese Theilung des Altars in die eigentliche Anhöhe und den Aufweg zur Anhöhe ist noch durch eine besondere Vorkehrung augenfällig markirt. Wie die untere Hälfte auf einer eine Elle hohen Basis, יסוד a. ruht, so beginnt die obere Hälfte, die eigentliche Höhe, bereits mit einer Elle unterhalb des zweiten Absatzes bei c., von da an beginnt bereits רשות קרנות, das Bereich der emporstrebenden Höhewinkel (Sebachim 53, a.). Diese Elle war am steinernen Altar des Tempels durch rothe Farbe ausgezeichnet und hieß daher חוט הסיקרא, der rothe Streif, oder, da er den Altar ganz umgab: der rothe Gürtel. An dem Altar der Stiftshütte wurde sie von dem מכבר מעשה רשת, von dem Netz-Sieb (V. 4.) ausgefüllt, dessen Stelle der rothe Gürtel am Steinaltar vertrat, das somit dieselbe Bedeutung haben muß, und diese Bedeutung, wie wir voraussetzen dürfen, in der eigenthümlichen Combinirung von מכבר und רשת zur Anschauung bringen soll. (Sebachim 53, a.)

חוט הסיקרא scheidet den Altar für דמים עליונים und דמים תחתונים. Es scheiden sich nämlich die Opfer wesentlich in ניתנין למעלה und ניתנין למטה: in solche, deren Blut unterhalb der חוט הסיקרא, an die untere Hälfte des Altars, und solche, deren Blut oberhalb desselben, an die in der Bedeutung der קרנות stehende obere Hälfte zu geben ist. Zu jenen, den unteren, gehören עולה, שלמים und אשם, zu diesen, den oberen, ausschließlich חטאת. Wie räumlich, so sind auch durch die Art und Weise des Vorgangs die obern und untern Bluthingebungen verschieden. Bei jenen, den obern, חטאות, bestieg der כהן den סובב, den Basis-Rand der obern Hälfte, des הרא', und gab, ונתן, mit seinem Finger von dem Blute an die Höhewinkel, קרנות, des Altars. Bei diesen, den untern, עולות, שלמים und אשם, stand der כהן aus der Ferne, am Boden und warf, וזרק, das in der Opferschaale befindliche Blut an die untere Hälfte, die עזרה, den Aufgang zum הראל. Und diese Verschiedenheit der Bluthingebung ist der verschiedenen Bedeutung der Opfer charakteristisch parallel. חטאת ist durch gedankenlose Ueberschreitung des Gesetzes, durch leichtsinnige Verübung solcher Verbrechen hervorgerufen, deren wissentliche Uebung, כרת מעמ'ה, Existenzentwurzelung aus dem jüdischen Seelenkreise brächte. Es hat sich das Individuum oder das Volk nicht bewußtvoll auf der Höhe seines jüdischen Berufes gehalten, es ist durch Gedankenlosigkeit gesunken, der priesterliche Finger hat ihm zu zeigen, sein Gott heiliges Wesen ferner auf der Höhe seines

8. Hohl von Tafeln mache ihn; 8. נְבוּב לֻחֹת תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ

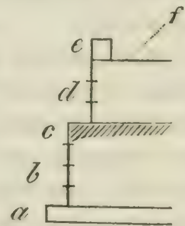
und daher סובב genannt wird. Sie heißt im Texte כרכב, weil der obere Theil, der eigentliche Altar auf ihr ruhte. (Nach רבי war dieser סובב an dem Altare Moses' nicht ein wirklicher Vorsprung, sondern nur durch eine Verzierung angedeutet (Sebachim 62, a.).

עד חצי המזבח, bis zu fünf Ellen Höhe vom Boden. Das Sieb-Netz war somit Eine Elle breit.

V. 8. נבוב לוחות, נבוב kommt nur noch Einmal vor: ואיש נבוב ילבב Job 11, 12. „und der hohle Mensch bekommt ein Inneres." So auch hier: hohl von Tafeln, d. h. nicht ein massiver Block. Dieser Wander-Altar ward, wie bereits oben Kap. 20, 21. ausgesprochen, über einen Erdaufwurf gestellt. Es ist der מזבח אדמה, der so lange mit uns zu wandern hatte, bis dem Heiligthum die feste bleibende Stätte gewonnen, und ein מזבח אבנים zu errichten war. Der Uebergangs-Altar zu Schilo, Nob und Gibeon war, nach R. Nathan (Sebachim 61, b.), statt mit Erde, mit Steinen ausgefüllt.

Der מזבח.

Wir haben schon oben K. 20, 21. darauf hingewiesen, wie die gegensätzliche Stellung der Sätze: מזבח אדמה תעשה לי = לא תעשון אתי וגו' die Auffassung des מזבח's als Vergegenwärtigung der durch Menschenthat „zu Gott emporzuhebenden Erde" bestätigt, und diesen Begriff dürfen wir auch als leitenden Gedanken seiner Construktion festhalten. Terrassenförmig in drei Absätzen, im מקדש aus einer Basis von zweiunddreißig Quadrat-Ellen, mit zweimaliger Verjüngung von je zwei Quadrat-Ellen, stieg der Altar neun Ellen hoch bis zu einer Oberfläche von achtundzwanzig Ellen empor, über welcher noch an allen vier Winkeln die „Altar-Strahlen", קרנות, als Würfel von einer Elle emporstrebten. Jecheskeel 43, 15. wird die obere Anhöhe des Altars d. e. geradezu הראל genannt, „Gottesberg", zu welchem die beiden unteren Erhebungen, auf deren Rücken der „Gottesberg" sich erhebt, als עזרות, Vor-Räume, Vor-Stufen, im Verhältniß stehen. Die untere, kleinere Erhöhung a., die Basis, יסוד, wird V. 14. עזרה קטנה, die größere Erhöhung b. c. עזרה גדולה genannt. Die Oberfläche, das Plateau, f. des „Gottesberges" wird (das.) אריאל, der „Gotteslöwe" genannt, auf ihr das Gottesfeuer, das „löwenmächtig" als איש אוכלה der Hingebungsopfer wartete, in welchen Jsrael seine אימורים und איברים, die Nieren seiner Begierden, das Fett seiner Güter, die Glieder seiner Wahrnehmung, seiner Erkenntniß und seiner That, sein ganzes leiblich-geistiges Wesen, dem Feuer des Göttlichen hingibt, sich durch und durch zur „Nahrung des Göttlichen" auf Erden, zur Gewinnung des göttlichen Wohlgefallens mit allem irdischen Sein und Streben umwandeln zu lassen.



Der הראל mit dem אריאל, der Gottesberg mit dem Gottesfeuer auf seinem Gipfel, spricht sich von selbst als ein verjüngter הר אלקים und אש אוכלת בראש ההר, als ein verjüngter Sinai aus. רכב אלקי' רבתים אלפי שנאן, die „Träger der Gottesherrlichkeit", singt der Psalm 68. von dem mit der Offenbarung am Sinai zu Jsrael eingetretenen

5. וְנָתַתָּה אֹתָהּ תַּחַת כַּרְכֹּב הַמִּזְבֵּחַ מִלְּמָטָּה וְהָיְתָה הָרֶשֶׁת עַד חֲצִי הַמִּזְבֵּחַ׃

6. וְעָשִׂיתָ בַדִּים לַמִּזְבֵּחַ בַּדֵּי עֲצֵי שִׁטִּים וְצִפִּיתָ אֹתָם נְחֹשֶׁת׃

7. וְהוּבָא אֶת־בַּדָּיו בַּטַּבָּעֹת וְהָיוּ הַבַּדִּים עַל־שְׁתֵּי צַלְעֹת הַמִּזְבֵּחַ בִּשְׂאֵת אֹתוֹ׃

5. und gieb es unter den Vorsprung des Altars abwärts, so daß das Netz bis zur Hälfte des Altars reiche.

6. Und mache Stangen für den Altar, Stangen von Schittimholz, und belege sie mit Kupfer.

7. Man bringe seine Stangen in die Ringe, und es seien die Stangen an den beiden Seiten des Altars, wenn man ihn trägt.

Israel's Bewegung unter den Völkern im Exil bewirkt nur seine Läuterung. Was von ihm dadurch abfällt, ist nur der unedle Staub. Das kernhafte Wahre bleibt ihm erhalten und geht nicht in die Völker auf. Dieses Sieben בכברה ist also eine wirkliche Bewältigung des dadurch zu läuternden Stoffes. (Auffallend steht mit dieser von Raschi Menachoth 76, b. beschriebenen, ja auch durch den Ausdruck der Thosifta das. קילטה סולה, begründeten Procedur, Raba's Erläuterung (das. 63, b.) קסבר ר׳ ישמעאל עשרון מובחר בלא טרחא וכו׳, in Widerspruch, da hier das feine Mehl סלת als feinster Staub durch das Sieb fällt (וצ״ע). — רשת, Netz, ist wohl von ירש, in Besitz nehmen, somit das Mittel zum Fangen und Festhalten. An dem Altar war somit eine Sieb und Netz veranschaulichende Darstellung. Dieses Sieb-Netz umgab die vier Wände des Altars, und war, wie wir bei der Betrachtung über die Bedeutung des Altars finden werden, von höchster Bedeutung.

V. 5. Es soll dieses Sieb-Netz von dem כרכב bis zur Hälfte des Altares hinabreichen. Wir haben כרכב Vorsprung übersetzt. Es scheint wie קרקע von רקע, so auch כרכב von רכב abzuleiten sein. רכב: heißt auf einer Unterlage sich befinden, diese Unterlage selbst heißt: רֶכֶב, מרכב und מרכבה, z. B. der Wagen. (Bei der Mühle hieß der Mühlstein רכב. Der Analogie nach sollte man glauben, der untere, feste, heiße רכב, und der obere, bewegliche, die Friction bewirkende רחים, man hält jedoch allgemein רכב für den oberen.). Wie wir bei den allgemeinen Betrachtungen noch näher sehen werden, bestand der Altar aus zwei, eigentlich drei wesentlichen Bestandtheilen. Es waren eigentlich drei auf einander geschichtete Quadrate, von denen jedes untere in Länge und Breite das darauf folgende übertraf. Im zweiten Tempel war die Basis eine Elle hoch und zweiunddreißig Quadrat-Ellen breit, darauf stand ein Würfel von fünf Ellen Höhe und dreißig Quadrat-Ellen, auf welchem wieder sich ein Würfel von drei Ellen Höhe und achtundzwanzig Quadrat-Ellen erhob. Dieser letzte, drei Ellen hohe Würfel, auf dessen Oberfläche sich dann die vier קרנות eine Elle hoch erhoben, der eigentliche Altar, ה״א, ruhte somit auf einer Unterlage, die nach allen vier Seiten eine Elle weiter hervorstand, und eine eine Elle breite Umgebung des Altars bildete, auf welcher derselbe umschritten werden konnte,

2. וְעָשִׂיתָ קַרְנֹתָיו עַל אַרְבַּע פִּנֹּתָיו מִמֶּנּוּ תִּהְיֶיןָ קַרְנֹתָיו וְצִפִּיתָ אֹתוֹ נְחֹשֶׁת׃

2. Seine Höhenwinkel mache auf seine vier Winkel, aus ihm selber sollen seine Höhenwinkel sein, und belege ihn mit Kupfer.

3. וְעָשִׂיתָ סִּירֹתָיו לְדַשְּׁנוֹ וְיָעָיו וּמִזְרְקֹתָיו וּמִזְלְגֹתָיו וּמַחְתֹּתָיו לְכָל־כֵּלָיו תַּעֲשֶׂה נְחֹשֶׁת׃

3. Und mache seine Töpfe um ihn zu entaschen, seine Schaufeln und seine Sprengbecken, seine Gabeln und seine Pfannen; Kupfer verarbeitest du zu allen seinen Geräthen.

4. וְעָשִׂיתָ לּוֹ מִכְבָּר מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת נְחֹשֶׁת וְעָשִׂיתָ עַל־הָרֶשֶׁת אַרְבַּע טַבְּעֹת נְחֹשֶׁת עַל אַרְבַּע קְצוֹתָיו׃

4. Und mache ihm ein Sieb, netzartig aus Kupfer, und vier kupferne Ringe mache an das Netz an seine vier Ecken,

---

V. 2. קרנות waren auf den vier Winkeln der Oberfläche sich erhebende Würfel von Einer Kubikelle. ממנו תהיין, sie sollen nicht angesetzt, sondern mit dem Altar, oder doch der Altar-Platte (je nachdem man das נבוב לחות V. 8. versteht), aus Einem Stücke sein; es ist somit der Altar selbst, der mit diesen Winkelhöhen in die Höhe strebt.

V. 3. סיר, Topf, ist vielleicht verwandt mit סגר, umschließen. — יעים: Wegräumungs-Geräthe, so: ויעה ברד מחסה כזב (Jes. 28, 17.). — מזלג, rad. זלג. Die Bedeutung von זלג, chald. Herabstürzen von Thränen, und die Verwandtschaft mit שלך, niederfallen, wovon השליך, niederwerfen, und mit שלג: Schnee, Bedeutungen, die in den Grundbegriff: niederfallen zusammengehen, und andrerseits mit סלק, chald. weggenommen werden, dürften מזלג als ein Geräthe bezeichnen, vermittelst dessen Etwas von einer Stelle weggenommen wird, um es auf eine andere Stelle niederzulegen, daher: Gabel. — לכל כליו תעשה נחשת: Kupfer soll durch Verarbeitung zu seinen Geräthen gestaltet werden. Durch die Arbeit wird der Rohstoff zum Geräthe.

V. 4. מכבר. כבר, verwandt mit גבר, Grundbedeutung: bewältigen, daher die Begriffe der Mächtigkeit: כַּבִּיר, מַכְבִּיר. Verwandt ist כבר auch mit כור: Tiegel. Ebenso wie der Begriff כבשן, Kalzinirofen, von כבש, der Ueberwältigung der Stoffe gebildet ist, so gestaltet derselbe Begriff auch כור, das Mittel zur prüfenden Scheidung und Läuterung der Metalle. Dieselbe Anschauung liegt der Bedeutung: Sieb für כברה zu Grunde und gewinnt an Anschaulichkeit durch die Erwägung, daß, wie aus Menachoth 76, b. erhellt, die Gewinnung des סלת, des reinsten Mehls, durch wiederholtes Schütteln der geschälten Getraidekörner in Sieben dergestalt gewonnen wurde, daß durch das Schütteln immer mehr die gröbere Mehlhülle קמח von dem feineren innern Amylon-Kern abgeschüttelt wurde und als Staub durch das Sieb ging, wo dann das סלת, als קרטין körnerartig im Sieb zurückblieb. Woraus sich auch das Bild Aboth V., 18. erklärt: נפה שמוציאה את הקמח וקולטת את הסולת, und ebenso: Amos 9, 9. והנעותי בכל הגוים את בית ישראל כאשר ינוע בכברה ולא יפול צרור ארץ „Ich bewege das Haus Israel durch alle Völker hin, wie Etwas in einem Sieb bewegt wird und doch nichts Gedrungenes zu Boden fällt", d. h.

Kap. 27. V. 1. Und den Altar mache von Schittimholz, fünf Ellen lang und fünf Ellen breit, viereckig soll der Altar sein und drei Ellen seine Höhe.

כז 1. וְעָשִׂיתָ אֶת־הַמִּזְבֵּחַ עֲצֵי שִׁטִּים חָמֵשׁ אַמּוֹת אֹרֶךְ וְחָמֵשׁ אַמּוֹת רֹחַב רָבוּעַ יִהְיֶה הַמִּזְבֵּחַ וְשָׁלֹשׁ אַמּוֹת קֹמָתוֹ׃

---

will. — Nicht die Existenz des Gesetzes, die Existenz der geistigen und materiellen Wohlfahrt der Nation ist gefährdet, wenn sie mit dem Einen oder dem Andern in Gegensatz zum Gesetze tritt. —

Das ist die ernste Bedeutung des zwischen Lade und Tisch und Leuchter niederwallenden Cherubim-Perocheth. —

Die ganze „Wohnung des Zeugnisses" ist unter ein Zelt von Ziegenhaarteppichen gestellt, יריעות עזים לאהל על המשכן: dadurch erhält das Heiligthum den Charakter eines „nach Außen geschützten lebendigen Organismus." Und während durch die am Boden nachhängenden Säume der Ziegenhaarteppiche das Heiligthum als „dahinschreitend" כאשה המהלכת בשוק (Siehe zu V. 11—13.) somit: seinen Weg durch die Räume und Zeiten der Erde machend erschien, bildeten sein Haupt rothgefärbte Widder-Felle und Tachasch-Felle, und vindicirten diesem durch die Weltgeschichte dahinschreitenden lebendigen Organismus des göttlichen Heiligthums die lebensvolle Kraftfülle eines an die Spitze der Heerden leitend voranschreitenden Widders und gleichzeitig die unaufhaltsame Bewegung des Eilthieres (V. 14.).

Den „Thür-Vorhang des Zeltes" V. 36. u. 37. betrachten wir im Zusammenhang mit dem „Thor-Vorhang des Hofes" K. 27, 16, 17.

Kap. 27. V. 1. ועשית את המזבח, nicht מזבח: dieses ה erklärt sich entweder als Hinweisung auf das auf dem Berge gezeigte Vorbild (V. 8.), oder es wird der Altar als ein durch alles Vorangehende stillschweigend vorauszusetzendes Erforderniß bezeichnet. רבוע יהיה וגו', die Quadratur des Altars bedingt die Tauglichkeit desselben, die Länge, Breite und Höhe darf wechseln, מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אין מעכבין (Sebachim 62, a.). Gleichwohl hat die Höhe nicht gewechselt und wird nicht wechseln, der von Moses, von Salomo, der im zweiten Tempel errichtete waren von gleicher Höhe, obgleich die Länge und Breite von fünf Quadrat-Ellen des mosaischen Altars bis zu zweiunddreißig Quadrat-Ellen des zweiten Tempels stieg, und auch der einst zu erwartende, von Jecheskel geschaute wird dieselbe Höhe haben (Maim. הל' בית הבחירה II., 5.). Demgemäß ist das וההרא' ארבע אמות (Jechesk. 43, 15.) mit den קרנות gemessen, nicht so wie Raschi das. Vielleicht heißt es deshalb חמ"ש אמות ארך וחמ"ש אמות רחב (nicht ארכו und רחבו) und ש'ל'ש אמות קמתו. Die Höhe ist die bleibende des Altars, nicht so die Länge und Breite.

וש'ל'ש אמות קמתו. Diese drei Ellen sind nach ר' יוסי (Sebachim 59, b.) die Höhe des eigentlichen in Jecheskel (43, 15.) הרא' genannten Altars. Es war dies der obere, auf einem Vorsprung סובב, im Texte כרכב (V. 5.) genannt, ruhende Theil, der von סובב bis zu den קרנות (V. 2.) drei Ellen, mit denselben vier Ellen (Jechesk. das.) maß. Von diesem כרכב (סובב) bis zur Erde waren sechs Ellen, somit die Gesammthöhe: zehn Ellen.

וְיָצַקְתָּ לָהֶם חֲמִשָּׁה אַדְנֵי נְחֹשֶׁת׃ ס ששי.

und gieße für sie fünf kupferne Füße.

---

von dem das Lied der Lieder 2, 9. singt הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים, „siehe, er weilt hinter unseren Wänden, schaut herein durch die Fenster, blickt herein durch die Gitter"; sie steigen aber auch schützend und scheidend zwischen die Lade des Zeugnisses und den Tisch und den Leuchter nieder.

Die Cherubim-Umgebung der göttlichen Waltung in ihrer Ganzheit durch Teppiche in der Zahl der vollkommensten Ganzheit: zehn, dargestellt, zerfiel gleichwohl in zwei Theile, je fünf und fünf. Die Theile waren durch „starke Halter" verbunden, konnten gleichwohl von einander gelöst werden. Die Scheidung und Verbindung traf gerade an der Grenzlinie zwischen dem allerheiligsten Raum der Zeugniß-Lade mit dem Cherubim-Deckel und dem heiligen Raum des Tisches und Leuchters. Und eben auf dieser scheidenden und verbindenden Grenzlinie stiegen die Cherubim als deckendes und scheidendes פרכת nieder, also, daß, eventuell, wenn die Cherubim-Hülle des Lichtes und Leuchters von der des Zeugnisses sich löste, der Raum des Zeugnisses für sich allseitig von Cherubim umschlossen blieb.

Höchst bedeutsam spricht sich diese Scheidung und Verbindung aus:

So gewiß wie Israel's Tisch und Leuchter, Israel's Nationalwohlstand und Geistesentwickelung, nicht minder als das göttliche Gesetz und seine Bestimmung auf Erden unter dem besondern Schutz der göttlichen Waltung stehen, ja Ein Cherubim-Lager alle drei umgibt, so gewiß ist doch das göttliche Gesetz und seine Bestimmung auf Erden in erster Linie der Gegenstand der göttlichen Waltungsfürsorge, und nur insofern Israel's Geist und Wohlstand nur aus dem Gesetze Quell und Regelung schöpft und nur der Verwirklichung des im Gesetzes-Zeugniß vergegenwärtigten Ideales dienet, nur insofern genießt auch Israel's Geist und Wohlstand den besondern Schutz der göttlichen Fürsehung. Darum ist dieses Ideal selber Israel's „Leuchter und Tisch" gegenüber zu „decken und zu scheiden", daß Israel's dem Gesetze zu verdankende geistige und materielle Blüthe nicht einst gegen das Gesetz selber sich wende, sich als das Prius, als das Bedingende setze und, „die Grenze überschreitend", die vermeintlichen Anschauungen des Geistes und die vermeintlichen Bedürfnisse der Wohlfahrt dem Gesetze alterirend, modificirend, reformirend aufdränge; damit vielmehr das Gesetz als das von Gott „bezeugte", hoch aufgestellte Ideal aller Zeiten, ewig das „Gegebene" bleibe, aus welchem allein Israel's Baum der geistigen Entwickelung Wurzel und Nahrung, Stoff und Kraft und Norm der Entfaltung, und in welchem allein Israel's Tisch des Wohlstandes Basis und Dauer und beglückende Fülle zu gewinnen vermöge. Sollte je Israel's „Tisch und Leuchter" in Gegensatz zur „Lade" treten, dann löst sich der Cherubim-Schutz zu Häupten des Tisches und Leuchters — Tisch und Leuchter werden preisgegeben, aber die Lade des Zeugnisses bleibt unter Cherubs-Umgebung geborgen, bis ein neues Geschlecht entsteht, das seinen Leuchter nur an dem Lichte des Zeugnisses anzünden und seinen Tisch nur auf der Basis des Zeugnisses erbauen

שִׁטִּים וְצִפִּיתָ אֹתָם זָהָב וָוֵיהֶם זָהָב

fünf Schittim-Säulen und überziehe sie mit Gold, deren Haken von Gold,

---

und materiellen Nationallebens zur Verwirklichung in ihre Mitte aufgenommen. Es ist da das עץ יוסף und das עץ יהודה u. s. w. (Jecheskel 37, 16.), es sind dies die Bäume, die שתולים בבית ד׳ בחצרות אלקינו יפריחו (Ps. 92, 14.), die „im Hause Gottes gepflanzt, ihre Blüthen in dem das Gotteshaus umgebenden Gesammtleben verwirklichen;" es sind dies die Volksstämme, von denen ihr erster Führer gesungen: „du bringst sie heim, du pflanzest sie ein" auf dem Berg deines Erbes, an der Stätte, die du für dein Weilen auf Erden, Gott, hast bereitet, dem Heiligthum, Gott, das deine Hände gestiftet" (2. B. M. 15, 17.); es sind dies „die Zelte Jakob's, die Wohnungen Israel's", die der fremde Seher geschaut, „wie Gärten an dem Strom, wie Aholsbäume, die Gott gepflanzt, wie Zedern am Gewässer; das Wasser rieselt aus Gottes Eimer und seine Saat ist's an reicher Fluth" (4. B. M. 24, 5—7.); es ist dies der „Weinstock, den Gott von Mizrajim her versetzt, Völker vertrieb und ihn eingepflanzt", von dessen Schatten Berge bedeckt wurden, und dessen Zweige Gottes-Zedern" (Ps. 80, 9, 11.); es ist das die Gottespflanzung, von der die Blätter des Prophetenwortes reden, und die einst sich zur Gottesverherrlichung — מטע ד׳ להתפאר — vollenden wird (Jes. 61, 3.).

Vielleicht erklärt sich hiernach auch Zahl und Construktion dieser „Zedernstämme", die auch als Umwandung des Heiligthums, דרך גדלתן, stehende Zedernbäume bleiben, עצי שטים עומדים (V. 15.). Denken wir uns die Stämme also zur Aufnahme des Gesetzes und seiner Heiligthümer auseinander tretend, daß jeder Stamm in zwei Hälften sich theilt, um das Heiligthum in seine Mitte eintreten zu lassen, so hätten wir — da, Menasche und Efraim als zwei Stämme gezählt, eigentlich dreizehn Stämme waren — sechsundzwanzig Halbstämme, und soviel: zehn zu Norden, zehn zu Süden, sechs zu Westen, waren die eigentlichen קרשים der Wohnung (V. 18—22.), von denen daher je zwei zusammengehören. Die beiden Winkelbretter, מקצעות, wären dann nur aus dem Construktionsbedürfniß hervorgegangen. Die Stämme hatten eine doppelte Verbindung. Aeußerlich sichtbar waren sie jederseitig durch vier Riegel zusammengehalten. Unsichtbar, im Innern, schloß sie alle Ein Riegel zur Einheit zusammen (V. 26—29.) Vier Mütter und Einen Vater hatten die Stämme des Jakob-Jisrael-Volkes. Jede Stammmutter bildet Einen zusammenfügenden Riegel gemeinsamer Abstammung. Demgemäß treten die Stämme äußerlich, nach physischer, mütterlicher Abstammung in vier Gruppen auseinander. Allein, wie sie Alle Einem Vater entstammen, so bildet auch die von diesem Vater ererbte gemeinsame Jakob-Jisrael-Bestimmung, und der mit dieser Bestimmung ererbte Jakob-Jisrael-Geist den בריח התיכון בתוך הקרשים, den vermittelnden innern Riegel, der alle die Stämme, in ihrer verschiedenen Charakterisirung, einheitlich, als שבטי ד׳, in wunderbarer Einheit innerlich zusammenschließt. Ein Geist und Eine Kraft, Ein Streben und Eine Stärke lebt und strebt in ihnen Allen, und hält sie für ewig um das gemeinsame Gottesheiligthum brüderlich vereint. —

Sichtbar in der Höhe, unsichtbar hinter den Wandungen niedersteigend, schirmten und umgaben den das Gesetz und seine Heiligthümer umschließenden Kreis die Cherubim Des,

37. Und mache für den Schutzvorhang | 37. וְעָשִׂיתָ לַמָּסָךְ חֲמִשָּׁה עַמּוּדֵי

Es sind aber die Cherubim, die die Gottesgegenwart im Menschenkreise ankündigen, שש משזר תכלת וארגמן ותולעת שני, sie tragen denselben Stoff und dieselben Farben entgegen, aus denen das in der hohenpriesterlichen Kleidung sich verkündende Ideal der Menschenvollendung sich gestaltet (Siehe zu K. 28.). Denn es ist eben in Gewährung, Schirmung und Segnung dieser ein vollendetes Menschendasein begründenden Elemente, daß sich die besondere Gegenwart Gottes im Menschenkreise bekundet, wie dies 3. B. M. 26, 3—14. 5. B. M. 7, 12—16. ausgesprochen. Darum ist die Darstellung dieser Cherubim aus dem Byssus-Faden des reinen Pflanzen, dem wollenen carmoisinrothen Faden des animalischen, dem wollenen Purpurfaden des humanen und dem wollenen Faden der Himmelsbläue des göttlichen Elementes des Menschenwesens gewoben, und nur das, die hohepriesterliche Kleidung charakterisirende Element der edelsten, sittlichen Kraft, das Gold, fehlt in der Darstellung der Cherubim; denn sie ist das Einzige, das nicht von den Cherubim entgegengebracht wird, ist vielmehr das Einzige, das der Mensch, und der Mensch allein zu dieser Gestaltung des Göttlichen auf Erden hinzu zu bringen hat — הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

Es sind aber die Fäden, aus welchen die Cherubim gewoben, „*sechsdräthig* gegliedert" שש משזר (V. 1.). Wie „sieben" das mit dem Geschöpflichen verbündete unsichtbare Göttliche vergegenwärtigt, so ist „sechs" das Zeichen des „Geschöpflichen", und dieses Zeichen ist jedem Elemente auch der Cherubim aufgeprägt; denn nicht in göttlicher Selbstherrlichkeit, sondern als erschaffene Boten und Werkzeuge, als die Gottesnähe verkündende „Schöpfung" kündigen sie sich an.

Dürften wir es wagen, wir bemerkten noch Folgendes. Vergegenwärtigen wir uns das gewobene Bild der Cherubim, so tritt das Rothe, ארגמן ושני, überwiegend in ihnen hervor. Roth ist aber die Farbe des „Lebens", und charakterisirt somit die כרובים als חיות (Jechesk. 10, 20.). Aus vier Elementen ist das Bild der Cherubim gewoben, viergestaltig die Erscheinung der חיות. Erinnern wir, daß שור überwiegend die vegetative Natur unter den lebendigen Wesen charakterisirt (Siehe zu 3. B. M. 11, 3.), so ergibt sich als Parallele von selbst: שור=שש, אריה=שני, אדם=ארגמן, נשר=תכלת.

Der von Gottes Cherubim schützend umschlossene Kreis des מקדש findet seine Darstellung in den *in* silbernen und *auf* silbernen Füßen ruhenden goldbekleideten Schittim-Stämmen. Diese stehen da als קרשים, zunächst *abwehrend* (גרש) nach Außen alles Unheilige, dem die Seele des heiligen Kreises bildenden עדות Entfremdete, und als sein eigenstes Eigenthum *aufnehmend* (ירש, מורשה) das Gottes-Gesetzeszeugniß, und auf Grund der von diesem Gesetze gegebenen Basis der sittlichen Läuterung und Reinheit (אדני כסף) ein in ihr wurzelndes, aus ihr sprießendes, von ihr getragenes „*baumgleich*" *fortwachsendes Leben* ewig jugendlich frischer Entwickelung (Siehe V. 15.), innerhalb der von dem Ideal der höchsten Sittlichkeit gezogenen *goldreinen Umschränkung* entfaltend.

Irren wir nicht, so sind diese das Heiligthum umstehenden Zeder-Stämme die Stämme des jüdischen Volkes, die das Gesetz und die von ihm gewahrten Ideale eines geistigen

alle drei umstanden von auf silbernen Füßen ruhenden, goldbekleideten und durch schittimholz-goldene Riegel sichtbar und unsichtbar innig vereinten Schittimstämmen, gedeckt und umgeben von weiß-doppelroth-blauen Cherubim-Teppichen, die im Norden, Westen und Süden unsichtbar hinter die Schittim-Wände niederwallen, sichtbar nur in der Höhe die Decke bilden, und vor der Lade, zwischen ihr und dem Tisch und Leuchter, scheidend und schützend niedersteigen.

Wie spricht sich dies Alles im Zusammenhange mit der bereits von den „Geräthen" gewonnenen Bedeutung aus?

Zuerst diese „Geräthe" selber, ארון, שולחן und מנורה, in der Beziehung, die sie zu einander durch die ihnen angewiesene Stellung gewinnen. Es ist der ארון, der rechts die Lampe und links den Tisch gewährt, es ist das Gottesgesetz, das, als „תורה" (von הרה), als „Lebenskeim" mit ewig fortschreitendem Wachsen und ewig goldreiner Festigkeit zur Erfüllung und Wahrung aufgenommen, mit seiner Rechten, also in erster Linie, den ewigen Lichtbaum des Geistes erzeugt, gleichzeitig aber mit seiner Linken den auf dem Grunde der Reinheit gewonnenen, von den Stützen des Rechtes getragenen, sich in Bruderliebe bewährenden, zum göttlichen Wohlgefallen sich vollendenden Tisch des Wohlstandes deckt, — ארך ימים בימינה בשמאולה עשר וכבוד. —

Wo aber, was im Menschen an „Holz und Gold", an Entwickelungsfähigkeit und Festigkeit vorhanden ist, sich hingibt, um ארון der תורה zu werden, um das göttliche Gesetz, den Willen Gottes für die Menschen- und Volksbestimmung, als befruchtenden Lebenskeim in sich aufzunehmen; wo Alles, was im Menschen an Entwickelungsfähigkeit und Festigkeit vorhanden ist, sich um diesen Lebenskeim als zu befruchtenden und zu entfaltenden Stoff mit rückhaltloser Hingebung schließt und daraus, und daraus allein den Baum des Geistes in der Mannigfaltigkeit seiner Einheit und in der Einheit seiner Mannigfaltigkeit zu Gott emporblühen, darauf und darauf allein den Tisch des Wohlstandes mit allen schützenden und beglückenden Genien der Reinheit, des Rechts und der Liebe zum göttlichen Wohlgefallen erbaut werden lassen will; wo so, was im Menschen an Entwickelungsfähigkeit und Festigkeit vorhanden ist, sich mit dem Ewigen und Göttlichen zu einem מקדש, zu einer Stätte des Heiligen, d. i. zu einer Stätte des Göttlichen und Ewigen auf Erden vermählen will: da läßt Gott die Cherubim seiner שכינה niedersteigen, den Kreis, der sich Ihm zum מקדש gestalten will, in umschränkender Auserwählung (יריעה) schützend und fördernd zu umgeben, in diesem besondern Schutz und dieser besondern Förderung seine besondere Gegenwart zu bekunden, und ein in Reinheit wurzelndes, aus Reinheit emporsprießendes, auf Reinheit stehendes, unsterbliches Fortblühen im Innern mit goldener Festigkeit nach Außen verbindendes, in aller Vielheit einheitlich zusammenhaltendes Volksleben zu erzeugen, das, als die „golddumkleideten Zedernstämme auf silbernen Füßen", eben den irdischen Kreis bildet, der ewig das „Holz und das Gold" darbietet, aus welchem sich der „Tisch und der Leuchter und die Lade" zur Aufnahme des „Gesetzes" gestaltet, das dort als das Herz dieses lebendigen, von der Erde zum Himmel und von dem Himmel zur Erde sich ewig vollziehenden Kreislaufes ruht.

34. Und du legst den Deckel auf die Lade des Zeugnisses in dem Heiligthum der Heiligthümer.

35. Und du stellst den Tisch außerhalb des Scheidevorhangs und den Leuchter dem Tische gegenüber an die Seite der Wohnung südwärts, den Tisch aber giebst du an die Nordseite.

36. Und mache einen Schutzvorhang für den Eingang des Zeltes aus himmelblauer, purpur- und carmoisinrother Wolle und sechsfädig gedrehtem Byssus, Sticker-Arbeit.

34. וְנָתַתָּ אֶת־הַכַּפֹּרֶת עַל אֲרוֹן
הָעֵדֻת בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים׃
35. וְשַׂמְתָּ אֶת־הַשֻּׁלְחָן מִחוּץ
לַפָּרֹכֶת וְאֶת־הַמְּנֹרָה נֹכַח הַשֻּׁלְחָן
עַל צֶלַע הַמִּשְׁכָּן תֵּימָנָה וְהַשֻּׁלְחָן
תִּתֵּן עַל־צֶלַע צָפוֹן׃
36. וְעָשִׂיתָ מָסָךְ לְפֶתַח הָאֹהֶל
תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ
מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה רֹקֵם׃

---

einen inneren westlichen Raum von zehn Ellen Länge, Breite und Höhe, den Raum des קדש הקדשים, und einen ostwärts davor liegenden Raum von zwanzig Ellen Länge, zehn Ellen Breite und eben so vieler Höhe, den Raum des קדש. — Bedeutsam heißt es והבדילה הפרכת לכם und wird damit die Scheidung nicht sowohl als eine absolute, als vielmehr als eine uns zum Bewußtsein zu bringende und uns gegenüber aufrecht zu haltende hervorgehoben. Nicht zu übersehen ist ferner, daß

V. 34. das Aufhängen des Scheidevorhangs früher erwähnt wird, vor dem Legen des Cherubimdeckels auf die Zeugniß-Lade, diese Scheidung somit den כפרת und seinen ganzen bedeutsamen Inhalt bedingt. Bei der Ausführung K. 40, 20, 21. wird die mit dem כפרת bedeckte Lade erst in das משכן gebracht und dann die deckende Scheidewand gezogen.

V. 35. Der Raum des קדש vor dem פרכת, zwanzig Ellen lang und zehn Ellen breit, zerfiel seiner Bestimmung nach ebenfalls in zwei Räume von zehn Kubik-Ellen. Innerhalb der westlichen zehn Ellen standen Tisch und Leuchter und zwar an der Nordseite, 2½ Ellen von der Seitenwand und innerhalb der vordern fünf Ellen der Tisch, und ebenso ihm gegenüber an der Südseite der Leuchter. Zwischen beiden in der Mitte, vorgerückt, auf der westlichen Grenzlinie der vordern östlichen zehn Ellen, stand der goldene Rauchaltar, dessen Herstellung erst Kap. 30, 1. ff. angeordnet ist. (Siehe Joma 33, a. und Jalkut פקודי).

V. 36. Während das פרכת ganz so wie die Cherubimteppiche מעשה חשב כרובים war, war der Vorhang vor dem Eingang des Zeltes zwar von denselben Farben und Stoffen, aber nicht כרובים und nur מעשה רקם (siehe zu V. 1.).

Das משכן

Vergegenwärtigen wir uns die, nach den in diesem Kap. V. 1—37. gegebenen Anordnungen, um die in dem vorigen Kap. beschriebenen „Geräthe" hergestellte „Wohnung", so erblicken wir, vor dem Eingange, in Osten, stehend, im westlichsten Hintergrund, dem Allerheiligsten, die Zeugnißlade, vor ihr, im heiligen Raume, zur Nordseite, den Tisch, ihm gegenüber zur Südseite den Leuchter, שלחן, ארון מנורה

30. וַהֲקֵמֹתָ אֶת־הַמִּשְׁכָּן כְּמִשְׁפָּטוֹ אֲשֶׁר הָרְאֵיתָ בָּהָר׃ ס

30. Und du richtest die Wohnung nach der Weise auf, die dir auf dem Berge gezeigt worden.

חמישי. 31. וְעָשִׂיתָ פָרֹכֶת תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב יַעֲשֶׂה אֹתָהּ כְּרֻבִים׃

31. Einen Scheidevorhang mache ferner aus himmelblauer-, purpur- und carmoisinrother Wolle und sechsfädig gedrehtem Byssus; von Wirkerarbeit soll man ihn Cherubim bildend machen,

32. וְנָתַתָּה אֹתָהּ עַל־אַרְבָּעָה עַמּוּדֵי שִׁטִּים מְצֻפִּים זָהָב וָוֵיהֶם זָהָב עַל־אַרְבָּעָה אַדְנֵי־כָסֶף׃

32. und giebst ihn an vier mit Gold überzogene Schittim-Säulen, deren Haken von Gold, auf vier silbernen Füßen.

33. וְנָתַתָּה אֶת־הַפָּרֹכֶת תַּחַת הַקְּרָסִים וְהֵבֵאתָ שָׁמָּה מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְהִבְדִּילָה הַפָּרֹכֶת לָכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים׃

33. Du giebst den Scheidevorhang unter die Spangen, und bringst dorthin innerhalb des Scheidevorhanges die Lade des Zeugnisses; es scheide euch der Scheidevorhang zwischen dem Heiligthum und dem Heiligthum der Heiligthümer.

V. 30. והקמת וגו׳, siehe zu V. 6.

V. 31. פרכת, פרך, — verwandt mit פרק: trennen, wovon פרק: Glied und מפרקת, der Nacken, das Genick, — heißt ebenfalls brechen, daher פֶּרֶךְ: Kraft und Widerstand brechende Strenge. פרכת, daher: Scheidung, Scheidevorhang, ein Vorhang, durch welchen Räume „gegliedert", abgetheilt werden, jedoch andrerseits noch, wie die Glieder eines Ganzen, im Zusammenhang bleiben. Diese Bestimmung als הבדלה, Scheidung, ist V. 33. ausdrücklich ausgesprochen. Kap. 29, 34. wird es auch פרכת המסך genannt, so auch Kap. 40, 3. וסכת על הארן את הפרכת und V. 21. וישם את פרכת המסך ויסך על ארון העדות, somit hat der Scheidevorhang zugleich eine „deckende", schützende Bestimmung. Daher (Succah 7, b.) die Bestimmung: דניכוף ביה פורתא דמהוי כסכך, daß das פרכת nicht nur perpendikulär niederhing, und somit מחיצה, eine Scheidewand bildete, sondern zugleich mit dem oberen Theile eine horizontale Neigung nach Innen machte und so gleichzeitig als Dachung für den innern Raum, den Raum des Zeugnisses erschien.

V. 33. תחת הקרסים. Die zehn Cherubimteppiche der Wohnung waren, wie oben V. 3—6 beschrieben, je fünf und fünf zu Einer Teppichverbindung vereinigt, die sodann durch Schleifen und Spangen mit einander verbunden wurden. Die Cherubimteppichwohnung bestand daher aus zwei mit einander verbundenen Hälften, jede Hälfte maß in der Breite zwanzig Ellen. Die hintere, westliche Hälfte, hatte nach ר׳ יהודה die zehn Ellen Höhe der Hinterwand (nach ר׳ נחמיה neun Ellen der Hinterwand, Eine Elle der Bretterdicke) und zehn Ellen des westlichsten Theils der Wohnung zu decken. Auf der Grenzlinie dieser westlichsten zehn Ellen befanden sich somit die קרסים, und indem unter diesen Verbindungs-Spangen der Scheide-Vorhang niederging, theilte derselbe die Wohnung in

25. Es sind somit acht Bretter und ihre silbernen Füße, sechszehn Füße; zwei Füße unter Einem Brett, zwei Füße unter einem Brett.

25. וְהָיוּ שְׁמֹנָה קְרָשִׁים וְאַדְנֵיהֶם כֶּסֶף שִׁשָּׁה עָשָׂר אֲדָנִים שְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד וּשְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד׃

26. Und mache Riegel von Schittimhölzern, fünf für die Bretter der Einen Wand der Wohnung,

26. וְעָשִׂיתָ בְרִיחִם עֲצֵי שִׁטִּים חֲמִשָּׁה לְקַרְשֵׁי צֶלַע־הַמִּשְׁכָּן הָאֶחָד׃

27. und fünf Riegel für die Bretter der zweiten Wand der Wohnung und fünf Riegel für die Bretter der Wand der Wohnung an der Hinterseite westwärts.

27. וַחֲמִשָּׁה בְרִיחִם לְקַרְשֵׁי צֶלַע־הַמִּשְׁכָּן הַשֵּׁנִית וַחֲמִשָּׁה בְרִיחִם לְקַרְשֵׁי צֶלַע הַמִּשְׁכָּן לַיַּרְכָתַיִם יָמָּה׃

28. Der mittlere Riegel, innerhalb der Bretter, riegelt von einem Ende zum andern.

28. וְהַבְּרִיחַ הַתִּיכֹן בְּתוֹךְ הַקְּרָשִׁים מַבְרִחַ מִן־הַקָּצֶה אֶל־הַקָּצֶה׃

29. Die Bretter belegst du mit Gold, ihre Ringe machst du von Gold zu Gehäusen für die Riegel, und überdeckst auch die Riegel mit Gold.

29. וְאֶת־הַקְּרָשִׁים תְּצַפֶּה זָהָב וְאֶת־טַבְּעֹתֵיהֶם תַּעֲשֶׂה זָהָב בָּתִּים לַבְּרִיחִם וְצִפִּיתָ אֶת־הַבְּרִיחִם זָהָב׃

Diese Dicke schwand aber bis zu einer Fingerbreite und mußte daher demgemäß auch die Breite der Winkelbretter entsprechend abgeschnitten werden, דשפי להו כי תורין, sie erhielten die Form von Bergen, deren eine Seite senkrecht und die andere schräg hinangeht. Demzufolge drückte das תמים für die Winkelbretter eine zwiefache Kürzung in die Breite und Dicke aus. Nach ר׳ נחמיה blieb sich aber die Dicke der Bretter in der ganzen Höhe gleich und das תמים hieße nicht „abnehmend", sondern stellte die Forderung, daß die Bretter „ganz", aus einem Stücke, nicht zusammengesetzt sein sollen. — טבעת. Es ist zweifelhaft, ob nur jederseits das Winkelbrett mit dem ihm anstoßenden Seitenbrett oben durch einen Ring zusammengehalten wurden, oder diese Verbindung durch Ringe bei allen Brettern stattfand.

V. 28. 29. והבריח התיכן, תיכן heißt in der Regel das Mittlere, nicht das Innere so האשמורת התיכונה (Richter 7, 19.), daher die Beifügung בתוך הקרשים. Die andern vier Riegel jederseits liefen an der Oberfläche der Bretter durch goldene Ringe und unter einer goldenen Ueberhäufung. Der mittlere Riegel lief aber unsichtbar im Innern der zu diesem Ende durchbohrten Bretter, und während die andern Riegel nur jederseits bis zur Mitte reichten, zwei oben und zwei unten, ging der mittlere und innere Riegel מן הקצה אל הקצה von einem Ende der Wand zum andern, also durch alle zehn Bretter. Ja, nach Sabbath 98, b. war nur Ein mittlerer und innerer Riegel, der wunderbarer Weise in Einem Stücke durch die beiden Seitenwände und die Hinterwand ging und so die ganze Wohnung wahrhaft als Einheit zusammenhielt.

19. Und vierzig silberne Füße machst du unter die zwanzig Bretter, zwei Füße unter das eine Brett für dessen zwei Zapfen, und zwei Füße unter das eine Brett für seine zwei Zapfen.

19. וְאַרְבָּעִים אַדְנֵי־כֶסֶף תַּעֲשֶׂה
תַּחַת עֶשְׂרִים הַקָּרֶשׁ שְׁנֵי אֲדָנִים
תַּחַת־הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד לִשְׁתֵּי יְדֹתָיו
וּשְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת־הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד
לִשְׁתֵּי יְדֹתָיו׃

20. Und für die zweite Wand der Wohnung zur Nordseite: zwanzig Bretter,

20. וּלְצֶלַע הַמִּשְׁכָּן הַשֵּׁנִית לִפְאַת
צָפוֹן עֶשְׂרִים קָרֶשׁ׃

21. und ihre vierzig Füße von Silber, zwei Füße unter das eine Brett und zwei Füße unter das eine Brett.

21. וְאַרְבָּעִים אַדְנֵיהֶם כָּסֶף שְׁנֵי
אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד וּשְׁנֵי
אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד׃

22. Und für die Hinterseite der Wohnung westwärts machst du sechs Bretter,

22. וּלְיַרְכְּתֵי הַמִּשְׁכָּן יָמָּה תַּעֲשֶׂה
שִׁשָּׁה קְרָשִׁים׃

23. und zwei Bretter machst du zu Winkel-Brettern der Wohnung an der Hinterseite.

23. וּשְׁנֵי קְרָשִׁים תַּעֲשֶׂה לִמְקֻצְעֹת
הַמִּשְׁכָּן בַּיַּרְכָתָיִם׃

24. Sie sollen unten genau zusammenpassen und am Oberrande sollen sie zusammen in Einen Ring ausgehen; so sei es für Beide, an den beiden Winkeln sollen sie sein.

24. וְיִהְיוּ תֹאֲמִם מִלְּמַטָּה וְיַחְדָּו
יִהְיוּ תַמִּים עַל־רֹאשׁוֹ אֶל־הַטַּבַּעַת
הָאֶחָת כֵּן יִהְיֶה לִשְׁנֵיהֶם לִשְׁנֵי
הַמִּקְצֹעֹת יִהְיוּ׃

Süden, weil, zum Sonnenaufgang gewandt, die Südseite zur Rechten liegt. Vielleicht ist hier auch diese Bezeichnung beigefügt, weil das „Angesicht", die Vorderseite des Stiftzeltes immer nach Osten gewandt, somit die Südseite rechts war.

V. 24. תואמים, תמים. Nach ר' יהודה (Sabbath 98, b.) waren die Bretter unten eine Elle dick und nahmen allmälig an Dicke ab, so daß sie oben nur eine Fingerbreite an Dicke hatten. Dies wird hier besonders von den Winkelbrettern ausgesagt, daß sie unten תואמים: genau den Brettern der Hinter- und Seitenwand sich anschlossen, und תמים: in entsprechender Weise bis nach Oben abnahmen. Die Breite der Wohnung war zehn Ellen, durch die sechs Bretter der Hinterwand waren nur neun Ellen geschlossen, es blieb also noch jederseits eine Lücke von ½ Elle und die Dicke der Seitenwände zu decken. Da die Winkelbretter wie alle übrigen 1½ Elle breit, die Bretter überhaupt und so auch die Seitenwände unten eine Elle dick waren, so deckten die 1½ Ellen der ganzen Breite der Winkelbretter unten die ½ Elle Lücke der Hinterwand und die Dicke der Seitenwände.

אֵילִם מְאָדָּמִים וּמִכְסֵה עֹרֹת תְּחָשִׁים מִלְמָעְלָה׃ פ

von roth gefärbten Widderfellen und eine Decke von Thechaschim-Fellen noch darüber.

רביעי 15. וְעָשִׂיתָ אֶת־הַקְּרָשִׁים לַמִּשְׁכָּן עֲצֵי שִׁטִּים עֹמְדִים׃

15. Und die Bretter für die Wohnung mache von stehenden Schittim-Hölzern.

16. עֶשֶׂר אַמּוֹת אֹרֶךְ הַקָּרֶשׁ וְאַמָּה וַחֲצִי הָאַמָּה רֹחַב הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד׃

16. Zehn Ellen die Länge des Brettes und eine und eine halbe Elle die Breite des einen Brettes.

17. שְׁתֵּי יָדוֹת לַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד מְשֻׁלָּבֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכֹל קַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן׃

17. Zwei Zapfen an das eine Brett, sprossenartig hervorgehend Einer gegen den Andern; also mache an alle Bretter der Wohnung.

18. וְעָשִׂיתָ אֶת־הַקְּרָשִׁים לַמִּשְׁכָּן עֶשְׂרִים קֶרֶשׁ לִפְאַת נֶגְבָּה תֵימָנָה׃

18. Und diese Bretter der Wohnung machst du zwanzig Bretter zur Südseite, rechts.

Decken, die Widderdecke unten, die Thachasch-Decke darüber. Nach ר' נחמי' das. war nur eine Decke, die zur Hälfte aus Widderfellen, und zur Hälfte aus Tachasch-Fellen bestand. Dann wäre das מלמעלה des Textes auf's Ganze zu beziehen, die Decke war מלמעלה לאהל. — Ebendas. b. wird über תחש berichtet, daß es ein nur Moses zugänglich gewesenes Thier gewesen sei, von dem es zweifelhaft bleibe, ob es zu der Gattung בהמה oder חיה טהורה gehört habe. Jedenfalls sei es ein reines Thier gewesen, wofür schon der Umstand spräche, daß es Ein Horn an der Stirne gehabt. Der Name תחש dürfte auf ein Thier hinweisen, das sich durch besondere Schnelligkeit charakterisirt, von חוש, eilen, wie ותחש על מרמה רגלי (Job 31, 5.).

V. 15. הקרשים, קרש, verwandt mit גרש, ירש, scheint nicht Brett überhaupt, sondern insbesondere das Wand-Brett zu bedeuten, welches durch „Abweisen" Nichtberechtigter einen Raum für den Berechtigten „occupirt", in Beschlag nimmt. Durch die קרשים wird dem משכן ein entsprechender Raum „eingeräumt." — עצי שטים עומדים. Nach Joma 72, a.: עומדים שעומדין דרך גדילתן: sie waren in ihrer natürlichen Richtung aufzustellen, das Wurzelende unten, das Gipfelende oben. Sie hatten also selbst als Bretter den Baumcharakter beizubehalten. דבר אחר שמעמידין את צפוין, sie sind die Träger des goldenen Ueberzugs, obgleich mit Gold überlegt, bleibt bei ihnen der Holzcharakter, wie auch bei der Tischplatte (siehe oben) vorherrschend (תוספ' das.). דבר אחר עומדים שמא תאמר אבד סברן ובטל סכויין ת"ל עומדים שעומדין לעולם ולעולמי עולמים: sie sind für immer „bleibend", wenn auch ihre Hoffnung und Aussicht verloren scheint.

V. 17. משלבות, שלב, wahrscheinlich verwandt mit שלף, herausziehen: aussprossen, hervorgehen lassen, wie die Sprossen einer Leiter. Die Bretter waren unten zu zwei Zapfen, die in die zu diesem Ende hohlen Füße gingen, entsprechend ausgeschnitten.

V. 18. נגב heißt die Südseite wohl, weil die Sonnenstrahlen senkrecht „stechend" (verwandt mit נקב) auf's Haupt treffen. תימן von ימין, rechts, ebenfalls Benennung des

הַיְרִיעָה הַשִּׁשִּׁית אֶל־מוּל פְּנֵי הָאֹהֶל׃

10. וְעָשִׂיתָ חֲמִשִּׁים לֻלָאֹת עַל שְׂפַת הַיְרִיעָה הָאֶחָת הַקִּיצֹנָה בַּחֹבָרֶת וַחֲמִשִּׁים לֻלָאֹת עַל שְׂפַת הַיְרִיעָה הַחֹבֶרֶת הַשֵּׁנִית׃

11. וְעָשִׂיתָ קַרְסֵי נְחֹשֶׁת חֲמִשִּׁים וְהֵבֵאתָ אֶת־הַקְּרָסִים בַּלֻּלָאֹת וְחִבַּרְתָּ אֶת־הָאֹהֶל וְהָיָה אֶחָד׃

12. וְסֶרַח הָעֹדֵף בִּירִיעֹת הָאֹהֶל חֲצִי הַיְרִיעָה הָעֹדֶפֶת תִּסְרַח עַל אֲחֹרֵי הַמִּשְׁכָּן׃

13. וְהָאַמָּה מִזֶּה וְהָאַמָּה מִזֶּה בָּעֹדֵף בְּאֹרֶךְ יְרִיעֹת הָאֹהֶל יִהְיֶה סָרוּחַ עַל־צִדֵּי הַמִּשְׁכָּן מִזֶּה וּמִזֶּה לְכַסֹּתוֹ׃

14. וְעָשִׂיתָ מִכְסֶה לָאֹהֶל עֹרֹת

den sechsten Teppich schlägst du zur Hälfte zur Vorderseite des Zeltes über.

10. Und mache fünfzig Schleifen an den Saum des einen äußersten Teppich's in der Verbindung, und fünfzig Schleifen an den Teppichsaum der zweiten Verbindung.

11. Und fünfzig kupferne Spangen mache und bringe die Spangen in die Schleifen, so verbinde das Zelt, daß es Eins werde.

12. Die an den Zeltteppichen überschüssige Mehrlänge, die Hälfte nämlich des überschüssigen Teppich's, soll an der Rückseite der Wohnung überhängen.

13. Eine Elle diesseits und eine Elle jenseits von dem Mehrbetrag in der Länge der Zeltteppiche, soll an den Seiten der Wohnung diesseits und jenseits sie zu bedecken überhängen.

14. Mache ferner eine Decke für das Zelt

---

breite, vier Ellen mehr als die Cherubim-Teppiche. Von dieser Einen Teppichbreite sollte, der Anordnung unseres Textes zufolge, die Hälfte, somit zwei Ellen, vornüber über den Eingang geschlagen werden.

V. 11—13. Die Länge der Ziegenhaarteppiche deckte ebenfalls die Breite, und die Breite derselben die Länge der Wohnung. Sie waren um zwei Ellen länger als die Cherubimteppiche, fielen somit rechts und links um Eine Elle tiefer herab als jene (V. 13.). Ihre Gesammtbreite war um vier Ellen länger, davon waren zwei Ellen vornüber geschlagen (V. 9.). Zwei Ellen fielen sie daher an der Hinterwand tiefer als die Cherubim-Teppiche hinab. Nach ר' יהודה schleppten somit zwei Ellen hinten am Boden nach, nach ר' נחמי', dessen Annahme gemäß Eine Elle für die Dicke der Wandbretter abging, betrug diese Schleppe nur Eine Elle. Nach Beiden „glich das משכן einem auf der Straße gehenden Frauenzimmer, dessen Kleidersaum als Schleppe nachfolgt" לאשה שמהלכת בשוק ושיפוליה מהלכין אחריה (Sabbath das.).

V. 14. Die Decke von Fellen bildete das Dach des Zeltes. Nach der Auffassung des ר' יהודה (Sabbath 28, a.) waren es, dem Wortlaute unseres Textes gemäß, zwei

6. Und mache fünfzig goldene Spangen und verbinde die Teppiche Einen mit dem Andern vermittelst der Spangen, so daß die Wohnung Eins wird.

6. וְעָשִׂיתָ חֲמִשִּׁים קַרְסֵי זָהָב וְחִבַּרְתָּ אֶת־הַיְרִיעֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ בַּקְּרָסִים וְהָיָה הַמִּשְׁכָּן אֶחָד׃

7. Mache ferner Teppiche von Ziegenhaaren zum Zelte über die Wohnung; elf Teppiche sollst du sie machen.

7. וְעָשִׂיתָ יְרִיעֹת עִזִּים לְאֹהֶל עַל־הַמִּשְׁכָּן עַשְׁתֵּי־עֶשְׂרֵה יְרִיעֹת תַּעֲשֶׂה אֹתָם׃

8. Die Länge eines Teppich's dreißig Ellen und die Breite vier Ellen; so einen Teppich. Ein Maaß aber sollen elf Teppiche haben.

8. אֹרֶךְ ׀ הַיְרִיעָה הָאַחַת שְׁלֹשִׁים בָּאַמָּה וְרֹחַב אַרְבַּע בָּאַמָּה הַיְרִיעָה הָאֶחָת מִדָּה אַחַת לְעַשְׁתֵּי עֶשְׂרֵה יְרִיעֹת׃

9. Fünf dieser Teppiche verbindest du allein, und sechs Teppiche allein; und

9. וְחִבַּרְתָּ אֶת־חֲמֵשׁ הַיְרִיעֹת לְבָד וְאֶת־שֵׁשׁ הַיְרִיעֹת לְבָד וְכָפַלְתָּ אֶת־

V. 6. קרסים, קרס, Jesaias 46, 1. 2. קרס נבו, קרסו כרעו: sich krümmen. Die Verwandtschaft mit קרן, גרז, גרם, die alle ein gewaltsames Schneiden, Trennen und Brechen bedeuten, läßt vermuthen, daß קרס eine starke Biegung fast bis zum Bruche bezeichne. Daher קרסים, stark gebogene Spangen, die die in deren Krümmung gebrachten Schleifen sehr fest halten.

והיה המשכן אחד. Aus der Breite und Höhe der Bretter (V. 17—25.), über welche die Teppiche geworfen wurden, ergibt sich, daß der innere Raum des Heiligthums dreißig Ellen lang, zehn Ellen breit und zehn Ellen hoch war. Die Länge der Teppiche betrug achtundzwanzig Ellen, die Gesammtbreite der zehn Teppiche vierzig Ellen. Sie wurden mit ihrer Länge über die Breite des Heiligthums gelegt. Der Breite nach waren dreißig Ellen zu bedecken, zehn Ellen die Breite der Decke und zweimal zehn Ellen die Höhe der Seitenwände. Die Dicke der Seitenbretter, die eine Elle betrug, ungerechnet — und nach der Ansicht des ר' יהודה (Siehe Sabbath 98, b.) schwand dieselbe oben bis zu dem Minimum einer Fingerbreite — deckten die Teppiche jederseits nur neun Ellen und es blieb die Höhe der silbernen Füße (V. 19.) unbedeckt. Ging beiderseits nach ר' נחמי' (das.), auch noch die Dicke der Bretter ab, so hingen nur acht Ellen jederseits herab und es waren zwei Ellen nicht von den Teppichen bedeckt. Die vierzig Ellen-Breite der Teppiche hatte dreißig Ellen der Deckenlänge, zehn Ellen der Hinterwandhöhe zu decken, dazu jedoch wiederum eine Elle der Dicke der hinteren Wandbretter, es blieben somit neun Ellen zur Deckung der Hinterwand, und die Höhe der silbernen Füße blieb frei. Nach ר' יהודה aber waren auch diese bedeckt (Siehe das.).

V. 9. וכפלת וגו'. Die Breite der elf Ziegenhaarteppiche, welche das „Zelt" über der „Wohnung" bildeten, betrug zusammen vierundvierzig Ellen, somit eine ganze Teppich-

2. אֹרֶךְ ׀ הַיְרִיעָה הָאַחַת שְׁמֹנֶה וְעֶשְׂרִים בָּאַמָּה וְרֹחַב אַרְבַּע בָּאַמָּה הַיְרִיעָה הָאֶחָת מִדָּה אַחַת לְכָל־הַיְרִיעֹת׃

2. Die Länge eines Teppich's: achtundzwanzig Ellen und die Breite vier Ellen, so ein Teppich; Ein Maaß aber sollen alle Teppiche haben.

3. חֲמֵשׁ הַיְרִיעֹת תִּהְיֶיןָ חֹבְרֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ וְחָמֵשׁ יְרִיעֹת חֹבְרֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ׃

3. Fünf dieser Teppiche sollen Einer mit dem Andern verbunden sein, und fünf Teppiche Einer mit dem Andern verbunden.

4. וְעָשִׂיתָ לֻלְאֹת תְּכֵלֶת עַל שְׂפַת הַיְרִיעָה הָאֶחָת מִקָּצָה בַּחֹבָרֶת וְכֵן תַּעֲשֶׂה בִּשְׂפַת הַיְרִיעָה הַקִּיצוֹנָה בַּמַּחְבֶּרֶת הַשֵּׁנִית׃

4. Und mache Schleifen von himmelblauer Wolle an den Saum des einen Teppich's, der am Ende der einen Teppichverbindung sich befindet, und ebenso mache an den Saum des äußersten Teppich's in der andern Teppichverbindung.

5. חֲמִשִּׁים לֻלָאֹת תַּעֲשֶׂה בַּיְרִיעָה הָאֶחָת וַחֲמִשִּׁים לֻלָאֹת תַּעֲשֶׂה בִּקְצֵה הַיְרִיעָה אֲשֶׁר בַּמַּחְבֶּרֶת הַשֵּׁנִית מַקְבִּילֹת הַלֻּלָאֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ׃

5. Fünfzig Schleifen mache an den einen Teppich, und fünfzig Schleifen mache an das Teppichende welches in der andern Verbindung ist, gegenüberstehend die Schleifen, Eine der entsprechenden Andern.

Grund Cherubim erschienen, sondern die Teppiche waren nichts als zusammengewebte Cherubim, es waren eben Cherubim=Teppiche. Sprachlich erscheint רקם verwandt mit רגם: mit Steinen bewerfen, die Figuren erschienen aufgeworfen auf den Grund. חשב ist aber seiner Grundbedeutung nach: combiniren, verbinden, daher auch: חֵשֶׁב האפד, die Latze, das Verbindungsstück, somit sind es ganze Figuren, die durch das Gewebe mit einander verbunden werden. Der חושב webt Figuren, und zwar ganze, beiderseitige, und verbindet sie mit einander. Die Uebersetzung hätte das entsprechende technische Wort zu suchen. Wirken, wie wir es übersetzt haben, reicht wohl nicht aus.

V. 2. Die Ausdrucksweise עשרים באמה, ארבע באמה u. s. w. bedarf noch einer Erklärung. Sie kommt in Einem Satze mit der gewöhnlichen präpositionslosen abwechselnd vor, z. B. Kön. I. 6, 3. עשרים אמה ארכו על פני רחב הבית עשר באמה רחבו על פני הבית. Es ist gewiß ein fein nüancirter Unterschied, dessen Aufklärung erwünscht wäre.

V. 4. לולאות. לול bezeichnet ein Ineinanderverschlungensein. Daher לול: eine Wendeltreppe, לַיִל: die Zeit, in welcher die Umrisse der Gegenstände ununterscheidbar ineinander fallen, die Nacht. לולאה, eine Schleife.

V. 5. מקבילות, קִבֵּל עם (Kön. II. 15, 10.) so viel wie נגד העם, dem Volke gegenüber, in Gegenwart, קִבֵּל, entgegennehmen, empfangen. הִקְבִּיל: sich zum Empfange darbieten, einem Andern in gerader Richtung zugewandt sein, hier noch vollständiger, von mit einander zu verbindenden Schleifen: jede der andern zu deren Empfange zugewandt.

כו שלישי 1. וְאֶת־הַמִּשְׁכָּן תַּעֲשֶׂה עֶשֶׂר יְרִיעֹת שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתֹלַעַת שָׁנִי כְּרֻבִים מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב תַּעֲשֶׂה אֹתָם׃

Kap. 26. V. 1. Und die Wohnung machst du aus zehn Teppichen. Aus sechsfädig gedrehtem Byssus, himmelblauer, purpur- und carmoisin-rother Wolle, aus Cherubim von Wirker-Arbeit sollst du sie machen.

Kap. 26. V. 1. יריעה, ירע, verwandt mit גרע, כרע, bezeichnet seiner Grundbedeutung nach eine Verringerung, Beschränkung, גרע: an Werth, כרע: an Höhe, ירע: an Beschaffenheit, daher: אל ירע בעיניך, und so in der Bedeutung יריעה, wie hier: an Raum, eine räumliche Umschränkung. יריעה heißt daher nicht Teppich im Allgemeinen, z. B. nicht auch Fußteppich, sondern speciell Zelt-Teppich, Zeug, das zur Um- und Abgränzung eines Raumes gebraucht wird. — שש, wie schon zu Kap. 25, 4. bemerkt, sind die Fäden feiner Leinwand, Flachsfäden. Die Ueberlieferung (Joma 71, b.) lehrt, daß, wie der Name שש ausspricht, jeder Faden aus sechs Fäden bestand, und so auch die der wollenen ארגמן, תכלת und תולעת שני-Fäden jeder aus sechs Fäden bestand, חוטן כפול ששה. — משזר, שזר finden wir auch als Wurzel von שזרא, gleichbedeutend mit שדרא, Wirbelsäule, Rückgrath (לעמת העצה übersetzt אונקלס: לקביל שזרתא, Aruch liest auch an mehreren Stellen im Talmud statt שדרא: שזרא). שזר scheint demnach eine Glieder-Kette, eine gegliederte Säule, einen gegliederten Stab und hier auch: „einen gegliederten Faden bilden" zu bedeuten. Es geschieht dies durch Drehung mehrerer Fäden. Jede Windung bildet ein Glied. משזר heißt daher: gedreht. (Ganz analog ist auch von שדר: שודרא, Seil, gebildet, Gittin 69, a. חבל של שער בהמה: שודרא ברקא, Raschi). Indem משזר bei שש allein steht und durch eine, im Texte durch Wiederholung des שש (K. 39, 27, 28.) angedeutete, Ueberlieferung auch auf die andern Fäden übertragen ist, so ist wohl, wie auch die Verhandlung Joma 71, b. zu ergeben scheint, jeder der vier Fadenstoffe, erst für sich sechsfädig zusammengedreht und dann die vier sechsfädigen Fäden zu einem vierundzwanzigfädigen Faden zusammenverbunden worden; nicht aber wie Raschi zum Texte anzunehmen scheint, es sei von jedem der vier Stoffe erst Ein Faden genommen, diese vier Fäden dann sechsmal und so zusammengedreht. Sowohl nach dem Texte, als nach der Verhandlung in Joma scheinen nicht sechsmal vierdrähtige, sondern viermal sechsdrähtige Fäden zusammen genommen worden zu sein. So scheint es auch סמ"ג Gebote 173 verstanden zu haben. Siehe auch מל"מ, הל' כלי מקדש VIII., 3 am Ende. —

כרובים מעשה חשב תעשה אותם. Joma 72, b. heißt es: רוקם מעשה מחט לפיכך פרצוף אחד חושב מעשה אורג לפיכך שני פרצופות, „das V. 35. genannte רקם sei Nadel-Arbeit, daher die Figuren nur einseitig, das hier genannte sei aber Weber-Arbeit, daher die Figuren beiderseitig." Durch רקימה, Sticken, wird die Figur auf einen unterliegenden Grund aufgetragen, sie erscheint daher nur auf der einen Seite. Durch חושב wird aber eine solche Weberei bezeichnet, durch welche das ganze Gewebe die Figur, und zwar also bilde, daß sie vollständig auf beiden Seiten sichtbar sei (Siehe Rambam das. 15.). Indem es nun ferner noch כרובים תעשה אותם heißt, so waren es nicht wohl Teppiche, auf deren

Anfang einer Blüthensprosse auf der frühesten Stufe. Freilich ist es eine Blumenkrone, der weder ein Kelch vorangeht noch die bereits einen Fruchtkeim hat, für welchen sie das belebende Element im Blüthenstaub des Lichtes zu gewinnen hätte. Es ist vielmehr nur eine Blume, durch welche erst der ganze Stamm aus der Wurzel hervortreibt. Wir haben diese Blumenkrone am Baume des Geistes als Erkenntniß Gottes und Furcht Gottes דעת ד׳ ויראת ד׳ erkannt, und sind nicht in Wahrheit die Gotteserkenntniß und die Gottesfurcht, wie sie die edelsten und höchsten Blüthen des aus dem Menschen heraus sich entfaltenden Geisteslebens bilden, die auf höchster Stufe die Gewinnung des Gottesgeistes bedingen und den Menschengeist zum Träger des Gottesgeistes vollenden, sind sie denn nicht zu gleicher Zeit in Wahrheit diejenigen Momente, womit überhaupt im frühesten Kindesalter die erste Geistesentwickelung aus dem Wurzelstock des geistigen Lebens zu beginnen hat? Sind sie nicht in Wahrheit im doppelten Sinne ראשית דעת, der früheste Anfang und die höchste Blüthe des menschlichen Wissens? Und ist hier nicht am symbolischen Baume der menschlichen Geistesentwickelung im Gottesheiligthume die tiefe, unerschütterliche Wahrheit niedergelegt, daß: soll einst im reifen Mannesalter die höchste Gotteserkenntniß und Gottesfurcht zur Gewinnung des Gottesgeistes sich entfalten, an der Wurzel des geistigen Daseins, in frühester Kindheit diese Erkenntniß und Furcht Gottes gepflegt werden und mit ihr der Grund zu aller andern geistigen Entfaltung gelegt werden müsse? Freilich ist es da eine Blume ohne Kelch und Fruchtknoten. Es ist da eine דעת ויראת ד׳, ein Wissen von Gott und ein Gott-Fürchten, das weder aus bereits geschöpften Kelchen der חכמה ובינה hervorgegangen, noch bereits auf Zeitigung der Thatfrucht: עצה וגבורה, gerichtet ist. Es ist vielmehr eine Blume der Gotteserkenntniß und Gottesfurcht, die unmittelbar mit dem Wurzelstock des menschlichen Geistes — ירכה ופרחה — gegeben ist — מפי עוללים ויונקים יסדת עז — und aus dessen innerstem und tiefstem Kern sich ohne theoretische Vorbereitung — ohne Kelch — erziehend wecken und hervorrufen läßt. Und es hat auf dieser frühesten Stufe diese kindliche דעת ויראת ד׳ noch nicht sich in Zeitigung und Zur-Reifebringung der Fruchtkeime der עצה וגבורה zu bethätigen, — diese That schaffende Saat der עצה וגבורה ist überall noch nicht vorhanden — vielmehr hat sich diese kindliche דעת ויראת ד׳ zunächst nur in dem — mehr unbewußten — aber willigen Hingeben und Emporwachsen auf dem Wege zum Lichte zu bethätigen, um erst als Knabe die Anfänge jener drei Manifestationen des Geisteslebens zu bilden, erst die Fähigkeit zum Schöpfen der חכמה ובינה, die Fähigkeit zum Schaffen der עצה וגבורה, die Fähigkeit zur That zeitigenden דעת ויראת ד׳, somit erst die Anlagen zu diesem Allen, גביע כפתור ופרח in verjüngtem Maaßstabe zu üben und zu entwickeln; sodann als Jüngling erst alle עצה וגבורה, alle Energie des Vorsatzes und der Kraft zur gesonderten Ausbildung aller dieser drei Manifestationen zu verwenden — כפתור תחת שני קנים ממנה, וכפתור תחת שני קנים ממנה, וכפתור תחת שני קנים ממנה —; um endlich als Mann alle diese Richtungen wieder dem einen Mittelpunkt zuzuwenden und aus dem vollen Born der חכמה ובינה eine דעת ד׳ ויראת ד׳ zu entfalten, die, zur Belebung und Reife aller That erzeugenden עצה וגבורה, das Licht und den belebenden Geist von Oben in dem נר ד׳ des Gottesgeistes zu gewinnen weiß:

שלשה גביעים משוקדים בכפתור ופרח ועליה נר ד׳!

Wenn die von uns gewagte Parallele: Kelche: חכמה ובינה, Fruchtknoten: עצה וגבורה, Blüthe: דעת ויראת ד׳ nicht ganz der Wahrheit entbehrt, so hätten wir in den drei Seitenpaaren des Leuchters, in welchen wir ja ebenfalls dieselben Manifestationen des Geistes zu erblicken uns veranlaßt sehen, nur dasjenige zu einer selbstständigen Erscheinung ausgebildet vor uns, was auf dem Wege zum נר ד׳ = רוח ד׳ am Mittelschafte nur als Stadium im Fortschrittsgange der Entwickelung auftritt. Indem nun ferner dieselben Kelche, Fruchtknoten und Blüthen auch an den Seitenarmen hervortreten, so hätten wir den Gedanken: Wenn חכמה ובינה, עצה וגבורה, דעת ויראת ד׳ im Menschengeiste in solchem Maaße zur Entwickelung kommen, daß sie רוח ד׳ zu ihrer Belebung und Vollendung gewinnen, dann wird durch eben diesen רוח ד׳ eine jede Seite dieser Geistesentfaltung in so reicher Fülle befruchtet, daß eine jede derselben als eine besondere, vom Gottesgeist gereifte Frucht in selbstständiger Manifestation hervorblüht, und zur Vollendung einer jeden derselben der Verein aller übrigen Energien des Geistes concurrirt. חכמה wie בינה, עצה wie גבורה, דעת ד׳ wie יראת ד׳, jede dieser Ausstrahlungen des einheitlichen geistigen Lebens bedarf, um zum höchsten Ziel ihrer Vollendung zu gelangen, des mandelkelchartigen emsigsten Schöpfens der Wahrheit, der gestaltenden Bildung methodischen Geistes und schaffender Kraft, und der die Belebung im Gottesgeist suchenden Erkenntniß Gottes und Furcht Gottes.

Für jede dieser Zweigmanifestationen des Gottesgeistes gibt daher der Träger desselben, der Mittelschaft, einen Fruchtknoten ab, כפתור תחת שני הקנים ממנה; denn der עצה וגבורה, des Geistes und der Kraft — des mit Bewußtsein Zweck anstrebenden Geistes: עצה, und der Schwierigkeiten obsiegenden Kraft: גבורה, — in concentrirter Potenz, כפתור, in gesammelter Steigerung, bedarf es, um jede dieser Manifestationen des Geistes in göttlicher Reinheit und Vollendung zur Wirklichkeit zu bringen.

In höchst bedeutsamer Weise ziehen nun noch Theile dieser Fruchtblüthen-Gebilde an zwei Stellen des Mittelschaftes unsere Aufmerksamkeit auf sich.

ירך, der Fuß, der Wurzelstock, aus welchem der ganze Lichtbaum hervorgeht, trägt unterhalb des aus ihm hervortretenden Stammes פרח, eine Blume ohne Kelch und ohne Fruchtknoten. Nach einem Zwischenraum von zwei טפחים befindet sich im dritten טפח, dem sechsten der Gesammthöhe von unten, ein vollständiger Blüthenstand von Kelch, Fruchtknoten und Blume, jedoch in verjüngtem Maaßstabe. Während nämlich der Blüthenstand am Gipfel des Schaftes drei טפחים einnimmt, indem jedem Theile desselben ein טפח eingeräumt ist, sind bei diesem verjüngten Blüthenstand Kelch, Fruchtknoten und Blume in einen טפח concentrirt (siehe תוספ׳ Menachoth), und hat derselbe auch nur einen einfachen Kelch, während der Gipfel-Blüthenstand drei Kelche zählt. Vergegenwärtigen wir uns den Anblick der Menorah, so sehen wir daher die Blüthen in vier verschiedenen Stadien in immer größerer Vollendung hervortreten: — a. פרח am ירך — b. גביע, כפתור und פרח im sechsten טפח — c. כפתור תחת שני הקנים ממנה u. s. w. — d. גביעים שלשה, כפתור und פרח in den letzten drei טפח׳ am Gipfel des Schaftes, und fällt es sofort in die Augen, daß diese Blüthenentwickelung auf unterster Stufe mit Demselben beginnt, womit sie in höchster Gipfelvollendung endet. פרח, die Blumenkrone ist die letzte Sprosse am Gipfel des Schaftes, und פרח, eine Blumenkrone bezeichnet den

lich, Mandel, im symbolischen Gebrauch, der specifische Ausdruck für die intensivste Richtung und Dahingebung der Geistesthätigkeit an einen Gegenstand oder einen Zweck. So wie der Mandelbaum am frühesten blüht (bei uns schon im März) und früher Blüthen als Blätter hat, so ist שקד, sein Name, überhaupt Ausdruck für eifrige, rastlose, rasch zum Ziele strebende, wache und fleißige Geistesanstrengung, Ausdruck für das, was wir Fleiß und Studium nennen würden. „Wenn Gott die Stadt nicht schützt, vergebens שקד, wacht der Wächter" Ps. 127, 1. „Glücklich der Mensch" spricht Prov. 8, 34. die Weisheit, „der mir zuhört, לשקוד, emsig an meinen Thüren Tag für Tag zu wachen." „Wie ich שקדתי עליהם, über sie mit Eifer, rastlos zu zertrümmern und zu zerstören gestrebt", heißt es Jerem. 31, 28. „so אשקד עליהם לבנות ולנטוע, so werde ich rastlos, mit Eifer, über sie streben zu bauen und zu pflanzen." „Was siehst du", wurde Jirmijahu Kap. 1, 11. gleich bei seiner ersten Berufung gefragt, „מקל שקד, einen Mandelstab sehe ich", lautete die Antwort. „Du hast gut geschaut", erwiederte Gott, „denn שקד אני על דברי לעשתו, eifrig betreibe ich mein Wort zu erfüllen." 4. B. M. 17, 16. ff. sollte der Stammesfürst als der geistig Erwählte von Gott bezeichnet sein, dessen Stab blühen werde, und dieser Stab sollte als ewiges Denkmal vor dem Zeugniß bewahrt bleiben. Aaron's Stab nun, durch dessen Blühen der Stamm Levi und in diesem Stamm das Haus Aaron als die für das Priesterthum geistig Erwählten dokumentirt sein sollten, ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמל שקדים, „brachte Blumen, trieb Staubfäden und reifte Mandeln!" „שקד", die ernste, rastlose, eifrige, thätige und erfolgreiche Hingebung an den Beruf sehen wir also hier als denjenigen Charakter bezeichnet, der den Stamm der Aharoniden für die Erwählung zu dem hohen geistigen Berufe des jüdischen Priesterthums befähigt zeigte, und glauben wir hierin eine nicht geringe Bestätigung für unsere Auffassung der mandelartigen Blüthengebilde an der Menorah zu finden. Tragen ja Schaft und Arme des Leuchters eben dieselben Symbole, die den vor dem Zeugniß ruhenden Aaronsstab als Priesterstamm charakterisirten. Hier wie dort Mandeln reifende Blüthen! Wir haben ציץ mit Staubfäden wiedergegeben. Wir glauben, daß ציצת Jechesk. 8, 3. das Lockenhaar, und ציצת, die Fäden an den Gewandecken, für diese Erklärung sprechen.

Bezeichnend ist es nun ferner, daß dieser שקד-Charakter, dieser Charakter der rastlosen, raschen Erfolg erzielenden Emsigkeit, insbesondere den גביעים, den aufnehmenden, Erkenntniß sammelnden Kelchen חכמה und בינה aufgedrückt erscheint. Tritt ja ohnehin die mit diesen Kelchen bezeichnete Thätigkeit auch schon dadurch so bedeutsam in den Vordergrund, daß dem Einen כפתור und der Einen פרח immer ein dreifacher Kelch שלשה גביעים משקדים, vorangeht und ist somit die גביעים-Thätigkeit extensiv (שלשה) und intensiv (משקדים) vor den übrigen hervorgehoben. Diese geistige גביעים-Thätigkeit, dieses Sammeln, Aufnehmen und Festhalten der Erkenntniß der Wahrheit ist nun aber ja keine andere als die, die wir mit „לימוד" „Lernen" bezeichnen und dies aber wiederum gerade die Thätigkeit, die unsere unausgesetzte Hingebung יומם ולילה beansprucht. Die גביעים שלשה משקדים an unserer Menorah rufen uns zu: הוי שקוד ללמוד תורה! und die גביעים משקדים, aus welchem der Eine כפתור und die Eine פרח hervorgeht, lehren, גדול לימוד שמביא לידי מעשה!

Wirklich produktiv wird der Geist erst in

עצה וגבורה, in dem Rathschluß und der Thatkraft, durch welche sich die durch חכמה ובינה gewonnene Erkenntniß zu Thatvorsätzen gestaltet, vermittelst welcher das bis dahin nur denkende Individuum bereit ist, über sich selbst hinauszugehen, thätig einzugreifen in die Welt des Geschehenden und in diese aus Ursachen und Wirkungen sich webende Welt der Ereignisse auch seine freie That als eine folgenschwere Saat hinauszustreuen, die die Zukunft gebiert. עצה וגבורה sind der Fruchtknoten, der Vorsätze und Entschlüsse als die Saatkeime der Zukunft in seinem Schooße gestaltet und sie für die Reife zur That bereit hält.

Allein, daß diese Vorsätze zur That reifen, zur rechten, somit zur einzig wahrhaften und wirklich in die Ewigkeit reichenden, lebendigen, lebensfähigen und lebenschaffenden That gelangen, dazu muß — wie der Kelch sich in der Blume veredelt erhebt, um für die Saatkeime des Fruchtknotens das befruchtende Element des Blüthenstaubes zu gewinnen — also die edelste Blüthe der Erkenntniß:

דעת ד׳ ויראת ד׳, Gotteserkenntniß und Gottesfurcht emporstreben, um im רוח ד׳ den rechten Geist zu gewinnen, der allein Entschluß und Kraft zur rechten That zeitigt und vollendet. Wenn nicht alle Erkenntniß der Welt zum Schauen Gottes in der Welt und zum Begreifen der Welt aus Gott führt, wenn nicht die Erkenntniß der Offenbarung zur Gottesfurcht, zur Erkenntniß und Anerkenntniß des eigenen Verhältnisses zu Gott führt, in dieser Gotteswelt nichts als Diener sein zu wollen, dann schlummern vergebens in der Entschlußfähigkeit, der freien Selbstbestimmung und der Thatkraft die Keime Welt und Ewigkeit bauender That. Die Keime verkümmern, das Edelste und Göttlichste im Menschen bleibt ungeboren, weil allem Wissen und aller Kraft der belebende und leitende Gotteshauch fehlt, der nur da sich niederläßt, wo alles Wissen in Gotteserkenntniß und alle Kraft in Gottesfurcht gipfelt, und Gotteserkenntniß und Gottesfurcht den Gottesgeist zur Befruchtung des Menschenraths und der Menschenkraft zuläßt, und Rath und Kraft dem Gottesgeist zur Belebung hingibt. דעת ד׳ ויראת ד׳ sind die **Blumenkrone**, die den Thatkeimen menschlicher Entschlüsse und Kräfte den Gottesgeist zur Befruchtung und Belebung gewinnen.

Wir wagen daher die Zusammenstellung:

נר = רוח ד׳ = Blüthenstaub,
פרח = דעת ויראת ד׳ = Blumenkrone,
כפתור = עצה וגבורה = Fruchtknoten,
גביע = חכמה ובינה = Kelch.

Daß wir in den Gebilden, deren Betrachtung uns beschäftigt, ihrer äußern Erscheinung nach Pflanzentheile, ihrer Bedeutung nach geistige Thätigkeiten, ja die Thätigkeit des Geistes in seinen eminentesten Entwickelungsstadien vor uns haben, darauf weist noch mit großer Entschiedenheit ein Ausdruck hin, auf den wir bereits hingedeutet. משוקדים, mandelförmig oder mandelartig werden die Kelche der Menorah wiederholt charakterisirt und ist, wie wir dies bereits oben erwähnt, die Ueberlieferung schwankend, ob nicht 2. B. M. 25, 34. — wie auch die Accentstellung zeigt — dies משוקדים auch zum Charakter der כפתורים und פרחים gehört. Nun ist aber שקד, sowohl sprachlich als Verbum, als sach-

mung äußerlich zu werden, sich von dem Pflanzenindividuum abzulösen, aus ihm herauszutreten, ein eigenes, selbstständiges Entwickelungsleben zu beginnen. Eine ganz ureigene Zukunft mit einer unendlichen Fülle von Gestaltungsmitteln und einer unendlichen Fülle von Gestaltungskräften schlummert in den kleinen Samenkeimen, die der Fruchtknoten birgt. Allein diese Zukunftskeime schlummern im Fruchtknoten. Sie harren der Freiwerdung zum eigenen Leben. Allein diese Weckung und Freiwerdung zum Leben vermag ihnen der Fruchtknoten selbst nicht zu gewähren. Im Fruchtknoten selbst liegen sie in einer der Lösung harrenden Gebundenheit. (Ist vielleicht daher der Name כפתור = כפת Binden und פתר [vgl. פטר] Lösen??) Diese Weckung und Lösung zur Freiheit und zum Leben vermag ihnen nur der befruchtende Blüthenstaub zu bringen, welchen

פרח, die Blumenkrone, an ihren Staubfäden wahrt und zeitigt. פרח sind die „Freiheitsflügel" der Pflanze, die hauchend und schützend emporstreben, um den Lebensstaub an ihren Fäden zu gewinnen, der den Saatkeimen des Fruchtknotens Weckung und Gestaltung, Reife und Leben, Erlösung und Freiheit zu bringen bestimmt ist.

Betrachten wir dem gegenüber jene drei genannten Erscheinungspaare des zum ד׳ רוח aufwachsenden geistigen Lebens.

חכמה ובינה, Beides Thätigkeiten der Erkenntniß des Wahren und Guten. Alle Wahrheit — und die Wahrheit umfaßt ja das Wahre und das Gute, jenes die Wahrheit des Seins, dieses die Wahrheit des Sollens — alle Wahrheit ist aber ein Gegebenes, und jede Erkenntniß ist im tiefern Grunde nur ein Schöpfen und Aufnehmen eines objektiv unabänderlich Gegebenen. Mag gleich חכמה mehr die receptive, בינה die produktive Geistesthätigkeit bezeichnen, חכמה sich im Auffassen, Verstehen, Begreifen und Festhalten dargebotener Erkenntnißwahrheit bethätigen, בינה aber sich im הבין דבר מתוך דבר, in der combinirenden und folgernden Thätigkeit bewähren und neue Wahrheiten zu erzeugen scheinen. Dieser Schein ist nur Schein. Die neue Wahrheit ist nur subjektiv neu, sie ist nur insofern neu, als sie dem Bewußtsein des erkennenden Geistes bis dahin nicht gegenwärtig war; sie ist aber nur in sofern wahr, als sie objektiv in dem bereits zuvor als Wahrheit Erkannten enthalten gewesen, und hat nur ihr Creditiv darin, daß sie als in einer bereits als Wahrheit erkannten Prämisse enthalten nachgewiesen werden kann. Das Verdienst der בינה ist nur, jede gegebene Wahrheit zugleich mit allen in ihr implicite gegebenen Consequenzen zu überschauen. Eine neue Wahrheit, die mehr sein will, als eine bis dahin nicht zum Bewußtsein gekommene Seite oder Folgerung einer alten Wahrheit, will eben aufhören Wahrheit zu sein und begiebt sich in das Bereich der Phantasmen und Täuschungen. In Welt und Offenbarung hat Gott die für den Menschen erkennbare Wahrheit niedergelegt. In ihnen ist die Summe aller für den Menschen erkennbaren Wahrheit abgeschlossen worden. חכמה ובינה haben lediglich das Geschäft, diese gegebenen Schätze zu heben, zu sammeln, aufzufassen, zur vollständigern, allseitigen, bis in ihren kleinsten Nüancen und ihren fernsten Folgen deutlichen und klaren Erkenntniß zu bringen und im Bewußtsein festzuhalten. חכמה ובינה sind der sammelnde und bewahrende Kelch der für die Erkenntniß vorhandenen Wahrheiten.

seinen Theilen in reiner Vollendung dastand, kein starres Sein, vielmehr eben ein ewiges, fruchtzeitigendes Blühen sein Leben wesentlich bedeutet.

Kelch, Fruchtknoten, Blumenkrone haben wir, sollten die *Fäden mit dem befruchtenden Staub*, diesem belebenden Elemente des Ganzen, fehlen? Wir wissen aus Menachoth 28, b., daß die Kelche, Knoten und Blüthen die letzten drei טפחים der Schafthöhe ausfüllten, daß somit der Schaft mit der Blume, פרח, endete, in welcher daher das Gefäß, נר, mit dem lichttragenden Dochte ruhte. Wir wissen aus Kelim 11, 7. daß פרח überhaupt der Name der Vertiefung an einem Leuchter wurde, die das Licht aufzunehmen bestimmt war. Gipfelte somit unser Leuchter in Kelchen, Fruchtknoten und Blumenkrone, und aus dieser Blumenkrone heraus brannte das Licht am Dochte, so war eben der brennende Docht der Befruchtung tragende Staubfaden, es war das *Licht*, es war der *Geist*, der *Gottesgeist*, das *befruchtende Element*, das *die am Lichtbaum zum Dasein gekommenen, der Belebung, Entwickelung und Vollendung harrenden Fruchtkeime belebt, entwickelt und zur reifen Frucht vollendet*.

Wir haben somit: Kelch, Fruchtknoten, Blumenkrone, und Licht, das befruchtende Element am Staubfaden. Sollten sich uns Kelch, Fruchtknoten und Blume nicht ebenso in Begriffen aussprechen, wie sich uns von selbst die Staubfäden mit ihrem befruchtenden Pollen, als das befruchtende und belebende Element des Lichtes und Geistes dargestellt?

Das heilige Wort hat uns eben selbst das Licht der Menorah als den Geist Gottes und diesen Geist wieder in einer sechsfachen Ausstrahlung ausgesprochen. Einer näheren Betrachtung stellen sich diese sechs Seiten geistiger Entfaltung in Wahrheit zunächst nur als drei Seiten, drei Stufen, drei Momente heraus, indem sich die sechs Momente nur als drei gepaarte Glieder aussprechen:

חכמה ובינה

עצה וגבורה

דעת ויראת ד'

Wie? Wenn sich diese drei Momente geistiger Entwickelung zu dem רוח ד', ihrem Born und Gipfel, ganz so verhielten wie גביע, כפתור und פרח, wie Kelch, Fruchtknoten und Blumenkrone zum נר, zu dem Staubfaden mit seinem erregenden, bewegenden und belebenden Elemente?

גביע, der Kelch, hat sich uns nach sprachlicher und sachlicher Bedeutung als „Sammler" verkündet. Und in der That spricht auch der Kelch an der Blüthe die Bestimmung aus, daß hier die Kräfte und Säfte des Baumes nicht zum Fortsetzen des Zweiges weiter schreiten, sondern daß sie hier *gesammelt* werden sollen zu einem neuen Gebilde. Wo eine Blüthe entstehet, da endet der Zweig, da ist das Wachsen zu Ende; es werden vielmehr die gewonnenen Säfte und Kräfte gesammelt und festgehalten zur Fruchterzeugung, diesem höchsten Ziele der ganzen Pflanzenentwickelung, und das *erste Gefäß zu dieser festhaltenden Sammlung ist der Kelch*.

כפתור, im Fruchtknoten gestaltet sich der ganze Stoff-, Saft- und Kraft-Reichthum der Pflanze zu Keimen neuer Pflanzenschöpfungen. Während Alles, was bis jetzt an der Pflanze wuchs, Stamm, Ast, Zweig, Blatt, nur unfrei und unselbstständig in dem Pflanzenindividuum und an ihm verharrte, haben die Gebilde des Fruchtknotens die Bestim-

wurde. Vielmehr scheint גביע das größere Gefäß zu bedeuten, in welchem der Wein aufgetragen wurde, den man sodann aus כוסות trank. Man stellte גביעים מלאים יין וכוסות hin. Dem entsprechen auch die Bedeutungen der Wurzeln כוס und גבע. Während כוס in dem verwandten כסס die Bedeutung: bestimmen, zuzählen, gewinnt und daher ein Gefäß bedeutet, in welchem dem Trinkenden ein für ihn bestimmtes Maaß gereicht wird, (wodurch es sodann als Metapher für alles von Gott dem Menschen Zugeschickte und Bestimmte auftritt), weist גביע in allen verwandten Wurzeln und Ableitungen: גבע, גבעה, גבב, גבה, גבא ꝛc., auf ein Ansammeln von Stoffen hin. גביע wäre somit der Behälter, in welchem die Masse des zu trinkenden Getränkes aufgenommen, gesammelt und zusammen gehalten ist. כוס das Gefäß, in welches aus גביע dem Trinkenden ein für ihn bestimmter Theil geschüttet wird. Somit stünde גביע seiner Grundbedeutung nach in einem Gegensatz zu פרח. Während nämlich, wie wir gesehen, גביע die Bedeutung des Stoff-Sammelns innewohnt, trägt פרח in allen verwandten Wurzeln und Ableitungen: אפרח, פרא, פרע, das rabb. und chald. פרח, fliegen ꝛc. die Bedeutung: frei werden.

Für כפתור fehlt jedoch jede Analogie aus der Sprache und Schrift und sind wir damit lediglich an die Ueberlieferung gewiesen, die uns Menachoth 28, b. lehrt, daß sie die Gestalt kretensischer Aepfel hatten, כמין תפוחי הכרתיים. Es waren dies somit fruchtähnliche Knäufe, die an Schaft und Armen hervortraten.

Vergegenwärtigen wir uns diese Theile in ihrer Zusammenhörigkeit und gleichbleibenden Aufeinanderfolge: גביע, כפתור und פרח, so kündigen sich uns dieselben als die zusammengehörenden Theile eines einheitlichen Systems an, das wir durch die entschiedene Bedeutung פרח, Blüthe, Blume, so wie durch die damit zusammenstimmende Erläuterung der כפתורים, als fruchtförmige Gebilde, veranlaßt werden, im Gebiete des Pflanzenbaues zu suchen. Auf dieses Gebiet werden wir auch noch durch den Ausdruck משוקדים, mandelartig oder mandelförmig, gewiesen, der zur nähern Charakteristik dieser Gebilde beigefügt ist, und der sich uns auch noch ohnehin für das Ganze als höchst bedeutsam erweisen wird, der aber ja jedenfalls auch seinerseits nur wiederum in das Gebiet des Pflanzenlebens einführt.

Zum Glück brauchen wir nicht weit zu gehen, um im Pflanzenbau ein organisches System zu finden, das eben in solchen Formationen seine vollständige Darstellung gewinnt. פרח selbst, die Blüthe, gibt die Data für die Erkenntniß der Bedeutung dieser Gebilde an die Hand. Jede normale Blüthe besteht nämlich wesentlich aus drei Theilen: aus einer äußern, meist grüngefärbten Blatthülle, dem Kelche, einer den Samen bergenden und den befruchtenden Staub vermittelst des Griffels aufnehmenden Kapsel, dem Fruchtknoten (die künftige Frucht), und einer die Staubfäden umgebenden Blumenkrone, der Blume. Es sind dies vollständig die drei Gebilde unseres Leuchters: Kelch, Knoten und Blume und hätten wir somit diese Gebilde zuerst als allgemeines Zeichen für fruchtentwickelndes Blühen zu erkennen. Wir begriffen sodann auch, warum diese Gebilde gerade dann als unentbehrlich auftreten, wenn der Leuchter מקשה זהב in vollendeter Reinheit, golden aus einem Stücke bestand. Eben dann war das Zeichen nothwendig, daß, obgleich dieser ganze lichttragende Baum wie aus einem Stücke und er in allen

zum Träger des Gottesgeistes entwickelt werden soll, ein ursprüngliches, dem Menschen von seinem Entstehen an mitgegebenes, nicht aber ein aus andern Vermögen abgeleitetes und künstlich combinirtes sei. Es ist damit zugleich die Wahrheit ausgesprochen, daß zu dieser geistigen Entwickelung ein Jeder, und nicht nur etwa besonders Begabte, berufen sei. Ebenso wie die Menorah nicht nur aus Gold, dem edelsten Metall zu bestehen hat, sondern in Ermangelung dessen auch aus anderm Metalle herzustellen ist, und zwar dann selbst nöthigenfalls stückweise, nicht מקשה, zusammengesetzt werden kann. Wenn wir uns erinnern, daß die geistige Entwickelung, die hier zum Ausdruck kommen soll, nicht jene unfruchtbare, einseitig theoretische, die nur spekulativen Werth hätte, sondern diejenige ist, die die Bedingung der sittlichen Vollendung bildet, so werden wir den Gedanken damit im vollen Einklange finden, daß zum Träger des Lichtes, das die Menorah vergegenwärtigt, ein Jeder vermöge seiner natürlichen Anlage berufen sei und die Entwickelung dahin anzustreben habe. Jeder auf seiner Stufe mit seinem Maaß von Kräften kann das dieser Stufe und diesem Maaß entsprechende höchste Ziel geistig sittlicher Vollendung, und damit die Höhe seiner persönlichen geistig sittlichen Bestimmung erreichen, Jeder des רוח ד', des רוח חכמה ובינה עצה וגבורה דעת ויראת ד' nach Verhältniß seiner Begabung theilhaftig werden. Und wie für das Individuum, so ist auch für die jüdische Gesammtheit nicht etwa nur ein goldenes, etwa ein Davidisches oder Salomonisches Zeitalter, das zum Gottesgeiste emporzustreben Berufene. Sondern unbedingt von günstigen äußern Verhältnissen, selbst in ehernen und eisernen Zeiten bleibt Jsrael seiner göttlichgeistigen Bestimmung angehörig und hat sich zur Höhe dieser Bestimmung emporzuarbeiten. Allein andererseits ist freilich das geistigsittliche Ziel, das die Menorah vergegenwärtigt, die an sich höchste geistigsittliche Vollendung, die überhaupt dem Menschen als solchen beschieden ist, und nimmt daher, wo sie vorhanden sind, die edelsten Kräfte in Anspruch. Das Edelste im Menschen dem Höchsten. Wo aber diese geistigsittliche Entwickelung sich an goldreinsten, edelsten Anlagen vollzieht, da ist sie nicht nur von Anfang zu Ende מקשה, aus einem Stück mit Stoff gestaltender Meisterkraft bewirkt, sondern es tritt dann auch diese Entwickelung in noch besonderen eigenen Gestaltungen zu Tage, die wir noch zu betrachten haben.

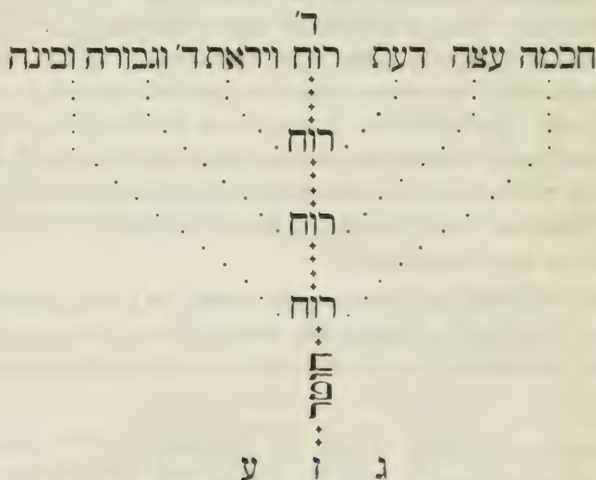
War die Menorah aus Gold, dann waren an Fuß, Schaft und Armen גביעים כפתורים ופרחים „Kelche, Knäufe, und Blumen", deren Stelle und Zahl genau bestimmt, und die so wesentlich waren, daß nicht ein einziges dieser Gebilde fehlen durfte, מעכבין זה את זה.

Unter diesen drei Gebilden ist wohl die Bedeutung der פרחים die entschieden deutlichste. פרח ist der allgemeinste Name für Blüthe, פרוח der allgemeinste Ausdruck für blühen, und wo uns daher פרחים als symbolische Gestalten entgegentreten, sind wir zunächst nicht berechtigt, an eine weiterliegende Bedeutung als an „Blüthen und Blühen" zu denken, ja haben auch von hier aus die Bedeutung der andern mit ihnen in Verbindung stehenden Gebilde, hier der גביעים und כפתורים, zu suchen.

גביע hat auch die ganz zweifellose Bedeutung: Kelch. Aus Jeremias 35, 3. scheint ferner hervorzugehen, daß גביע nicht eigentlich das Gefäß bedeutet, aus welchem getrunken

man sich kaum des Gedankens erwehren kann, es sei in der That diese Stelle nichts als Wortausdruck des Menorahsymbols.

„ונחה עליו רוח ד׳, רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ד׳.“ Hier ist der Geist in seiner Gesammtheit eine Einheit, die sich aber in sechs Glieder entfaltet. Diese sechs Glieder bilden drei Paare, jedes Paar hat einen gemeinsamen Träger, es heißt nämlich nicht: רוח חכמה ורוח בינה וכו׳, sondern: רוח חכמה ובינה וגו׳. Es ist dies vollständig: מנורה זהב, ששה קנים יוצאים מצדיה, שלשה מצדה האחד ושלשה מצדה השני וכפתר תחת שני הקנים ממנה וכפתור תחת שני הקנים ממנה וכפתר תחת שני הקנים ממנה לששת הקנים היוצאים מן המנרה. Ja, es fährt die Stelle fort: והריחו ביראת ד׳, und „הריחו“ kann nach aller sprachlichen Analogie nichts anders heißen, als Jemanden mit Geist durchdringen, mit Geist erfüllen, Jemanden begeistigen. Nachdem somit zuerst der auf Jischai's Sprosse zur Ruhe kommende Gottesgeist in der siebenfachen Fülle seiner reichen Erscheinung geschildert ist, wird eine dieser Seiten als diejenige hervorgehoben, die als die Wurzel und das Medium dieser ganzen Durchgeistigung bezeichnet wird, ganz so, wie ja auch unter dem Lichtersieben des Leuchters ein Licht war, von dem das Anzünden aller übrigen Lichter begann und zu welchem die Lichtpflege immer wieder kehrte ממנה מדליק ובה מסיים! Ja, um die Parallele voll zu machen, geht der Träger dieses siebenstrahligen Gottesgeistes als Reis aus einem Wurzelstock hervor, und auf ihm ruht der eine Gottesgeist mit seinen sechsgliedrigen Entfaltungen. Also, daß, wenn wir uns diese Stelle in ihrem Gedankengefüge vergegenwärtigen:



wir das Bild der Menorah in seinem Gedanken-Ausdrucke haben dürften.

Wir haben bis jetzt nur diejenige Construktion der Menorah in Betracht gezogen, die unbedingt und selbst dann Vorschrift ist, wenn sie nicht aus Gold, sondern aus irgend einem andern Metall angefertigt wird. Es gehörte hierher noch die Bestimmung, daß sie nie מן הגרוטאות, nie aus Bruchmetall bestehen soll, und dürfte wohl diese Bestimmung zum Ausdruck des Gedankens dienen, daß dasjenige Vermögen des Menschenwesens, das

wandte Geist als ein solcher bezeichnet sein, der mit seinen aus West nach Ost strahlenden Lichtern seine Erkenntniß aus dem Gottesgesetze und dem um dasselbe geschlossenen, es geschichtlich durchtragenden Gottesbund schöpft und diesen Geist dem seiner Heiligung und Weihe harrenden Jsrael zur lebendigsten Durchdringung entgegenträgt, und mit seinen aus Osten nach Westen strebenden Lichtern alles Wollen und Vollbringen Jsrael's dem aus dem Allerheiligsten des Gesetzes und des Bundes strahlenden Geiste zur Heiligung und Weihe entgegenbringt, und Beides, den Thora-Geist und die Jsraels-That, stets um die gemeinsame Wurzel und das gemeinsame Ziel, um den zu Gott hinaufstrebenden Geist zusammenführt. Die Thora sucht in Jsrael ihre Verwirklichung, Jsrael in der Thora seine Gestaltung, und Beides, Thora und Jsrael, לימוד ומעשה, hat nur Werth, wenn es לשם שמים, wenn es der Lösung des einen Zieles geweiht ist, in Allem und mit Allem zu Gott emporzustreben, und in diesem Streben seinen gemeinsamen Mittelpunkt findet. Jn dieser Stellung fiele aber das נר מערבי nicht mit dem Mittellichte zusammen, wäre vielmehr das mittlere der westwärts gewandten Ostlichter, und wäre somit der Schwerpunkt für die Pflege des Geistes — הטבה והדלקה — nicht auch da zu suchen, wo, der Construktion und Darstellung der Menorah zufolge, Ursprung und Ziel des Geistes liegt. Jndem das *mittlere* der von Ost nach West gewandten Lichter jenes נר מערבי wäre, das תמיד לפני ד' und das ממנה מדליק ובה מסיים, so fände vielmehr die *Pflege* des Geistes ihren steten Anknüpfungspunkt in dem *Jsrael inwohnenden*, nimmer verlöschenden, immer in *Fortschritt begriffenen*, Gott und seinem Gesetz zuwallenden Streben, und eben darin, daß *dieser* Funke in Jsrael nie erlischt, daß Jsrael stets Gottes, stets das Volk seines Gesetzes, Jsrael stets der über dem Gesetze ruhenden Schechinah zugewandt bleibe, *darin* eben zeigte und bezeugte sich, daß die Schechinah in Jsrael throne. — Welche dieser beiden Annahmen als die richtigere anzuerkennen wäre, dürfte schwer aus den überlieferten Quellen zu entscheiden sein. רמב"ם in הל' בית הבחירה פ"ג folgt der ersteren, daß die Richtung des Leuchters zwischen Nord und Süd gewesen. רש"י, ראב"ד und die meisten andern Autoritäten entscheiden sich für die Annahme, daß die Richtung des Leuchters zwischen Ost und West gewesen, und folgen wir dieser Meinung in Stellung unserer Menorah im ב"הכ am Chanuckahfeste. (Siehe Menachoth 97 b. Sabbath 22 b. Raschi das. כסף משנה zum Rambam l. c. מזרחי 4. B. M. 8, 2.).

Wir wurden schon oben durch den Aufschluß, der Secharja (Sech. 4, 6.) über die Bedeutung der Menorah als Symbol des רוח ד' gegeben wird, auf den Commentar hingeführt, den Jesaias 11, 2. über den nähern Jnhalt dieses רוח ד' liefert. Diese Stelle, in welcher der auf einem Menschen ruhende Gottesgeist in seiner höchsten Potenz geschildert wird, zeigte uns schon beim ersten Anblick diesen Geist in einer zweiseitigen Entfaltung, die sich uns einerseits als חכמה, עצה, דעת, andrerseits als בינה, גבורה, יראה, somit als den Geist der Theorie und der Praxis, den Geist des Erkennens und Vollbringens angekündigt und uns dasjenige bestätigt, was wir schon ohnehin über die Bedeutung von „Geist" im heiligen Schriftthum erkannt. Betrachten wir diese Stelle näher, so tritt uns eine überraschende Uebereinstimmung mit allem Demjenigen entgegen, was wir als Constructionsschema der Menorah gefunden, und diese Uebereinstimmung ist so schlagend, daß

umsonst ist daher ירא und ראה so innig verwandt, eine Verwandtschaft, die auch in der Construktion mit את— ihren entsprechenden Ausdruck findet.

Menachoth 98, b. ist die Ueberlieferung über die Stellung des Leuchters im Heiligthum zweifelhaft. Jedenfalls hatte er seine Stelle an der Südseite, dem Tische gegenüber, zweifelhaft ist nur, in welcher Richtung er mit seinen Armen gestanden; ob dieselben zwischen Ost und West oder zwischen Nord und Süd gerichtet waren. Im erstern Falle stieg das Mittellicht gerade aufwärts in der Richtung des Mittelschaftes empor, die Seitenlichter waren jedoch einerseits von West gen Ost, andererseits von Ost gen West gewendet. Im zweiten Falle war das Mittellicht nach West, dem Allerheiligsten, zugewendet und die Seitenlichter hatten ihre Richtung einerseits von Süd nach Nord, andrerseits von Nord nach Süd. Wir werden später, so Gott will, der Bedeutung der Seiten des Heiligthums eine besondere, eingehende Betrachtung zu schenken haben, da dieselben insbesondere bei den Opferhandlungen als sehr wesentlich charakteristisch hervortreten. Wir greifen jener Untersuchung hier mit der Bemerkung vor, daß die Seiten des Heiligthums eben durch die ihnen angewiesenen Geräthe ihre Bedeutung finden dürften. Im Westen stand die Gesetzeslade mit dem Cherubim-Deckel, an der Nordseite der Tisch mit den Schaubroden, an der Südseite der Leuchter mit den Lichtern, die Ostseite war dem Volke zugekehrt, dort war der Eingang und dort standen auch hintereinander in zwei verschiedenen Räumen die Altäre, die eben das Volk zur opferfreudigen Dahingebung an das in Westen seiner harrende Gottesgesetz luden. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir in der Westseite die Richtung auf das Gesetz und die dadurch bedingte Gottesgegenwart, in der Nordseite das materielle, in der Südseite das geistige Leben und im Osten das konkrete, zur hingebenden Weihe an Gott und sein Gesetz geladene Volk vergegenwärtigt erblicken. Stand der Leuchter zwischen Nord und Süd, so war das Mittellicht westwärts, der im Allerheiligsten ruhenden Bundeslade zugekehrt, und wäre somit der von Gott verliehene und in seinem Heiligthume gepflegte Geist als derjenige näher präcisirt, der Gott in seinem geoffenbarten Gesetze und in dem um dasselbe mit Jisrael geschlossenen Bundesverhältnisse sucht, wie beides die Bundeslade vergegenwärtigt, ein Geist, der sodann mit seinen nordwärts gewandten Südlichtern die der Durchgeistigung des Materiellen bestimmte Erkenntniß, und mit seinen südwärts gewandten Nordlichtern das dem Geistigen zugewandte, das Geistige im Materiellen verwirklichende sittliche Wollen und Vollbringen erzeugt, und mit Beidem immer auf's Neue zu seiner Quelle im Mittelpunkte, zu Gott und seinem Gesetze und seinem Bunde zurückkehrt. Es war sodann dieses Mittellicht zugleich jenes נר מערבי, jenes נר תמיד, jenes nimmer verlöschende, ewig zu unterhaltende Licht שממנה מדליק ובה היה מסיים, „an welchem man die andern Lichter alle anzündet und mit dessen Pflege man immer wieder endet", jenes Licht, dessen Nimmerverlöschen das Zeugniß sein sollte, daß die Gottesgegenwart in Jisrael ruhe, עדות היא שהשכינה שורה בישראל, das somit in seiner ganzen Erscheinung und Wartung eben jenem Charakter entspräche, den wir ohnehin der ganzen Construktion des Mittelschaftes aufgedrückt fanden. (Siehe שבת, 22 c.)

Hatte der Leuchter seine Richtung zwischen Ost und West, so war das Mittellicht einfach aufwärts gekehrt und es würde dann der im Gottesheiligthume gepflegte, Gott zuge-

doppelten, gegensätzlichen Erscheinung dar. In dem der konkreten Welt zugewandten Lichte geht es in einen Gegensatz auseinander, der aber wiederum zu einer Vereinigung in den Mittelpunkt seines Ursprungs harmonisch zusammenstrebt. Nun haben wir bereits oben gefunden, wie רוח, Geist, als dessen Repräsentant sich das Licht des Tempelleuchters ankündigt, als das Erkennende oder Erkenntnißgewährende und als das Bewegte oder Bewegunggewährende begriffen wird. Wir haben im Menschen diesen Gegensatz als Erkenntniß und Wille aufgefunden, geistiges Erkennen und sittliches Wollen als die beiden Seiten erkannt, in deren Erzeugung sich die Gegenwart des Geistes bekundet, und würden wir schon aus diesen Thatsachen uns für berechtigt halten, in den beiden Seiten des Leuchters diesen Gegensatz des Geistigen und Sittlichen zu erkennen. Beide sind in ihrem Ursprung und ihrer Wirklichkeit ja so unzertrennlich Eins, daß das Eine das Andere nothwendig voraussetzt. Das wahre Sittliche, d. h. die freie Verwirklichung des als gut erkannten Guten, setzt eben die erkennende Thätigkeit, die Erkenntniß voraus, sonst wäre es ein bewußtloses Schaffen, das der Unfreiheit und nicht der Sittlichkeit angehörte. Ebenso aber setzt auch schon der bloße Akt der Erkenntniß ein sittliches Wollen voraus; denn er verlangt die freie Richtung der Erkenntnißkräfte auf den zu erkennenden Gegenstand; jedes bewußtvolle Hinwenden einer Kraft auf ein zu erstrebendes Ziel ist aber bereits eine Thätigkeit des sittlichen Wollens. Es ist somit der in dem Menschen lebendige Geist wesentlich erkennend und wollend zugleich, wollende Erkenntniß und erkennender Wille heißt das Leben des Geistes und es ist nur die Abstraktion unserer Auffassung, die je nach dem überwiegenden Zwecke einer Geistesthätigkeit, ob nämlich das innere Erkennen, oder die äußere That Ziel des Strebens ist, das Eine als theoretische Erkenntniß, das Andere als praktischen Willen unterscheidet. Dieser Unterschied liegt im Produkt, nicht in der Quelle. In ihrer Wurzel sind sie Eins, und streben auch wieder in ihren Zielen zusammen. Alle Erkenntniß des Wahren hat nur Werth, wenn sie auf Vollbringen des Guten gerichtet ist, wenn sie dem Vollbringen des Guten in ihrem letzten Ziele zu Gute kommt. Und alles Vollbringen des Guten muß stets auch der Erkenntniß des Wahren zugewandt bleiben, kann nur aus dem Erkenntnißborn der Wahrheit sein Regulativ und die Bürgschaft seines wirklichen, wahrhaftigen Werthes schöpfen. Ganz so wie aus Einem Punkte des Mittelleuchters die beiden Seitenarme entspringen, die wieder oben, zu gleicher Höhe gelangt, ihr Licht einander, und damit zugleich dem gemeinsamen Mittelpunkte zuwenden. Ist aber nun wie hier dieser Mittelpunkt der „Sieble", somit der zu Gott aufstrebende und im Heiligthum aufstrebende und im Heiligthum seines Gesetzes genährte und gepflegte Geist, so erkennen wir noch um so mehr, wie in diesem Mittelpunkte alles Erkennen und Wollen aus einer gemeinsamen Wurzel entspringt und sich zu einem gemeinsamen Höheziel vereinigt. Denn wir vermögen diesen zu Gott emporstrebenden Wurzelstamm unseres geistigen Lebens in nichts anderm, als in dem, Geist und Herz in gleicher Ursprünglichkeit und Kräftigkeit erfassenden, erfüllenden, belebenden und vollendenden Geiste zu erkennen, den das heilige Wort: יראת ד' nennt. Die Gottesfurcht nämlich, die das heilige Wort יראת ד' nennt, ist eben die höchste Erkenntniß, die zugleich und sofort die höchste Sittlichkeit erzeugt, sie ist eben der Geist, in welchem sich die Erkenntniß der höchsten Wahrheit mit dem Vollbringen des höchsten Guten paart, und nicht

aufwärts zu beiden Seiten die übrigen sechs Leuchter-Arme sich paarweise abzweigen. Wiederholt werden wir darauf hingewiesen, daß diese sechs Arme aus dem Mittelstamm hervorgehen. Das Mittellicht ist somit nicht nur das vereinigende Endziel, sondern zugleich der gemeinsame Ausgangspunkt aller Lichter. Sie gehen alle aus dem einen Mittelstamm hervor und streben alle in das eine Mittellicht zusammen. Wir haben somit die sieben Lichter nicht als einfache Siebenzahl, sondern als eins und sechs zu begreifen, als ein Eins, aus welchem sechse hervorgehen und in welchem die sechse sich wieder zusammenfinden. Nun hat sich uns bereits in unsern Versuchen über Milah und Ziezith Jesch. Jahrg. 1858 u. 1859, die Zahl Sechs als Zeichen der sinnlichen Schöpfungswelt und in Verbindung damit die Zahl Eins, das Siebte, als Zeichen für den Einen, Uebersinnlichen, außerhalb der sinnlichen Welt und in Verbindung mit ihr Stehenden, als Zeichen für den Einen Einzigen Gott, und für das von ihm stammende Göttliche dargestellt. Demgemäß hätten wir den einen Mittelstamm mit seinem einen Mittellichte als den zu Gott emporstrebenden Geist des Erkennens und Wollens, als den Gottes-Erkenntniß und Gottes-Dienst anstrebenden Geist zu begreifen, in den sechs Armen mit ihren sechs Lichtern hingegen die der sinnlichen Welt zugewandten geistigen Bestrebungen des Erkennens und Wollens zu erblicken. Indem aber der Eine Mittelstamm selbst sich in diese sechs Seitenarme abzweigt, die sechs Seitenarme aus dem einen Mittelstamm hervorgehen und mit ihren sechs Seitenlichtern in die Richtung des einen Mittellichtes zusammengehen, ist aber der in dem Heiligthum des göttlichen Gesetzes gepflegte Geist der Gottes-Erkenntniß und des Gottes-Dienstes kein abstrakter, isolirender, der Welt, ihrer Erkenntniß und ihren Thatbestrebungen abgewandter, sondern vielmehr eben ein solcher, der in den Welt erkennenden und Welt bauenden Bestrebungen des Geistes und der That seine volle Bethätigung findet, und hören alle die auf die Welt, ihre Erkenntniß und ihre Anforderungen gerichteten Bestrebungen des Geistes und der That eben damit auf, Gott, seiner Erkenntniß und seinem Dienste fremd und abgewandt zu sein; vielmehr finden sie eben in dem Gott zugewandten Erkennen und Wollen ihren eigenen Ausgangs- und Zielpunkt, den ganzen Boden ihrer Berechtigung und Weihe; alle Wissenschaft und sittliche That hat ihren Anfang aus Gott und ihr Ziel und ihren Höhepunkt in Gott; alles wahre Geistige und Sittliche hat nur einen Boden, eine Wurzel, ein Ziel: Gott ist sein Anfang und Gott sein Ende, תהלת חכמה יראת ד' und ראשית חכמה יראת ד' — Anfang der Weisheit ist Gottesfurcht und Blüthe der Weisheit ist Gottesfurcht. —

Während in der Anordnung des göttlichen Wortes zuerst diese Unterscheidung des einen Mittelschaftes — des eigentlichen Leuchters — von seinen sechs Seitenarmen entschieden hervorgehoben ist, ועשית מנורת זהב— וששה קנים יוצאים מצדיה, werden andererseits diese Seitenarme selbst wiederholt nach ihrer Zweitheiligkeit: „drei Arme des Leuchters aus seiner Einen Seite und drei Arme des Leuchters aus seiner zweiten Seite", unterschieden und diese Unterscheidung noch ferner dadurch präcisirt, daß immer zwei Arme aus einer Stelle des Leuchters über einem Knauf zugleich hervorgehen: „וכפתר תחת שני הקנים ממנה וגו'." Es stellt sich somit das Gott einheitlich zugewandte Mittellicht, (das Siebte), in seiner die sinnliche Welt beherrschenden Erscheinung (sechs) in einer

der Tugenden seiner Kinderjahre nicht entbehren, ja seine vollendetste Tugend ist nichts als die Verwirklichung derselben Tugend in umfassenderer Lebensstellung, die er als Knabe in dem verjüngten Kreis des Kinderlebens zu entfalten hatte. Es kann das complicirteste System der höchsten, folgenreichsten Wahrheit der einfachsten Wahrheiten nicht entbehren, die ihm zu seinem Ausgangspunkt gedient; ja eben in dem festen unantastbaren Bestand jener einfachsten Wahrheiten, von dem es ausgegangen, wurzelt das ganze Bestehen seiner fernsten, weitestreichenden Wahrheiten, die — wenn sie überall wahr — in ihrem letzten, wahrhaftigen Grunde eben nichts als der auseinandergelegte und zum Bewußtsein gebrachte Inhalt dessen sein können, was bereits unentwickelt und für das Bewußtsein verhüllt in jenen einfachen Grundwahrheiten gelegen.

Somit ist der Baum der Erkenntniß und der Vollbringung des Wahren und des Guten ein goldener Baum, von der Wurzel bis zur Blüthe golden, in jedem Theile und auf jeder Stufe der Entfaltung golden, — in jedem Theilchen und auf jeder Stufe gleich goldrein und gediegen wahr und gut, — und in höchster Vollendung von der Wurzel bis zur Blüthe aus Einem, unzertrennbaren, nicht nach und nach zusammengefügten, sondern von vornherein für den ganzen Umfang seiner höchsten Vollendung gegebenen Stücke, kurz, es ist ein Baum, wie er uns in der מנורת זהב טהור, die מקשה תיעשה, und deren ירכה וקנה גביעיה כפתריה ופרחיה ממנה יהיו, wie er uns in der mit Fuß, Schaft, Armen, Kelchen, Knaufen und Blüthen aus Einem Stück gearbeiteten, durch und durch goldreinen Menorah in höchster Vollendung vorgebildet ist.

Betrachten wir nunmehr deren einzelne Theile, so sagen uns zuerst im Allgemeinen die sieben Lampen, daß der Geist, der hier zur Pflege kommt, kein einseitig beschränkter sei, dessen Darstellung eine Lampe entsprechen würde, sondern, daß dieser Geist eine Mannigfaltigkeit umfasse, die, wenn wir uns der bereits im Artikel Milah Jesch. Jahrg. 1858 u. 59, erkannten Bedeutung der Zahl Sieben erinnern, wir sofort nicht als eine bloße Mannigfaltigkeit, sondern als eine vollendete Fülle alles geistigen Erkennens und sittlichen Wollens begreifen werden. Betrachten wir die Lampen näher, so tritt sofort zu diesem Charakter der Mannigfaltigkeit zugleich der Begriff der höchsten, harmonischen Einheit hinzu. Wir sehen die Mittel-Lampe ihr Licht aufwärts oder vor sich hin (s. S. 405 f.) leuchtend, rechts und links aber von beiden Seiten die Lampen mit ihren Lichtern diesem Mittellichte also zugewandt, daß die drei der rechten Seite links, die drei der linken Seite rechts, alle zusammen somit ihr Licht dem einen Mittellichte zuwenden, in dessen Richtung sich alle sieben Lichter vereinigen. Es ist somit dieses Mittellicht End- und Strebeziel aller Lichter des Leuchters, oder vielmehr Das, wohin dieses Licht leuchtet, ist zugleich das gemeinsame Strebeziel aller übrigen Lichter des Leuchters. Diese Lichter selbst sind ferner von sieben Armen getragen. Allein es hat von ihnen nicht jeder seine besondere Basis und seinen besondern Stamm. Vielmehr stehen sie alle auf Einer Basis, eine Wurzel, ein Stamm trägt sie alle. Ja, eine genauere Betrachtung zeigt, wie auch die Anordnung des göttlichen Wortes vorschreibt, den Stamm, auf welchem das mittlere Licht ruht, und der gerade aufwärts aus dem Wurzelstock sich erhebt, als den eigentlichen, den Stamm-Leuchter, aus welchem erst von der Mitte an

Vergegenwärtigen wir ihn uns in seiner äußern Erscheinung, so kündigt er sich mit seinem Blüthenschaftfuß, ירכה ופרחה, seinem Stamm und seinen Armen mit ihren mandelförmigen Kelchen, Knaufen und Blüthen, קנה וקנים עם גביעים כפתורים ופרחים משוקדים, sofort als einen Baum an, der sich, von seinem Wurzelstock aufwärts blühend, zum Träger dieses Lichtes entwickelt.

Erwägen wir zugleich, daß er das einzige Geräth war, das ganz aus Metall und zwar aus Gold bestand, so bietet er sofort das Eigenthümliche dar, daß er seinem Stoffe nach eben das Feste, Beharrliche, Unveränderliche, seiner Form nach aber die Entfaltung und Entwickelung, zusammen somit das Entfalten und Entwickeln des Festen, Beharrlichen, sich ewig Gleichbleibenden repräsentirt. Er bildet somit in seiner Erscheinung den vollsten Gegensatz zum Tische. Dieser, der Tisch, seinem Stoffcharakter nach überwiegend Holz, das in stetem Fortschritt sich Entwickelnde repräsentirend, das nur durch Form und Zubehör, Schranke, Stütze, Festigkeit und Dauer erhält, hat zu seinem Gegenstand das Materielle, das seiner Natur nach aller wechselnden Umwandlung des Keimens und Wachsens, des Blühens und Reifens und — Absterbens unterliegt, und eben im Gottesheiligthum durch den Geist und die Ordnung des göttlichen Gesetzes Maaß und Ziel, Festigkeit und Dauer und die Bedeutung für die Ewigkeit gewinnt. Dem gegenüber der Leuchter, durch und durch golden, somit durch seinen Stoff gerade das unveränderlich Feste und Ewige als seinen Gegenstand ankündigend, das eben, wie seine Form es ausspricht, im Gottesheiligthum, durch den Geist des göttlichen Gesetzes zur Blüthe und Entfaltung kommen soll. Fest, unveränderlich und ewig ist aber im Menschen Nichts, als das ihm innewohnende Göttliche, das im Erkennen des Wahren und im Wollen des Guten uns zum Bewußtsein kommt. Dies Erkennende und Wollende im Menschen, sowie die Gegenstände seiner Thätigkeit, das Wahre und Gute, sie sind an sich ewig, unveränderlich, unterliegen weder einer Abstufung, noch Umwandlung. Wie unendlich reicher das Göttliche auch in dem vollendeten Manne dem in der Brust des Kindes schlummernden Göttlichen gegenüber erscheint, so ist doch das in der Kindesbrust schlummernde Göttliche an sich mit dem in der vollendeten Mannesbrust zur Entfaltung gekommenen in völlig gleichem Grade göttlich und rein. Nur der Umfang der äußern Erscheinung bildet den Gradmesser der Stufe. Ebenso sind die einfachsten, wie die höchsten, sublimsten Wahrheiten, das allgemeinste, wie das höchste, seltenste Gut, an sich in gleichem Grade wahr und gut. Alles wirklich Wahre und Gute, ist eben wahr und gut, leidet kein mehr und minder. In dem Entwickelungsgange des Sinnlichen baut sich jede höhere Stufe nur auf Kosten der niedern auf. Niedere Formen sterben ab, auf daß höhere, vollendetere entstehen; jedes Höhere, Vollkommenere, ist eine Verneinung des vorangegangenen Niedern, Unvollkommenen; ein Grab ist die Wiege jedes Lebens, und phönixgleich erhebt sich alles Leben aus der Asche vergangener Gestalten und Geschlechter. Im geistigen Gebiete des Wahren und Guten verliert aber das Wahre und Gute auf keiner Stufe und für keine Stufe seine Geltung und Berechtigung. Was einmal wahr und gut, bleibt immer und für immer wahr und gut. Alles höhere Wahre und Gute ist keine Verneinung, sondern eine Verwirklichung alles vorangegangenen Wahren und Guten. Es kann der vollendetste Greis

Wir würden somit uns berechtigt halten, das Licht im Heiligthume als symbolischen Repräsentanten des Geistes, und zwar in seiner doppelten Beziehung: der theoretischen und praktischen, des Erkennens und Wollens, der Erkenntniß und der Bewegung zur That, zu begreifen.

Glücklicher Weise kommt uns das Gotteswort selbst mit gleichem Aufschluß unzweideutig entgegen.

Secharjah, dem Gottesboten an Serubabel, den Volksführer, der auf den Trümmern des untergegangenen jüdischen Staates den Grundstein zu einem neuen jüdischen Volksleben legen, und damit ein Werk vollbringen sollte, welchem bei jedem Schritte „das Hinderniß zur Hand stand", ward der Leuchter mit seinen sieben Lampen gezeigt, und als er den Engel, der ihm das Gotteswort brachte, um Aufschluß über die Bedeutung dieser Erscheinung gefragt, und auf dessen Entgegnung, ob er denn nicht wisse, was diese Lampen bedeuteten, „Nein, mein Herr!" erwiedert hatte, sprach der Engel zu ihm: „das ist das mitzutheilende Gotteswort an Serubabel: Nicht mit Heeresmacht, nicht mit Leibeskraft, sondern mit meinem Geiste, spricht ד' צבאו'! (Sech. 4, 6.) Es ist uns somit hier Geist, und zwar Gottes Geist als Dasjenige dokumentirt, das durch den sieben Lampen tragenden Leuchter vergegenwärtigt wird, und zwar muß diese symbolische Bedeutung eine so natürliche, allgemein verständliche sein, daß die Gegenfrage des Engels: Weißt du denn nicht, was diese bedeuten? wie ein halber Vorwurf klingt, daß der Prophet zum Verständniß dieser symbolischen Erscheinung noch des besondern Aufschlusses bedürfe. Bemerken wir zugleich, daß, wenn Serubabel hier auf den Gottes Geist als auf dasjenige hingewiesen wird, womit und wodurch er seine Sendung vollbringen werde, hier wiederum Geist nicht als bloßes Medium der Erkenntniß, sondern zugleich als Medium der vollbringenden That erscheint. Denn das Wort war an Serubabel, den Führer, nicht den Lehrer des Volkes gerichtet, der den Gotteswillen nicht zu lehren, sondern zu erkennen und zu vollbringen hatte, dem die Legung eines Grundsteins anvertraut worden, auf den und dessen zu vollendenden Ausbau die „Fülle der göttlichen Vorsehung" gerichtet war.

Hat uns doch im Uebrigen das göttliche Wort an anderer Stelle selbst ausgesprochen, welcher Art und welchen Inhalts der Geist sei, den Gott „seinen Geist" nennt. ונחה עליו, heißt es Jesaias 11, 2. von dem aus Jischai's Wurzelstamm zu erwartenden Reis, רוח ד', und dieser Geist Gottes wird sofort näher erklärt als רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ד', als der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Kenntniß und der Gottesfurcht, und dürfte damit ebenfalls unzweifelhaft bestätigt sein, daß der Geist, den Gott seinen Geist nennt, und der, wie uns Secharja belehrt, durch den Lampenleuchter vergegenwärtigt wird, nicht ein Geist blos theoretischer Kenntniß und Erkenntniß sei, sondern die Erkenntniß und die That zu gleicher Zeit vermittelt.

מנורה

Wenn aber das Licht, das die Menorah trägt, den von Gott verliehenen Geist der Erkenntniß und der That vergegenwärtigt, in welcher Bedeutung steht nun dieser Leuchter zu dem Lichte, das er trägt?

dem Geiste. רוח, Geist, ist gleichzeitig das Erkenntniß, Einsicht, Weisheit Gewährende und das zum sittlichen Wollen und Vollbringen Bewegende.

Joseph, der mit höherer Erkenntniß Begabte, ist ein Mann, in welchem Gottes Geist ist (1. B. M. 41, 38.). Bezalel ist mit dem Geiste der Weisheit, mit dem Geiste Gottes erfüllt (2. B. M. 35, 31.). Auf Bileam kommt Gottes Geist (4. B. M. 24, 2.), Moses soll den Josua als seinen Nachfolger einsetzen, denn er ist ein Mann, in welchem Geist ist (das. 27, 18.), er ist voll vom Geiste der Weisheit (5. B. M. 34, 9.). Geist kommt auf die erwählten Aeltesten Israel's (4. B. M. 11, 16. f.) und: „Wer gäbe" wünscht Moses, „das ganze Volk Gottes würde Propheten, daß Gott seinen Geist auf sie gäbe!" (das. 29.). Gottes Geist sprach durch David und sein Wort war auf seiner Zunge (Sam. II. 23, 2.). Gottes Geist ruht auf Israel und Gottes Worte in seinem Munde (Jes. 59, 21.), seinen Geist gießt Gott auf unsere Kinder (das. 44, 3.) und einst auf alles Fleisch (Joel 3, 1.). Wer ermißt den Geist Gottes! (Jes. 40, 13.). Zum Thoren wird der Prophet, wahnsinnig der Mann des Geistes (Hoseas 9, 7.), — in allen diesen und in vielen andern Stellen, so wie (Ps. 77, 7.) mein Geist fing an zu grübeln, es ist der Geist im Menschen und der Gottes-Odem, der die Erfahrungen der Jahre versteht (Job 32, 8.), der Geist, der dem Job aus seiner Einsicht antwortet (Job 20, 3.) u. a. m. in allen diesen Stellen ist Geist das Erkennende und Erkenntniß Gewährende.

Dagegen in den Stellen:

Weil ein anderer Geist mit Kaleb war und er mir voll nachgefolgt (4. B. M. 14, 24.). Es kam ein Jeder, den sein Herz erhob, und Jeder, den sein Geist dazu bewegte, brachte die Gotteshebe (2. B. M. 35, 21.). Sichon's Geist ließ Gott hart sein und kühn sein Herz, um ihn in Israel's Hand zu geben (5. B. M. 2, 30.). Der böse Geist zwischen Abimelech und den Herren von Sichem (Richter 9, 23.). Der Geist Gottes, der auf Jiphtach kam (das. 11, 29.), der Simson bewegte (das. 13, 25.), der sich in Gideon und Abischai kleidete (das. 6, 34. Chron. I. 12, 18.). Der Geist, der den König Assur's zur Rückkehr bewegte (Kön. II. 19, 7.). Cyrus' Geist, den Gott weckte, um Israel die Rückkehr zu gestatten (Esra 1, 1.). Der Geist der Untreue, der irreführt (Hoseas 4, 12 u. 5, 4.), der Geist der Unlauterkeit, den Gott von der Erde entfernt (Sech. 13, 2.), der feste Geist, der freie Geist, um dessen Erneuung David fleht (Ps. 51, 12, 14.), der neue Geist, den Gott Israel verheißt (Jech. 11, 19. 18, 31. 36, 26. 27, 14.) — in allen diesen Stellen ist Geist nicht das Erkennende, sondern das sittliche, die Willenskraft zur guten oder bösen That Bewegende. Selbst in den Stellen, wie 1. B. M. 26, 35. Rebekka's Schwiegertöchter waren ihr eine Geisteskränkung, Sam. I. 1. 15. Channah war gedrückten Geistes, die Geistes gedrückten (Ps. 34, 19.) der gebrochene Geist (das. 51, 19.) der geschlagene Geist, der hohe Geist, der niedrige Geist (Prov. 16, 18, 19.) und sonst so oft, wo Geist derjenigen Seite unseres Seelenlebens entspricht, die wir Gemüth nennen, ist es ja eben die Bezeichnung desjenigen Momentes, in welchem unser Verhalten zu den Objekten außer uns seine Aeußerung findet, in welchem sich unsere Zu- oder Abneigung, unsere Stimmung für oder gegen irgend einen Gegenstand, einen Zustand, eine Handlung vollzieht, und ist somit die Bezeichnung eben jenes Momentes, das die Geburtsstätte unserer Entschlüsse zum Guten oder Bösen bildet.

bei seinem Lichte und Könige beim Strahl seiner Morgenröthe" (das. 60, 2.). Wo aber die Gesellschaft in Mord und Weh zu Grunde geht, da geschieht's, weil „sie sich wider das Licht empörten, nimmer Gottes Wege erkannten und nie die Ruhe in seinen Pfaden suchten" (Hiob 24, 13.).

Allein eben so unzweifelhaft und noch bei weitem häufiger begegnen wir נר und אור, Lampe und Licht, als metaphorischem Ausdruck für die Quelle des Gedeihens und des Lebens, der Entwickelung und der Blüthe, des ungetrübten Fortschrittes und des Glückes, der Heiterkeit und der Freude. „Wer", klagt Hiob, „gäbe mir wieder der Vergangenheit Monde, die Tage, wo Gott mich schützte! Wo seine Lampe über meinem Haupte strahlte und bei seinem Lichte ich durch's Dunkel wandelte!" (Hiob 29, 2. 3.) „Dort lasse ich wachsen David's Horn, habe dort geordnet eine Lampe meinem Gesalbten", spricht Gott von Zion (Ps. 132, 17.). „Wie lange aber dauert's, verlischt die Lampe der Bösen und Unglück kommt über sie" (Hiob 21, 17.). So das „Erlöschen der Lampe" Ausdruck für Aufhören des Glückes: (Prov. 13, 9. 20, 20. 24, 20.). Dagegen ist „Licht gesäet für den Gerechten und für die Geraden Freude" (Ps. 97, 11.). „Das Licht der Gerechten ist heiter, während der Bösen Lampe verlischt" (Prov. 13, 9.). „Das Licht der Augen erfreut das Herz" (Prov. 15, 30.). „Das Licht ist süß" (Eccl. 11, 7.). Job „hoffte auf Gutes und es kam Böses, auf Licht und es kam Finsterniß" (Job 30, 26.). Jes. 59, 9. Jirm. 13, 16.) Den Jehudim ward Licht und Freude, Wonne und Würde (Esther 8, 16.). „Gott erlöst den zum Bessern Gewandten von dem Weg in's Grab, daß seine Seele noch in's Licht schaue, daß er noch bestrahlt werde vom Lichte des Lebens" (Job 33, 28, 30.). „Deine Todten leben auf, meine Leichen erheben sich — wachet auf und jauchzet, Staubesschläfer! Denn Thau des Lichtes ist dein Thau, während die Erde Hingeschiedene zu Boden wirft" — (Jes. 26, 19.) u. a. m.

Nehmen wir daher alle die Thatsachen zusammen, die uns in zahlreichen Beispielen über die Bedeutung des Lichts für den Kreis der jüdischen Anschauungen an die Hand gegeben sind, so würde „Erkenntniß" nur halb und einseitig den Begriff wiedergeben, den „Licht" im heiligen Schriftthum repräsentirt. „Bewegung" ist die andere Seite, die erst mit der Erkenntniß zusammen die Wirkung, und somit die Bedeutung von „Licht" erschöpft, Bewegung nicht im mechanischen Sinne äußerer Ortsveränderung, sondern Bewegung in jener organischen Bedeutung, in welcher sie den gemeinschaftlichen Begriff bildet, welchem sich alle Vorgänge organischer, lebendiger und geistiger Entwickelung als die einzelnen Momente der Erscheinung unterordnen. Das Licht leuchtet und weckt Leben, diese beiden Wirkungen machen Licht gleichzeitig zur Metapher der Erkenntniß und der Lebensfreude. Denn Freude ist nichts als das Gefühl, das Innewerden des wachsenden Lebens (Vgl. שמח=צמח, ציץ=שיש). Treten wir nun in den Kreis derjenigen Verhältnisse, in denen sich zunächst die Gedanken der jüdischen Symbolik im Allgemeinen, und diejenigen der Symbole des Heiligthums insbesondere bewegen, in den Kreis der individuellen oder nationalen geistigen und sittlichen Menschen-Beziehungen, und suchen wir dort dasjenige Moment auf, das gleichzeitig die Erkenntniß und die That, das Licht und das Leben vermittelt, zugleich leuchtet und bewegt, das somit im Lichte seinen entsprechendsten Symbol-Ausdruck finden konnte: so begegnen wir nur Einem, dem רוח,

38. Auch seine Zangen und seine Kohlpfannen von reinem Golde.
39. Aus Einem Kikar reinem Golde soll man ihn machen, sammt allen diesen Geräthen.
40. Siehe und fertige, in ihrer Gestalt, die dir auf dem Berge gezeigt wird.

38. וּמַלְקָחֶיהָ וּמַחְתֹּתֶיהָ זָהָב טָהוֹר׃
39. כִּכָּר זָהָב טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ אֵת כָּל־הַכֵּלִים הָאֵלֶּה׃
40. וּרְאֵה וַעֲשֵׂה בְּתַבְנִיתָם אֲשֶׁר־אַתָּה מָרְאֶה בָּהָר׃ ס

V. 38. Die Zangen und Pfannen waren zum täglichen Dienste des Leuchters, der Säuberung und Herrichtung des Oels und der Dochte (הטבה) nothwendig.

V. 39. Die im vorigen V. erwähnten Bedienungsgeräthe waren nicht in den Kikar mit inbegriffen. Aus ihm wurde nur alles mit dem Leuchter aus Einem Stücke Bestehende verfertigt, somit Leuchter, Arme, die Kelch-, Knauf- und Blüthen-Theile und auch die Lampen, die nach Menachoth 88, b. ebenfalls massiv aus Einem Stücke mit dem ganzen Leuchter gearbeitet waren. Diese Theile und Lampen sind hier unter כלים begriffen.

Fragen wir nun nach der Bedeutung des Leuchters im Heiligthume des göttlichen Gesetzes, so dürfte eine Beantwortung dieser Frage auf den ersten Blick sehr nahe liegend scheinen. Der Leuchter mit seinen brennenden Lampen spricht seine Bedeutung von selbst durch das Licht aus, das er verbreitet, und Licht dürften wir meinen, spricht sich wiederum von selbst als Repräsentanten der Erkenntniß aus, und wir würden nichts näher liegend finden, als daß der Leuchter, insbesondere in seiner Stellung dem Tische gegenüber vor der Bundeslade des göttlichen Gesetzes, die geistige Erkenntniß zu vergegenwärtigen habe, die eben mit dem Tische, dem Repräsentanten der materiellen Wohlfahrt, zusammen, das Produkt des dem göttlichen Gesetze entspringenden und dem göttlichen Gesetze geweiht bleibenden jüdischen Nationallebens ausmachen dürfte.

Eine eingehende Prüfung auf dem Gebiete des heiligen Schriftthums dürfte uns jedoch in der Beantwortung dieser Frage zu einigem Schwanken berechtigen.

Wohl ist auch im Gebiete des heiligen Schriftthums נר und אור, Licht und Lampe eine nicht ungewöhnliche Metapher für Quelle und Spender geistiger Erkenntniß, und האיר, leuchten, für: geistiges Licht, Erleuchtung und Einsicht gewähren. Eine Lampe für unseren Fuß ist das Gotteswort und Licht für unsere Pfade (Ps. 119, 105.). „Denn eine Lampe ist das Gebot und Licht ist die Lehre" (Prov. 6, 23.). „Gottes Gebot ist klar, erleuchtet die Augen" (Ps. 19, 9.). Schon „der Eingang seines Wortes leuchtet, giebt Einsicht den Unerfahrensten" (Ps. 119, 130.). Und Jsrael hat Gott „in Gerechtigkeit berufen, hat es an der Hand erfaßt, hat es bewahrt und bestimmt zum Bündniß der Nationen, zum Lichte der Völker" (Jes. 42, 6.); „denn von Jhm geht die Lehre aus und Seinem Rechte schaffet Er die ruhige Stätte, daß es leuchte den Völkern" (das. 51, 4.). „Auf, lasset uns wandeln im Lichte Gottes!" sprechen sie dann zum Hause Jakob's (das. 2, 5.). Denn „siehe Finsterniß decket die Erde und Dunkel Nationen, über Jsrael aber strahlet Gott und seine Herrlichkeit erscheint über ihm, und Völker wandeln

34. וּבַמְּנֹרָה אַרְבָּעָה גְבִעִים
מְשֻׁקָּדִים כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ׃
35. וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים
מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים
מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת־שְׁנֵי הַקָּנִים
מִמֶּנָּה לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִן־
הַמְּנֹרָה׃
36. כַּפְתֹּרֵיהֶם וּקְנֹתָם מִמֶּנָּה יִהְיוּ
כֻּלָּהּ מִקְשָׁה אַחַת זָהָב טָהוֹר׃
37. וְעָשִׂיתָ אֶת־נֵרֹתֶיהָ שִׁבְעָה
וְהֶעֱלָה אֶת־נֵרֹתֶיהָ וְהֵאִיר עַל־עֵבֶר
פָּנֶיהָ׃

34. An dem Leuchter selbst vier Kelche, mandelartig, seine Knaufe und seine Blüthen.

35. Ein Knauf unter den aus ihm hervorgehenden zwei Armen, und ein Knauf unter den aus ihm hervorgehenden zwei Armen; und ein Knauf unter den aus ihm hervorgehenden zwei Armen; an den sechs Armen, die aus dem Leuchter hervorgehen.

36. Ihre Knaufe und deren Stiele sollen aus ihm heraus sein; das Ganze Ein getriebenes Stück von reinem Golde.

37. Und seine Lampen machst du sieben. Wer seine Lampen anzündet, läßt sie der Seite seiner Richtung zu leuchten.

---

im 6. 'ט und Einer innerhalb des 16. bis 18. 'ט. — פרחים, Blüthen, waren am Mittelschaft drei: Eine unmittelbar auf der Basis, innerhalb der untersten drei 'ט, Eine im 6. 'ט, und Eine innerhalb der obersten drei טפחי'.

V. 35. Im Ganzen waren 22 Kelche, 11 Knäufe und 9 Blüthen, und wird aus Menachoth 28. gelehrt, daß diese Theile so wesentlich waren, daß der Mangel eines einzigen derselben den ganzen Leuchter unbrauchbar machte: גב'ע'ם מעכבין זה את זה ,כפתורים מ' ו' א' ו' ,פרחים מ' ו' א' ו' ,גב'ע'ם כפתורים ופרחים מעכבין זה את זה.

V. 36. Das Suffix וקנתם ist auffallend. Es kann sich doch nur auf die Arme beziehen, und kann man doch nicht die Arme den Armen selbst zueignen. Man hätte: קנ'ה וכפתר'הם erwarten sollen. Die Arme sind Theile des Leuchters und die Knaufe Theile der Arme. Es scheint jedoch ein Unterschied zwischen קנ'ם und קנות zu sein. קנ'ם sind die Arme im Ganzen. Der Arm besteht aber aus Knaufen, כפתורים, und glatten Theilen, die sich zu ihnen wie die Stiele zu der Frucht verhalten, und daher קנות heißen, sie sind Träger der כפתורים.

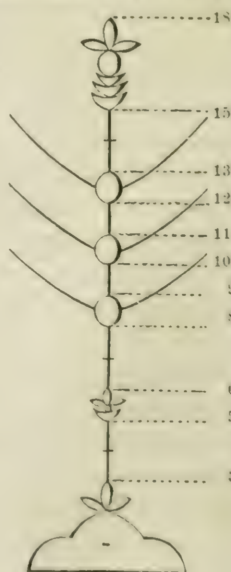
V. 37. Wie schon zu V. 32. bemerkt, gingen die Arme aus dem Mittelschafte hervor und erhuben sich bis zur Höhe desselben. Mit ihm zusammen waren aber sieben Lampen in gerader Linie. Hier wird nun angeordnet, daß die auf den sechs Armen ruhenden Lampen ihr Licht der Richtung der von dem Mittelschafte getragenen Lampe zuwenden sollen, also, daß die drei der rechten Seite links, die der linken Seite rechts gewendet waren. Diese Bestimmung wird 4. B. M. 8, 2. nochmals wiederholt: אל מול פני המנורה, heißt es darüber (Menachoth 98, b.) מלמד, שמצדדין פניהם כלפי נר אמצעי' ,יאירו שבעת הנרות.

33. Drei Mandel-Kelche an dem einen Arme, Knauf und Blüthe, und drei Mandel-Kelche an dem einen Arm, Knauf und Blüthe; so an den sechs Armen, die aus dem Leuchter hervorgehen.

33. שְׁלֹשָׁה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים בַּקָּנֶה הָאֶחָד כַּפְתֹּר וָפֶרַח וּשְׁלֹשָׁה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים בַּקָּנֶה הָאֶחָד כַּפְתֹּר וָפָרַח כֵּן לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִן־הַמְּנֹרָה׃

---

zu verstehen ist. So auch VV. 34. 37. und 4. B. M. 6, 2. — גביעים sind Kelche, כמין כוסות אלכסנדריים, nach Art der alexandrinischen Kelche, länglich schmal (Raschi); כפתורים, apfelförmige Knaufe, כמין תפוחי הכרתיים, wie kretensische Aepfel; פרחים, Blüthen: כמין פרחי העמודים, wie die Blüthenformen an Säulen (Menachoth das.). Es waren dies Verzierungen an dem Leuchter, die V. 34. noch näher bestimmt sind. Der Leuchter war 18 טפחים (Faust-, Hand-Breite) hoch. Unmittelbar auf der Basis war eine „Blüthe", פרח, aus der sich der Schaft erhob. Basis und Blüthe zusammen nahmen 3 טפח" ein. Darauf stieg der Schaft 2 טפח" ohne Verzierung hinauf. Den 6. טפח füllte ein Kelch-, Knauf- und Blüthen-Rand aus. 2 טפח", somit der 7. und 8. 'ט, stieg wieder glatt hinauf, den 9. טפח bildete ein Knauf, aus dem, wie V. 32. und V. 35. beschrieben, zwei Arme rechts und links ausgingen und sich bis zur Höhe des Leuchters erhoben, der 10. 'ט stieg glatt hinauf, den 11. füllte wieder ein Knauf aus, aus welchem rechts und links zwei Arme bis zur Höhe des Leuchters ausgingen, der 12. 'ט wieder glatt, den 13. füllte ein dritter Knauf mit zwei Armen aus, der 14. und 15. 'ט stieg wieder glatt hinauf, den 16. 17. und 18. טפח nahmen drei Kelche, ein Knauf und eine Blüthe ein. Auf dem Schaftgipfel ruhte sodann die Lampe נר. — Aus dem den Mittelschaft bildenden Leuchter gingen zu beiden Seiten קנים, Arme, und zwar drei Paare, zusammen sechs Arme hervor; diese Arme erhoben sich zur gleichen Höhe des Mittelschaftes, so daß oben sieben Lampen in paralleler Linie brannten.



V. 33. An jedem der sechs Arme waren drei Kelche, ein Knauf und eine Blüthe. Die Kelche werden משוקדים bezeichnet, welches mandel-förmig, oder mandelartig bedeuten kann. Nach Joma 52, a. b. ist es zweifelhaft, ob sich dieses mandelartige nicht auch auf die Knaufe und Blüthen (wenigstens des Mittelschaftes, siehe הל' בית הבחירה, מ'למ' III. 2.) erstreckt. Der Trennungsaccent auf משוקדים V. 34. spricht dafür.

V. 34. ובמנורה, an dem Mittelschafte, dem eigentlichen Leuchter. Vier Kelche: Einer im 6. טפח und drei innerhalb des 16. bis. 18. 'ט. — כפתורים, Knaufe befanden sich, außer den im folgenden V. beschriebenen drei Knaufen unter den drei Armenpaaren, zwei am Mittelschaft: Einer

30. וְנָתַתָּ עַל־הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים
לְפָנַי תָּמִיד׃ פ
31. וְעָשִׂיתָ מְנֹרַת זָהָב טָהוֹר
מִקְשָׁה תֵּיעָשֶׂה הַמְּנוֹרָה יְרֵכָהּ וְקָנָהּ
גְּבִיעֶיהָ כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ מִמֶּנָּה יִהְיוּ׃
32. וְשִׁשָּׁה קָנִים יֹצְאִים מִצִּדֶּיהָ
שְׁלֹשָׁה ׀ קְנֵי מְנֹרָה מִצִּדָּהּ הָאֶחָד
וּשְׁלֹשָׁה קְנֵי מְנֹרָה מִצִּדָּהּ הַשֵּׁנִי׃

30. und auf diesen Tisch giebst du Angesichts-Brod vor mein Angesicht stets.

31. Und mache einen Leuchter aus reinem Golde; aus Einem Stücke getrieben soll der Leuchter gefertigt werden, sein Fuß und sein Schaft; seine Kelche, seine Knaufe und seine Blüthen sollen aus ihm heraus sein.

32. Und sechs Arme gehen aus seinen Seiten hervor: drei Leuchter-Arme aus seiner einen Seite und drei Leuchter-Arme aus seiner zweiten Seite.

Es sind somit alle die unsere Thätigkeit beherrschenden Prinzipien des göttlichen Gesetzes im Grundriß:

die Schranken des Heiligen und Reinen	:	חקים,
die Brüderlichkeit	:	מצות,
das Recht	:	משפטים,
das Gottes-Wohlgefallen	:	עבודה,

und nur für einen von solchen und für solche Normen gebauten Tisch heißt es:

V. 30. ונתת וגו׳ „und auf diesen Tisch giebst du Angesichts-Brod vor mein Angesicht stets!" Nur auf einem solchen Tische und für einen solchen Tisch wird das Brod לחם הפנים, „Angesichts-Brod": unter Gottes Angesicht gewonnen und genossen, und von Gottes Angesicht gewährt, geschützt und gesegnet.

V. 31. 32. Die Bestimmung, daß der Leuchter מקשה, nur massiv aus Einem Stücke gearbeitet sein muß, so wie die vorgeschriebenen Kelche, Knaufen und Blüthen, waren nur unumgänglich, wenn er aus Gold verfertigt war, באה זהב באה גביעים כפתורים ופרחים באה זהב באה מקשה אינה באה זהב אינה באה וכו׳, (Menachoth 28, a.). Nie jedoch durfte er aus Bruchmetall (גרוטאות), und immer mußte er aus Metall verfertigt sein (das.) und auch die übrigen Bestandtheile: Fuß, Schaft, Arme sind unumgänglich (das.). Daß, wenn die Umstände die Anfertigung aus Gold nicht erlauben — wie dies in der ersten Zeit der makkabäischen Restauration der Fall war — der Leuchter auch von minder werthvollem Metall angefertigt werden durfte, ist im Texte durch die Wiederholung des תיעשה, nachdem es bereits ועשית וגו׳ hieß, angedeutet. Durch diese Wiederholung wird die Satzform כלל ופרט וכלל und das vorangehende זהב exemplificatorisch, כעין הפרט: Metall; (das. b.). Dies dürfte denn auch die ungewöhnliche Schreibweise תיעשה erklären. Es ist damit die passive Form auch ohne Vokalisirung sichtbar gemacht, zur besonderen Beachtung hervorgehoben, und damit die Anfertigung des Leuchters „unter allen Umständen" geboten, תֵיעָשֶׂה: er soll hergestellt werden!

ירך ist die Basis, der Fuß, קנה der Schaft. Basis und Schaft bilden die eigentliche מנורה, worunter speciell immer der Mittelschaft zur Unterscheidung von den Seitenarmen

Wir betrachten somit die Stützen mit den die Brode deckenden Röhren, קש״ת und מנקי״ת, als eine zusammen gehörende Veranstaltung. Die von den goldenen Stützen gehaltenen, die Brode von einander scheidenden goldenen Halbröhren hatten die doppelte Bestimmung: אג״ב יקרא דלחם חלה, die Brode vor Zerbrechen durch den auf ihnen lastenden Druck des nächsten Brodes, und מש״ם א״עפוש״, sie vor Fäulniß durch die zu nahe Berührung zu schützen. Während die קערות den Broden diejenige Gestaltung gaben und erhielten, die sie für ihre Bestimmung befähigte: Träger eines des andern zu sein, somit die brüderliche Vereinigung vermittelten, wurde durch קש״ת הנסך, durch die Deckung-Halter jene Sonderung hergestellt, die die unverletzte und ungetrübte Erhaltung jedes Einzelnen bedingt. Jene bewirkten, daß trotz der Sonderung das Eine das Andere trug. Diese: daß trotz der Vereinigung Keines das Andere verletzte und verderbte, Jedem vielmehr seine Selbstständigkeit und seine eigene Atmosphäre gewährleistet blieb.

Uebertragen wir diese durch die Anschauung gegebenen Momente auf den Gedankenkreis der den Nationalwohlstand tragenden Bedingungen, innerhalb dessen uns jene Formen als die Brüderlichkeit, die Liebe, erschienen: so haben wir den Begriff zu suchen, der ebenso die besitzenden Kreise zur Erhaltung ihrer unverletzten und unverkümmerten Selbstständigkeit sondert, wie jener sie zur gegenseitigen Unterstützung brüderlich vereint. Dieser Begriff ist aber sofort kein anderer als: das Recht. Die Grundsätze des Rechts sind die goldenen, unveränderlich festen Säulen, die die goldenen unveränderlich festen Marklinien zwischen den zum brüderlichen Ganzen in Liebe vereinigten Persönlichkeiten tragen, und die Selbstständigkeit eines Jeden gegen Verletzung und Verkümmerung durch den Nächsten decken. Die Grundsätze des Rechts sind die קש״ת הנסך, sind die קש״ת und מנקי״ת, sind die Stützen und die reinhaltenden Elemente, die das Walten der freien Liebe erst ermöglichen. Ohne das tragende und sondernde Recht stürzt Alles zu einer personlosen, unfreien Masse, zertrümmert und verkümmert durch Gewalt und Verderbniß der Menschen, zusammen. Erst das Recht schafft Persönlichkeiten selbstständigen Eigenthums, das die durch Gott zur Pflicht erwachsene Liebe frei der Miterhaltung des Nächsten zuwendet. Schwerlich ließe sich das Recht erschöpfender darstellen, als dies durch die סני״ים und קנ״ים in allen ihren feinsten Nüancen geschehen.

Zum Begriff der Brüderlichkeit, der dem Brode des jüdischen Wohlstandes durch Stoff, Form, Bereitung und Ordnung so wesentlich aufgedrückt ist, gesellt sich somit der Begriff des Rechts, der erst dem Ganzen Stütze und Dauer und die Möglichkeit des Daseins sichert.

Fassen wir Alles zusammen, was die Darstellung des Tisches ausspricht, so sagt derselbe: dem jüdischen Wohlstande schafft ein in den Schranken des Heiligen und Reinen sich frei entwickelnder Fleiß die goldene Basis — שולחן עצי שטים וזר זהב טהור סביב ועליו צפוי זהב טהור.

Brüderlichkeit ist sein gestaltendes Prinzip: דפים להם הפנים כמין תיבה פרוצה,
Recht seine erhaltende Säule: קשותיו ומנקיותיו,
Gottes Wohlgefallen das Beglückende in ihm: בזיכי לבונה.

וּקְשׂוֹתָיו וּמְנַקִּיֹּתָיו אֲשֶׁר יֻסַּךְ בָּהֵן זָהָב טָהוֹר תַּעֲשֶׂה אֹתָם׃	Löffel, seine Stützen, und seine Reinhaltungs-Röhren, mit denen er bedeckt wird; von reinem Golde sollst du sie machen,

כפתיו אלו בזיכין: כפתיו (das.). Der Weihrauch lag sofort in Opferschalen bereit, um als Räucherwerk Gott gestreut zu werden. (Thamid V. 4. VI. 3. ist בזך auch für das tägliche קטרת das ordnungsmäßige Gefäß). Ist Weihrauch der Ausdruck für das Wohlbehagen, die Befriedigung und Zufriedenheit, die eben das Brod, die Nahrung erst zum Wohlstande machen, so bringen die Opferschalen, in welchen der Weihrauch, dieser Ausdruck der eigenen Zufriedenheit, zum Weihrauch für Gottes Altar, also zum Ausdruck des zu erringenden göttlichen Wohlgefallens bereit liegt, den Gedanken: daß das eigene Wohlgefallen ganz in das göttliche Wohlgefallen aufzugehen habe, wir an dem Wohlstande nur so viel Freude finden können, als diese Freude Gott zur Freude gereicht, und Gottes Zufriedenheit die volle Bedingung der eigenen Zufriedenheit sei. Unser eigenes Wohlbehagen muß in reiner Opferschale Gott zum Wohlgefallen bereit sein. Auch die בזיכין waren zwei, und ihre Gepaartheit wesentlich wie die der Schichten מעכבין זה את זה (Menachoth 27, a.). Wenn demnach die Form und die Gepaartheit der Brode und des Weihrauchs Menschen-Brüderlichkeit als eine erste Bedingung des Wohlstandes setzten, so stellen die בזיכין, die Opferschalen, in welchen der Weihrauch bereit stand, das Gottes-Wohlgefallen als eine zweite Bedingung des Wohlstandes auf.

קשותיו אלו סניפין ומנקיותיו אלו קנים אשר יוסך בהן שמסככין בהן את הלחם (das.). Aus der Mischna 96, a. und das. 94. b. ergibt sich, daß jede Schicht zwei goldene Säulen zur Stütze hatte (סניפין, im Texte: קשות), die mit kleinen Vorsprüngen, פיצולין versehen waren, auf welchen Halbröhren (קנים, im Text: מנקיות) ruhten, die zwischen ein Brod und das andere zum Schutze der Brode gelegt waren. Schon der Umstand, daß diese Säulen anderwärts (4. B. M. 4, 7.) קשות הנסך, „die Träger der Deckung“ genannt werden, ergibt, daß diese Stützen eigentlich zu den Röhren אשר יוסך בהן, womit das Brod belegt wurde, gehörten, zunächst für sie die Stütze bildeten, diese das Brod deckenden Röhren trugen. Dies spricht somit entschieden für die Auffassung Raschi's (das.), während nach תוספ' die Säulen nur das untere Brod zu stützen hatten, das doch unmittelbar auf dem Tische ruhte, daher am wenigsten der Stütze bedurfte. Der Ausdruck קשות הנסך fände nach תוספ' schwer eine Erklärung. Von den סניפין heißt es 94, b., daß sie dem Brode zur Stütze dienten, סמכה לה ללחם, damit die Brode nicht durch die aufeinander drückende Last zerbrachen, אגב יקרא דלחם תלה, sie vermittelten dies jedoch durch die auf ihnen ruhenden Zwischenröhren. Wenn, nach תוספ', die Röhren nur auf den Broden geruht hätten, so würden sie die Last nur vermehrt, nicht aber durch Mittragen erleichtert haben. Von anderer Seite trugen aber auch die Röhren das Brod nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit dem von ihnen gedeckten Brode; die aufstehenden Brodwände waren eingekerbt, in diese Einkerbungen die Röhren so weit eingesenkt, daß sie durch die Stützen nur um ein Unbedeutendes über die Brodwände gehalten wurden und so nur ganz unmerklich die Brode vor gegenseitiger Berührung schützten, ומגבה להו פורתא, שקיעי משקע להו (das. 96, a.).

קְעָרֹתָיו: קערותיו אלו הדפוסים (Menachoth 97, a.). Die Schüsseln waren Formen, um dem Brode bis zur Hinordnung auf den Tisch die bestimmte Form zu erhalten. Das Brod „des jüdischen Wohlstandes" ward nämlich in bestimmten metallenen Formen gebacken und zur Erhaltung dieser Form in goldenen Formen bis zum Hinordnen auf den Tisch bewahrt. Diese Form war nach ר׳ חנינא, dessen Ueberlieferung das Meiste für sich hat (Siehe Menachoth 94, b. und ר׳ יוסף das.), eine an beiden Enden aufwärts gebogene Fläche: |__| , כמין תיבה פרוצה, und zwar betrugen die beiden aufwärts stehenden Wände zusammen so viel — nach ר״מ fast so viel — als die Grundfläche. Durch diese Form bot jedes Brod so viel, oder fast so viel, zum Tragen des nächsten Brodes dar, als es mit seiner Grundfläche einnahm! Spricht dies etwas Anderes, als die allen Egoismus beseitigende, die brüderlichste Hingebung fordernde Bedingung alles Wohlstandes aus: daß Jeder eben so sehr für den Andern als für sich erwerbe und besitze, eben so viel, oder doch fast so viel dem Nächsten als der Fülle des eigenen Tisches zuwende? (Ja, nach der andern Ueberlieferung: כמין ספינה רוקדת, bildete jedes Brod nur mit dem vierzigsten Theil seiner Länge eine zollbreite Grundfläche und strebte mit allem Uebrigen allmälig zu dem nächsten auf ihm liegenden hin). Diese Brüderlichkeit tritt in solchem Maaße in allen Beziehungen des Brodes hervor, daß wir sie nothwendig als die Grundbedingung Dessen betrachten müssen, was durch dieses Brod seinen Ausdruck finden soll, somit nach unserem Verständnisse als die Grundbedingung des jüdischen Wohlstandes. Schon von vorn herein bestand jedes Brod aus zwei עשרונים (3. B. M. 24, 5.). Ein עשרון ist aber das tägliche Maaß des Lebensbedarfs eines Einzelnen, entsprechend dem עומר לגולגלת des vom Himmel gespendeten Manna. Zwei Zehntel sind somit von vorn herein der doppelte Bedarf, für sich und zugleich für den Nächsten. Sie wurden ferner, nicht nur in der bezeichneten Form, sondern überhaupt nur paarweise gebacken: נאפית שתים שתים ובדפוס (das. 94, a.). Endlich waren es im Ganzen zwölf Brode (den zwölf jüdischen Volksstämmen entsprechend), die in zwei gleichen Schichten neben einander gepaart auf den Tisch geordnet wurden (das. 98, a.). Stoff, Form, Bereitung und Ordnung tragen somit ausgeprägt den Charakter der Brüderlichkeit.

Aus Menachoth 96, a. ist ersichtlich, daß aus den vier Enden der perpendikulären Brodflächen קרנות: aufwärts gehende Höhewinkel wie am Altare hervorgingen, die aber horizontal geneigt wurden, um dem nächsten Brode zum Stützpunkte zu dienen: קרניה לגוייה דלחם כייף להו ולחם עלייהו נח ליה. Bezeichnen קרנות, wie wir das beim Altare näher nachzuweisen haben, das aufwärts zu Gott Emporstreben, so geben dieselben an dem Brode des jüdischen Wohlstandes in der eben bezeichneten Weise den Gedanken: Außer dem Nächsten sei der jüdische Wohlstand noch Gott zugewandt. Das Gott Zugewandte erhalte aber eben darin seine Verwendung, daß es der Unterstützung des Nächsten zu Gute komme.

Durch diese Richtung auf Gott wird die brüderliche Hingebung Pflicht, die Liebespflicht wird Rechtspflicht, חסד wird צדקה. Was der Nächste nur zu hoffen hat, hat Gott ein Recht zu fordern, und Gott fordert für den Nächsten!

26 וְעָשִׂ֣יתָ לּ֔וֹ אַרְבַּ֖ע טַבְּעֹ֣ת זָהָ֑ב וְנָתַתָּ֙ אֶת־הַטַּבָּעֹ֔ת עַ֚ל אַרְבַּ֣ע הַפֵּאֹ֔ת אֲשֶׁ֖ר לְאַרְבַּ֥ע רַגְלָֽיו׃

26. Und mache ihm vier goldene Ringe, und gieb die Ringe an die vier Ecken, die seine vier Füße bilden.

27 לְעֻמַּת֙ הַמִּסְגֶּ֔רֶת תִּהְיֶ֖יןָ הַטַּבָּעֹ֑ת לְבָתִּ֣ים לְבַדִּ֔ים לָשֵׂ֖את אֶת־הַשֻּׁלְחָֽן׃

27. Gegen den Rand sollen die Ringe sein zu Gehäusen für die Stangen, den Tisch zu tragen.

28 וְעָשִׂ֤יתָ אֶת־הַבַּדִּים֙ עֲצֵ֣י שִׁטִּ֔ים וְצִפִּיתָ֥ אֹתָ֖ם זָהָ֑ב וְנִשָּׂא־בָ֖ם אֶת־הַשֻּׁלְחָֽן׃

28. Die Stangen mache von Schittim-Holz und überziehe sie mit Gold; vermittelst ihrer werde der Tisch getragen.

29 וְעָשִׂ֜יתָ קְּעָרֹתָ֣יו וְכַפֹּתָ֗יו

29. Und mache seine Schüsseln, seine

---

frische, fortschreitende Kraftentfaltung; שטים-Holz ist sein wesentlicher Bestandtheil. Um so nachdrücklicher war wiederholt auf die Heiligkeit und Reinheit des materiellen Strebens, als allgemeinste Grundbedingung hinzuweisen. Eben weil im materiellen sinnlichen Streben die größte Gefahr der Verunlauterung und Entheiligung des reinen Menschenlebens lauert, war wiederholt an die Umschränkung desselben durch den זר זהב טהור, durch den goldenen Reif der reinen heiligenden Weihe zu mahnen. Ueberhaupt tritt bei keinem anderen Geräthe des Heiligthumes so die Reinheit in ihren verschiedenen Nüancen: טהור, זך, נקי — als לבונה זכה, זהב טהור, מנקיות — wie beim Tische hervor, und obgleich das „reine Gold" nur als Beleg der Platte und als Reif am Tische selbst erschien, war doch diese goldene Reinheit so sehr Grundbedingung für den Tisch des jüdischen Wohlstandes, daß der ganze Begriff des Tisches, auf welchen das Brod vor Gott geschichtet werden soll, 3. B. M. 24, 6. in die Bezeichnung השלחן הטהור: „der reine Tisch" zusammengefaßt wird. Nur als reiner Tisch steht auch unser Tisch vor Gott, השלחן הטהור לפני ד'. Und nur זר, die Reinheit, macht unser מסגרת zum מסגרת, giebt unserem Streben die Kraft und unserem Errungenen die Dauer.

V. 26. ארבע הפאות אשר לארבע רגליו, die vier Ecken des Tisches gingen in die vier Füße über.

V. 27. u. 28. verglichen mit V. 14. u. 15. zeigt die wesentliche Grundverschiedenheit der Bedeutung der Tragstangen an der Lade und am Tisch. Diese letzten waren nur לשאת את שלחן, ונשא בם את השלחן, waren nur für den concreten Zweck des Transportes und im Momente des Transportes an dem Tische; somit völlig ohne symbolische Bedeutung.

V. 29. Wenn צפוי זהב טהור, gediegene Reinheit, die Basis bildet, auf welcher der jüdische Wohlstand dargereicht wird (V. 24. 25.), so sind für die Erhaltung und segensreiche Zweckerreichung des Wohlstandes feste bestimmte Formen und Normen, Stützen und reinhaltende Ventilations-Mittel — קערתיו, כפתיו, קשותיו, מנקיותיו — aus reinem Golde gegeben.

24. וְצִפִּיתָ אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר וְעָשִׂיתָ לּוֹ זֵר זָהָב סָבִיב׃
25. וְעָשִׂיתָ לּוֹ מִסְגֶּרֶת טֹפַח סָבִיב וְעָשִׂיתָ זֵר־זָהָב לְמִסְגַּרְתּוֹ סָבִיב׃

24. Und belege ihn mit reinem Golde und mache ihm einen goldenen Reif ringsum.
25. Mache ihm einen handbreiten Rand ringsum, und den goldenen Reif mache ringsum an seinen Rand.

V. 24. 25. Wenn aber die Thätigkeit, die den Wohlstand schafft, im immer grünenden Holze ihren Ausdruck findet, so hat sie doch für diesen Wohlstand, den sie schafft, zunächst die „reine solide Basis" zu schaffen, sie hat den Wohlstand auf goldreiner, gediegener Unterlage darzureichen, auf וצפי׳ זהב טהור, — und ועשית לו זר זהב סביב. Die Stellung dieses goldenen Reifes wird noch im folgenden Verse näher präcisirt: ועשית זר זהב למסגרתו סביב. Diese wiederholte Erinnerung an den goldenen Reif um den Tisch und seine von derjenigen des Reifes um die Lade abweichende Stellung weist demselben für den Tisch eine besondere Bedeutsamkeit zu.

Wir haben bereits (V. 11.) im זר nach Gestalt und Namen das Zeichen des Fernhaltens alles Fremdartigen, Ungeweihten, somit das Zeichen der Heiligkeit und Unantastbarkeit des vom Reifen umschlossenen Gegenstandes erkannt. Der Reif der Lade überragte dieselbe, ruhte gleichsam auf ihr, ועשית עליו זר זהב סביב lautet die Anordnung, er umgab die Lade nicht, sondern stand als ein aus ihr selbst hervorgehender und sie überragender Fortsatz ihrer goldenen Bedeckung da. Wir glaubten daher beim ארון dieses Zeichen der Heiligkeit und unantastbaren Weihe mehr in Beziehung nach Außen begreifen zu müssen.

Hier aber ist der Tisch selbst, der im Uebrigen bis auf eine dünne Belegung der Platte nur aus Holz bestand, von einem goldenen Reif umgeben. Wir glauben hier daher den Reif auf den Tisch selbst beziehen zu müssen und darin die Heiligung, d. i. die Fernhaltung alles Unlauteren und Unheiligen aus den durch den Tisch repräsentirten Thätigkeiten und Zwecken zu erkennen. —

Der Tischreif erhielt seine besondere Stelle um den מסגרת. Hinsichtlich der Bedeutung dieses מסגרת ist die Ueberlieferung zweifelhaft. Nach Menachoth 96, a. war dasselbe entweder ein aufwärts stehender Rand der hölzernen Tischplatte, oder eine die Füße zum Tragen der Platte zusammenfassende Leiste. Im ersten Falle war dasselbe nach Succah 5. nur ein הכשר כלי, ein Zubehör der Platte, somit in die Bedeutung der Platte selbst aufgehend. Im zweiten Falle war dasselbe ein besonderer Theil selbstständiger Bedeutung. זר um das מסגרת im ersten Falle, als goldner Reif um den Rand der Tischplatte, würde die Heiligkeit als besondere Bedingung der durch die materielle Lebensthätigkeit zu gewinnenden Basis des Wohlstandes und insbesondere der geschützten Erhaltung derselben — מסגרת — darstellen; in letzterem Falle aber, als goldener Reif um die Tragleiste der Füße, diese Heiligkeit als Bedingung der Zielerreichung der ganzen materiellen Thätigkeit setzen. Der wesentliche Charakter der „Wohlstand schaffenden materiellen Lebensthätigkeit" ist ja, wie wir aus dem Stoffe des Tisches erkannt, vorwiegend eine

23. Und mache einen Tisch von Schittim-Holz, zwei Ellen seine Länge und eine Elle seine Breite, und eine Elle und eine halbe seine Höhe.

23. וְעָשִׂיתָ שֻׁלְחָן עֲצֵי שִׁטִּים אַמָּתַיִם אָרְכּוֹ וְאַמָּה רָחְבּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי קֹמָתוֹ׃

---

der achtunddreißig Jahre, in welchen Gott Israel ungewogen war (von der מרגלים-Verkündigung bis zum vierzigsten Jahre) das offenbarende Wort Gottes an Moses nicht geworden, denn es heißt: als das ganze Geschlecht ausgestorben war, sprach Gott zu mir u. s. w. (So auch B. B. 121, a. b., wo der 15te Ab. noch als festliches Andenken an diese Wiederkehr des Offenbarungswortes an Moses erklärt wird).

V. 23. שלחן, Tisch, ist, wie wir bereits Jeschurun VI. S. 484 ff. bemerkt, im Gebiete der heiligen Schrift nicht zunächst ein Hausgeräth, auf welchem eine Handtirung vorgenommen wird, ein Arbeitstisch, sondern, worauf auch der Name שלחן von שלח, schicken, hinreichen, führt, ein Hausgeräth, das Gegenstände zum Gebrauche und zum Genusse darreicht. Fast ausschließlich erscheint er als Speisetisch, ebenso, wie ja auch wir mit „Tisch" zunächst diesen Begriff verbinden. Er wird daher bildlich zum Ausdruck der Nahrung, des Genusses, der materiellen Fülle und des Wohlstandes (Ps. 78, 19. 23, 5. Jes. 65, 11. Job 36, 16.). Der Tisch ist (V. 30.) bestimmt, das 3. B. M. 24, 5. f. näher vorgeschriebene לחם הפנים, somit „Brod und Weihrauch" zu tragen. Daß Brod Nahrung repräsentirt, bedarf keines weiteren Nachweises. Ebenso stellt sich leicht die Bedeutung des Geruchs überhaupt als Ausdruck des Behagens, Wohl-, oder Misbehagens, heraus, das man an einem Gegenstande findet. Wir erinnern nur an den Ausdruck: הבאשתם את ריחנו 2. B. M. 5, 21. Wohlgeruch entspräche somit dem Wohlbehagen, der Befriedigung, die an Etwas gefunden wird. Und insofern Weihrauch zum קטרת, dem Räucherwerke, allgemein wie das Einfache zu dem Zusammengesetzten, Künstlichen, sich verhält, so dürfte Weihrauch allein, und zwar לבונה זכה, reiner Weihrauch, dem reinen, einfachen, natürlichen Wohlbehagen entsprechen.

Wenn aber der Tisch Nahrung und Wohlbehagen, somit Das trägt, oder vielmehr darreicht, was wir Wohlstand nennen, so können wir den Tisch an sich nur als Dasjenige begreifen, was den Wohlstand gewährt, somit als diejenige Seite des nationalen Lebens, die Wohlstand schafft: die Entwickelung des materiellen Staatslebens.

Der Tisch ist daher vorzugsweise עץ, עצי שטים, ein immer frisches, fortschreitendes Entwickeln, ohne andere Schranken, als die es sich selbst setzt, die somit seine eigene Blüthe bedingen, auch das מסגרת (V. 25.), der einschließende Rand, oder die zusammenhaltende Leiste (siehe das.), war עץ. Er behält diesen עץ-Charakter, obgleich seine Platte (V. 24.) mit Gold, dem Symbol der Festigkeit und Stärke, belegt ist. Dieses Metall verschwindet in den allgemeinen Charakter seiner Bedeutung שאני שלחן דרחמנא קריה עץ, so wie es auch in der äußern Erscheinung weniger hervortrat, es war צפוי שאינו עומד (Siehe Menachoth 97, a. u. 96, b.).

21. וְנָתַתָּ אֶת־הַכַּפֹּרֶת עַל־הָאָרֹן מִלְמָעְלָה וְאֶל־הָאָרֹן תִּתֵּן אֶת־הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלֶיךָ׃

22. וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל־אֲרוֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל־אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ פ

21. Den Deckel giebst du oben auf die Lade, in die Lade aber lege das Zeugniß, das ich dir geben werde.

22. Dort werde ich mich dir zur Zusammenkunft bestimmen und mit dir von oberhalb des Deckels, von zwischen den beiden Cherubim her, die auf der Zeugniß-Lade sind, alles Das reden, was ich dir für Jisrael's Söhne auftrage.

Beide Auffassungen dürften sich in tieferem Grunde als völlig identisch herausstellen. Denn: enthalten die beiden Tafeln des Zeugnisses etwas Anderes, als eben jene doppelte Beziehung, die sich auch sowohl im Blick als in der Flügelbreitung der Cherubim offenbart? Sind die mit Geist und That zu erfüllenden מצות שבין אדם לחברו der Einen etwas Anderes, als die einander zugewandten Blicke und die über die das Gesetz hütende Gesammtheit sich deckenden Cherubim-Flügel? Und sind die mit Geist und That zu erfüllenden מצות שבין אדם למקום der Andern etwas Anderes, als die der Gesetzeshut zugewandten Cherubim-Blicke und die sich der Gottesherrlichkeit aus der Höhe entgegenbreitenden Cherubim-Fittige? Und ist somit die Lade mit ihrem Cherubim-Deckel etwas Anderes, als die Vergegenwärtigung des vollen Inhaltes des in der Lade bewahrten göttlichen Gesetzes in seiner reinsten, vollendetsten Verwirklichung?

V. 21. Das Gesetz bildet das eigentliche Wesen der Lade, nur durch sein „Zeugniß" gewinnt die Lade Bedeutung und nur auf die mit dem zu ihrem Inhalt aufgenommenen Gesetze bezieht sich der Cherubim-Deckel mit seiner inhaltreichen Bedeutung. Der ארן muß erst ארן העדות geworden sein, bevor der כפרת auf ihn gesenkt wird. Somit ist das Tempelheiligthum dem „Gesetze" errichtet, und Das, was im Leben die höchste und allgemeinste Herrschaft gewinnen soll, ist auch Das, was im Tempel als das Allerheiligste verwahrt wird; der jüdische Staat und der jüdische Tempel bilden keine verschiedene Kategorie. Sie dienen beide vereint Einem und demselben Zwecke, der Verwirklichung des Gesetzes, das das einzige Prinzip der jüdischen Gesammtheit bildet.

V. 22. ונועדתי, von יעד, verwandt mit יחד, Ort und Zeit zu einer Zusammenkunft bestimmen. Nicht in Folge einer besondern individuellen Beziehung Moses' zu Gott spricht Gott mit Moses, sondern nur in Folge der göttlichen Bundesnähe mit Jisrael, in Folge der göttlichen Gegenwart in Mitte des sein Gesetz bewahrenden Volkes — מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארון העדות — gelangt das Wort Gottes an Moses. Wie sehr die Offenbarung an Moses durch die Würdigkeit des Volkes bedingt war, wird in der Mechilta בא (Anfangs zum Worte לאמר) und ebenso Sifra (zum ersten לאמר) in dem Umstande nachgewiesen, daß כל ל״ח שנה שהיה כועס על ישראל לא היה מדבר עמי שנ׳ ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ד׳ אלי (דברים ב׳ י״ח), daß während

הַכַּפֹּ֑רֶת וּפְנֵיהֶ֖ם אִ֣ישׁ אֶל־אָחִ֑יו אֶל־הַכַּפֹּ֔רֶת יִהְי֖וּ פְּנֵ֥י הַכְּרֻבִֽים׃

Angesicht Einer dem Andern zu; dem Deckel zugewandt sollen die Gesichter der Cherubim sein.

---

kann aber auch das Cherubim-Paar, zu welchem der כפרת in seinen Enden wird, das Bild Jsrael's vorstellen, wie es als Folge der vollendeten Gesetzeshut und aus derselben hervorgehen soll.

Wie sich uns aber bei der Betrachtung der Gesammtheits-Opfer ergeben wird, kennt das göttliche Gesetz eine zweifache Darstellung der Gesammtheit: als eine Einheit und als eine Zweiheit. So wie die Volksgesammtheit sich auch im Wort zweifach darstellt: als גוי und als עם, Jenes die Gesammtheit als Volk, als einen Körper (גו), als eine geschlossenene Einheit nach Außen, Dieses aber die Gesammtheit als Gesellschaft in ihrer zusammenverbundenen (עם, עמם) Vielheit nach Innen begreift, — so tritt auch im Heiligthume die Gesammtheit in zwiefacher Darstellung auf: als einheitliches Ganze durch die Zahl Eins, in der Vielheit aller ihrer zusammengehörigen Glieder durch die Zahl Zwei, das Minimum der Vielheit. Somit wäre auch hier die Gesammtheit Jsrael's nicht durch Einen Cherub, sondern durch zwei Cherubim, durch ein Cherubim-Paar zum Ausdruck gebracht, und die holz-goldene Lade des Zeugnisses mit dem goldenen Cherubimdeckel spräche die Wahrheit aus:

> Wenn Jsrael mit goldener Festigkeit die thatkräftige und pflichtgetreue Erfüllung des ganzen ihm übergebenen Gesetzes bis zur Vollendung hütet, dann gestaltet es durch diese Hut in ihrer Vollendung sich nicht nur in seiner einheitlichen Gesammtheit zum גוי קדוש, sondern in allen seinen Gliedern zum ממלכת כהנים, zu einer Gesammtheit, deren jegliches Glied die dreifache Bestimmung erfüllt: des Nächsten Heil fördert, das Gesammtheil schirmt und Mitträger ist der göttlichen Herrlichkeit auf Erden, — dann wird Jsrael zu Cherubim-Paaren, die, in gegenseitiger Achtung und Beachtung einander friedlich zugewandt, Einer für den Andern da sind, Einer für den Andern Bürge, Einer dem Andern anvertraut, — in brüderlichem Gesammtwirken die Gesetz hütende Gesammtheit schirmen, — und sich zusammen zu einem Throne der göttlichen Herrlichkeit auf Erden vollenden, — dann wird Jsrael zu שני כרובים משני קצות הכפרת — פניהם איש אל אחיו — אל הכפרת פניהם; — פורשי כנפים למעלה — סוככים בכנפיהם על הכפרת — dann wird יושב הכרובים identisch mit יושב תהלות ישראל! (Ps. 22, 4.)

Wenn wir hier Jsrael selbst als Cherub begreifen, dürfte es nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, wie ja (Jecheskel 28, 14.) selbst Tyrus als כרוב סוכך, als schirmender Cherub ausführlich geschildert wird. War Tyrus ein „Cherub," dem die materielle Macht und die Kultur der Völker zur Hut übergeben waren, so kann mit um so größerem Fug Jsrael als „Cherub" erscheinen, dem das Gottesgesetz der Menschheit anvertraut worden, das auf Erden gesetzt ist לשמור דרך עץ החיים, und von dem Gott gesprochen: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם — —

20. Die Cherubim sollen die Flügel aufwärts breiten, deckend über den Deckel mit ihren Flügeln, und ihr

20. וְהָיוּ הַכְּרֻבִים פֹּרְשֵׂי כְנָפַיִם לְמַעְלָה סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל־

---

darin Gegebene hinausgehen dürfe, und sich diejenige Deutung als die wahrscheinlichere empfiehlt, deren Voraussetzungen dem Gedankenkreise des durch das Symbol zu Belehrenden am natürlichsten nahe liegen, dürften nur zwei Auffassungen festzuhalten sein, die sich noch dazu in vollkommener Weise ihrem innersten Wesen nach als Eine Idee darstellen.

Für die Auffassung, daß die Gepaartheit der Cherubim aus der Gepaartheit des Objektes hervorgehe, das den eigentlichen Gegenstand und Inhalt der Lade bildet, spricht eben das Moment, daß dieses Objekt ein für das allgemeinste Bewußtsein in den beiden Tafeln, dem ersten und wesentlichsten Inhalte der Lade, gegebener Gegenstand ist, dessen stete Vergegenwärtigung beim Anblick der Cherubim und deren Auffassung am leichtesten vorausgesetzt werden konnte. Lagen doch die beiden Tafeln, wie oben zu V. 10. bemerkt, neben einander, also daß, wenn man vor der Lade stand, und sich den Deckel rechts und links in zwei Hälften dachte, jede Hälfte Eine Tafel deckte, also, daß, wenn jede Deckelhälfte sich zu Einem Cherub erhob, dieser Cherub eben aus der Hut Einer der Tafeln hervorging. Diese beiden Tafeln waren nun einander an Größe völlig gleich, לחת כתיב, שני לחת העדות: sie kündigten sich als eine Einheit an. Wenn die eine Tafel vorzugsweise מצות שבין אדם למקום, die Grundlage unserer Beziehungen zu Gott, die andere מצות שבין אדם לחברו, die Grundlage unserer socialen Beziehungen zum Nebenmenschen enthält, so sind doch beide Beziehungen in ihrer Dignität vor Gott und in ihrem, unser Heil bedingenden Einflusse einander völlig gleich, keine kann der andern entbehren, keine die andere ersetzen, keine darf die andere außer Augen lassen. Soll die Hut des Gesetzes Israel, den Hüter, selber hüten und ihn zum Träger der Gottesherrlichkeit vollenden: so muß diese Hut beiden Tafeln in gleicher, sich gegenseitig ergänzender und bezweckender Beachtung gelten, so muß diese Hut in ihrer Vollendung sich nicht als ein Cherub, sondern als ein Cherubim-Paar erheben, das sich gegenseitig beachtet und bezweckt, und indem es zusammen des Hüters Hut vollbringt, sich zugleich gemeinschaftlich der Gottesherrlichkeit zur Stätte auf Erden darbietet: משני קצות הכפרת שני כרובים — פניהם איש אל אחיו — סככים בכנפיהם על הכפרת ואל הכפרת פניהם — פרשי כנפים למעלה!

Allein um die Gepaartheit der Cherubim zu begreifen, bedarf es nicht einmal eines Zurückgehens auf den doch immerhin dem Auge entzogenen Inhalt der Lade. Der sich unmittelbar als „Hüter des Gesetzes" aussprechende כפרת selbst bietet das Motiv zu dieser Gepaartheit dar. Wenn der Cherubim-Deckel den Gedanken ausspricht: „durch die Hut des göttlichen Gesetzes wird der Hüter sein eigener und der göttlichen Herrlichkeit Cherub, die Hut des göttlichen Gesetzes wird zu seiner eigenen Hut, und zugleich zum Träger der göttlichen Herrlichkeit auf Erden," so ist ja dieser Hüter nichts anderes als Israel, das im ארץ das Gesetz mit seiner Thatkraft und Festigkeit zur Erfüllung aufnimmt, und im כפרת dessen Hut mit seiner schirmenden Festigkeit vollbringt. Dann

19. Einen Cherub mache aus dem Ende diesseits und einen Cherub aus dem Ende jenseits; aus dem Deckel selbst sollt ihr die Cherubim an seine beiden Enden machen.

19. וַעֲשֵׂה כְּרוּב אֶחָד מִקָּצָה מִזֶּה וּכְרוּב־אֶחָד מִקָּצָה מִזֶּה מִן־הַכַּפֹּרֶת תַּעֲשׂוּ אֶת־הַכְּרֻבִים עַל־שְׁנֵי קְצוֹתָיו׃

Das endlich, was das göttliche Gesetz selber von sich auf allen Seiten verkündet, daß mit seiner Hut und seiner Erfüllung Israel nur seine eigene Erhaltung und sein eigenes Heil begründet und sich die segnende Bundesnähe seines Gottes erhält.

So ist ארון וכפרת die Vergegenwärtigung der Aufgabe: ועשו לי מקדש und die כרובים die Vergegenwärtigung der daraus hervorgehenden Folge: ושכנתי בתוכם,

Wir hätten nur noch die Frage zu stellen und deren Lösung zu versuchen: warum שני כרובים, warum zwei Cherubim? Der כפרת, der in seinen Enden sich zu Cherubim erhebt, die Gesetzeshut, die in ihren Folgen Schutz und segnende Gottesnähe gewährt, Israel, das durch die Hut des anvertrauten Gotteszeugnisses sein eigener und zugleich der Cherub der Gottesgegenwart auf Erden wird, alles dieses ist ein einheitlicher Begriff und dem würde ein einziger Cherub entsprechen. Woher zwei Cherubim? Diese Frage ist um so nothwendiger, da in dem Bisherigen noch ein Umstand nicht mit in Betrachtung gezogen worden, dessen Verständniß wesentlich durch Lösung dieser Frage bedingt ist. Die Cherubim haben nicht nur das Angesicht dem כפרת, sondern auch ausdrücklich Einer dem Andern zugewandt, ופניהם איש אל אחיו: es müssen daher hier zwei Momente ihre Darstellung haben, die, während sie gemeinschaftlich die Hut des כפרת, die Hut des Gesetzhüters, vollbringen, sich gegenseitig beachten und bezwecken, oder vielmehr die, indem sie sich gegenseitig beachten und bezwecken, gemeinschaftlich die Hut des Gesetzhüters vollbringen. Es heißt ja: והיו הכרובים פרשי כנפים וגו׳ ופניהם איש אל אחיו אל הכפרת יהיו פני הכרובים.

Der ארון, so wie sein Inhalt und die Verhältnisse, die er zur Anschauung bringt, bieten verschiedene Anknüpfungspunkte zur Lösung dieser Frage. Ueberall tritt ein Dualismus hervor. Das Zeugniß, das Objekt der Hut, besteht aus zweien Tafeln. Die Lade, die Aufnahme des Zeugnisses, die dem Zeugniß gewidmete Erfüllung, besteht aus zweien Stoffen, aus zwei Aufgaben. Die Hut selbst, wie wir erkannt, vollzieht sich durch zwei Momente, die theoretische und praktische Hut. Jeder dieser drei Bestandtheile, die den Begriff und die Bedeutung der Lade erschöpfen, das Objekt, die Erfüllung, die Hut, besteht somit aus zwei Seiten, die beide gleich wesentlich, beide sich gegenseitig ergänzen, sich gegenseitig zu beachten und zu bezwecken haben, die somit auch in der Hut dualistisch, aber in gegenseitiger Beachtung und Bezweckung einheitlich, zur gemeinsamen Lösung der Hut des Gesetzhüters sich vereinigen können, somit in der Hut als zwei sich gegenseitig und zusammen dem כפרת mit dem Angesichte zugewandte Cherubim erscheinen können, wie wir diese Gedanken, als mögliche Lösung unserer Frage Jeschurun VI. S. 246 f. vollständiger wiederzugeben versucht haben.

Dem von uns in den „Grundlinien einer jüdischen Symbolik" aufgestellten hermeneutischen Kanon gemäß, demzufolge die Deutung eines Symbols nicht über das unmittelbar

18. Und mache zwei Cherubim aus Gold; aus den beiden Enden des Deckels getrieben, sollst du sie machen.

18. וְעָשִׂיתָ שְׁנַיִם כְּרֻבִים זָהָב מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם מִשְּׁנֵי קְצוֹת הַכַּפֹּרֶת׃

Die Cherubim erscheinen nun nicht unmittelbar als Hüter und Wächter des Zeugnisses selbst, sondern als Hüter und Wächter des כפרת, סוככים בכנפיהם על הכפרת, אל הכפרת יהיו פני הכרובים, sowohl ihre geistige Aufmerksamkeit, als ihr materieller Schutz ist dem כפרת zugewendet. Indem aber andrerseits die Cherubim nichts anderes sind als der Deckel selbst, der, nachdem er den Schutz des Zeugnisses vollendet hat — משני קצות הכפרת — sich über sich selber erhebt und zu seinen eigenen Cherubim wird, die ihn schützen und die Gottesherrlichkeit tragen, so ist damit in prägnantester Weise der Gedanke ausgesprochen:

> Durch die Hut des göttlichen Gesetzes wird der Hüter sein eigener und der göttlichen Herrlichkeit Cherub; seine Hut des göttlichen Gesetzes wird zu seiner eigenen Hut und zugleich Träger der Herrlichkeit Gottes auf Erden.

Mit jeder Hut und Erfüllung des göttlichen Gesetzes bedingt Israel nur die eigene Erhaltung und Förderung des eigenen Heils und bereitet sich zu einer Stätte der göttlichen Herrlichkeit auf Erden. Israel's der Hut und der Erfüllung der תורה zugewandte Geisteskraft und Gewissenhaftigkeit werden zu Cherubim — כרובים משני קצות הכפרת —, die es selber erhalten und schirmen und die שכינה, die Gottesherrlichkeit, auf ihm ruhen lassen. Der Anblick der goldenen, das göttliche Gesetz in Gold und Holz umschließenden, mit goldenem, zu schützenden und tragenden Cherubim sich vollendendem Deckel das göttliche Gesetz schirmenden Lade des Zeugnisses sagt Jeglichem Das, was Gott zu Josua, dem Führer Israel's, gesprochen:

רק חזק ואמץ מאוד לשמור לעשות ככל התורה אשר צוך משה עבדי אל תסור ממנו ימין ושמאול למען תשכיל בכל אשר תלך, לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו אז תצליח את דרכך ואז תשכיל, הלא צויתיך חזק ואמץ אל תערץ ואל תחת כי עמך ד׳ אלקיך בכל אשר תלך.

Da tritt die goldene Stärke und Festigkeit in den Vordergrund, die sich in Erfüllung und Hut des Gesetzes zu bewähren hat, durch die unverwandte geistige Beschäftigung mit dem Gesetze bedingt ist, und die vernunftgemäße und glückliche Gestaltung des ganzen irdischen Wandels, und die in Allem und bei Allem helfende und segnende Gottes-Nähe zur Folge hat.

Sagt Jeglichem Das, was Gott unserer ganzen Gesammtheit als Folge der vollendeten Hut und Erfüllung seines Gesetzes verheißen:

והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם ושמר ד׳ אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבתיך ואהבך וברכך והרבך וגו׳ וגו׳ וגו׳.

אַמָּתַיִם וָחֵצִי אָרְכּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבּוֹ׃

und eine halbe seine Länge, eine Elle und eine halbe seine Breite.

ארון und כפורת zeigen somit die Hingebung aller Geistes- und That-Kraft zur Hut und Erfüllung des aus Gottes Händen hingenommenen Gesetzes.

Die Cherubim aber, zu denen sich die Enden des כפרת gestalten, zeigen die Folgen, die diese Hut und Erfüllung für Jsrael, das erfüllende und hütende, habe. כרובים erscheinen im Kreise des heil. Schriftthums in doppelter Bestimmung: als Wächter und Schützer und als Träger der göttlichen Herrlichkeit.

Zu Wächtern des Weges zum Baume des Lebens werden 1. B. M. 3, 24. כרובים bestellt. „את כרוב, du bist ein Cherub", lautet Jechesk. 28, 14. f. das Wort an die tyrische Königsmacht, „du bist ein Cherub, ממשח הסוכך, durch Salbung zum Schirmer!" und wird sie sofort auch „schützender Cherub!" genannt. Die Bedeutung der Cherubim als Wächter und Schützer dürfte somit unzweifelhaft sein. Nicht minder sicher ist auch diejenige als Träger der göttlichen Herrlichkeit. Auf Cherub getragen eilt Gott Ps. 18, 11. welterschütternd zu David's Rettung herbei. Jechesk. 9. u. 10. erscheinen Cherubim als Träger der göttlichen Herrlichkeit. Insbesondere aber ist's das (Ps. 80, 2. 99, 1. Sam. I. 4, 4. Sam. II. 6, 2. Kön. II. 19, 15. Chron. I. 13, 6. Jes. 37, 16.) stereotype Attribut יושב הכרובים, das den Cherubim diese Bestimmung vindicirt. Indem es nicht יושב בכרובים oder על הכרובים, sondern יושב הכרובים heißt, so ist, wie die Vergleichung der Ausdrücke יושב בארץ und יושב הארץ, sowie aller der Stellen, in welchen יושב mit oder ohne Präposition vorkommt, lehrt, nicht eine vorübergehende, sondern eine bleibende Gegenwart, ein Wohnen bezeichnet, und bezieht sich demnach wohl das הכרובים nur auf die Cherubim im Heiligthume.

Auch hier erscheinen die Cherubim offenbar in dieser doppelten Bestimmung als Schirmer und Träger. Schon die Beschreibung ihrer Stellung spricht dies aus: „Die Cherubim sollen ihre Flügel aufwärts ausbreiten — (למעלה: aufwärts, nicht מלמעלה: darüber) — deckend, סוככים, mit ihren Flügeln über den Deckel, ihr Angesicht Einer dem Andern zugewendet; „zum Deckel hin soll das Angesicht der Cherubim gerichtet sein." Die Bestimmung zu schützen und zu schirmen ist ausdrücklich. Sowohl das סוככים der Flügel als die Richtung des Angesichts auf den Deckel spricht diese Bestimmung deutlich aus. Allein auch die andere Bestimmung, das Tragen der göttlichen Herrlichkeit, scheint uns in dem פורשים כנפים למעלה ausgesprochen zu sein. Sie waren aufwärts zum Tragen aus der Höhe gebreitet. Die über den Deckel hin aufwärts gebreiteten Flügel erfüllten gleichzeitig die doppelte Bestimmung, sie schützten den Deckel und trugen die göttliche Herrlichkeit. Die schirmende und bewahrende Bestimmung tritt allerdings in der Erscheinung in den Vordergrund: sowohl das Schirmende, als das zu schirmende Object ist sichtbar. Die zweite Bestimmung spricht sich jedoch nur durch die zum Tragen eines oberhalb Ruhenden gebreitete Stellung der Flügel aus. Die Träger und die tragende Thätigkeit sind sichtbar, unsichtbar aber das zu Tragende. Denn das ist eben die in kein Bild zu fassende Herrlichkeit Gottes.

16. In die Lade giebst du dann das Zeugniß, das ich dir geben werde.

17. Und mache einen Deckel von reinem Golde, zwei Ellen

16. וְנָתַתָּ אֶל־הָאָרֹן אֵת הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלֶיךָ׃

שני 17. וְעָשִׂיתָ כַפֹּרֶת זָהָב טָהוֹר

Ringe in der Schritt-Richtung, d. h. also angebracht werden sollen, daß die Stangen in der Schritt-Richtung, d. h. in der Richtung, in welcher die Lade getragen wurde, durchgesteckt werden können. Die Länge der Lade stand nämlich im Heiligthume von Nord zu Süd, die Stangen reichten von West zu Ost, so daß die 2½ Ellen-Länge der Lade zwischen den Stangen war und vorn und hinten für je zwei Träger Raum gewährte, die die Lade in der Richtung ihrer Breite forttrugen. (Menachoth 98, a. b.)

V. 16. ונתת אל הארן את העדות: Dem mit goldgleicher Gediegenheit und Festigkeit und mit baumgleicher Entwickelungsfrische zum ewigen Forttragen des Gesetzes bereiten Volke wird das Gesetz anvertraut. Des Gesetzes Repräsentanz sind die עדות-Tafeln, deren Dasein selbst allen Folgegeschlechtern die Thatsache der Offenbarung des Gesetzes bezeugen und daher עדות: Zeugniß heißen. Von vorn herein hat somit Gott auf Leugner und Verächter seines Gesetzes gerechnet, für deren Belehrung und Warnung er das „Zeugniß" niederlegte. Ist ja ein Zeugniß nur Zweiflern und Leugnern gegenüber von Nöthen.

V. 17—19. כפורת. Alle sonstigen Bedeutungen der Wurzel כפר, Pech, Reif, Dorf, Löwenoberhaupt, Sühne, gehen in den einen Grundgedanken: Decken, Schützen, Bewahren, zusammen, und demgemäß heißt auch כפרת nichts anderes, als ein Deckel zum Schutz und zur Bewahrung. Aus dem Deckel gingen zwei כרובים hervor. Diese Cherubim waren nicht dem Deckel angefügt, sie waren מקשה (— קשה, verwandt mit ישה, wovon יש, und ישע, welche beide eine Intensität des Seins bedeuten, bezeichnet einen hohen Grad stofflicher Cohärenz: hart, massiv, daher מקשה: massive, nicht aus Stücken zusammengesetzte, aus Einem Stück getriebene Arbeit —), sie waren mit dem Deckel aus einem Stücke, משני קצות הכפורת, sie gingen aus den beiden Enden des Deckels hervor: der Deckel selbst ward in seinen beiden Enden zu Cherubim.

Der ארון hat sich uns als die Erfüllung des göttlichen Gesetzes durch Israel mit goldreiner Festigkeit gegen alles Schlechte und baumgleicher Thatentfaltung alles Guten ausgesprochen. Zu dieser Erfüllung fügt der כפרת die Hut, das משמרת, das Hüten und Bewahren dieser Aufgabe, die שמירה der מצוה, die in Verbindung mit der Erfüllung — ושמרתם ועשיתם — Alles umfaßt, was Gott von Israel für sein Gesetz erwartet. Wie aber die Cherubim סוככים בכנפיהם על הכפרת und פניהם אל הכפרת, geistige Aufmerksamkeit und materiellen Schutz dem כפרת zuwenden, so haben auch die Weisen in der durch den כפרת dem Gesetze bestimmten שמירה die doppelte Aufgabe erkannt: die geistige Aufmerksamkeit, תלמוד, das stete Richten des Geistes auf das Gesetz, zum Erfassen und Bewahren seiner Gebote im Geiste, und: den thatsächlichen Schutz, סייגים ותקנות, jene Zaungesetze und Einrichtungen, durch welche Israel selbst ein משמרת um das Gesetz, und sich einen Sporn und eine Förderung der Erfüllung alles Guten gesetzt.

13. וְעָשִׂיתָ בַדֵּי עֲצֵי שִׁטִּים וְצִפִּיתָ אֹתָם זָהָב׃

13. Und mache Stangen von Schittimholz und überziehe sie mit Gold,

14. וְהֵבֵאתָ אֶת־הַבַּדִּים בַּטַּבָּעֹת עַל צַלְעֹת הָאָרֹן לָשֵׂאת אֶת־הָאָרֹן בָּהֶם׃

14. und bringe die Stangen in die Ringe an den Seiten der Lade, die Lade mit ihnen zu tragen.

15. בְּטַבְּעֹת הָאָרֹן יִהְיוּ הַבַּדִּים לֹא יָסֻרוּ מִמֶּנּוּ׃

15. In den Ringen der Lade sollen die Stangen bleiben; sie sollen nie von ihr weichen.

Vorderenden der Tragstangen den Vorhang hervordrängten und sich so verhüllt sichtbar machten, somit das Einzige waren, wodurch sich das Dasein der Bundeslade hinter dem Vorhange den Betretern des Heiligthums ankündigte.

Die בדים, Traghebel an der Lade, symbolisch genommen, bezeichnen die Bestimmung und die Aufgabe: die Lade und ihren Inhalt auch über die Grenze ihres gegenwärtigen Standortes, wenn es sein muß, fortzutragen, und die Bestimmung, daß diese Traghebel nie fehlen durften, hielt somit für alle Zeit von vorn herein die Wahrheit gegenwärtig: daß dieses Gesetz und seine Aufgabe nicht an die Scholle gebunden sei, auf welcher zur Zeit der Tempel und sein Heiligthum stehe.

Diese Bedeutung der ewigen Präsenz der בדים als Dokumentirung der lokalen Unbedingtheit des göttlichen Gesetzes erhält noch eine bedeutsame Schärfe in dem Gegensatz der Lade zu den andern Heiligthumsgeräthen, insbesondere zu dem Tische und dem Leuchter, die der permanenten Traghebel entbehren. Es spricht sich darin sofort der Gedanke aus: Israel's Tisch und Israel's Leuchter — sein materielles Leben in seiner Fülle und sein Geistesleben in seiner Blüthe — sind an den Boden des heiligen Landes gebunden. Israel's Thora ist es nicht.

Joma 72, a. wird auf den scheinbaren Widerspruch der Stellen: בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו (Kap. 25, 15.) und והבאת את הבדים וגו׳ לשאת וגו׳ (V. 15.), parallel mit והובא את בדיו בטבעות (Kap. 27, 7.) beim Altar, hingewiesen, (siehe תוספ׳ das.) und die Lösung in der Beschaffenheit der Stangen gegeben: מתפרקין ואין נשמטין, d. h. sie ließen sich mit Gewalt herausnehmen, entschlüpften aber nicht von selbst. Sie waren, nach Raschi, an den Enden dicker als in der Mitte. Das Verbot לא יסורו ממנו und המסיר בדי ארון לוקה, setzt schon die Möglichkeit des Herausnehmens voraus. Die Hebel sollen nicht weichen, aber sie können weichen, können der Lade gewaltsam entrissen werden. Die Lade bliebe dabei aber unversehrt und wartete — auf neue Träger!

פעמתיו. פעם, als Winkel kommt nur hier und Kap. 33, 3. beim ארון, und außerdem noch beim ים של שלמה (Kön. I. 7, 30.) vor. Da פעם eigentlich Schritt bedeutet, so bezeichnete es nach רמב״ן z. St. die untern Winkel. Vielleicht ist auch damit gesagt, daß die

וּמִחוּץ תְּצַפֶּנּוּ וְעָשִׂיתָ עָלָיו זֵר זָהָב סָבִיב׃

von innen und von außen sollst du sie überziehen, und mache sie überragend einen goldenen Reif ringsum.

12. וְיָצַקְתָּ לּוֹ אַרְבַּע טַבְּעֹת זָהָב וְנָתַתָּה עַל אַרְבַּע פַּעֲמֹתָיו וּשְׁתֵּי טַבָּעֹת עַל־צַלְעוֹ הָאֶחָת וּשְׁתֵּי טַבָּעֹת עַל־צַלְעוֹ הַשֵּׁנִית׃

12. Und gieße für sie vier goldene Ringe und gieb sie an ihre vier Schreit-Ecken, zwei Ringe an ihre eine Seite und zwei Ringe an ihre andere Seite.

---

rein von allen Schlacken und der Veränderung und Verschlechterung widerstehend, das ist die Bedingung, es sind die goldenen Schranken, innerhalb denen sich das Leben aus dem Gesetze baumgleich fortschreitend entfalten soll. Unzugänglich für alles Schlechte, bereit für alles Gute, זהב und עץ — מצות לא תעשה und מצות עשה — das ist die Doppelseite des Charakters, der Israel zum Gefäße des göttlichen Gesetzes befähigt.

ועשית עליו זר זהב סביב. Die Lade soll von einem aufwärts stehenden Reif umschlossen sein. Dieser Reif wurde durch die über den Deckel hinaufreichende Kante der äußern goldenen Ladenwand gebildet. זר, Reif, von זור: fremd sein, vermöge seiner innern Natur von Andern entfernt sein, scheint sowohl seiner Gestalt, als seinem Namen zufolge an den Geräthen des Heiligthums die Heiligkeit, die Unantastbarkeit zu bedeuten und in dieser Beziehung sowohl sprachlich als sachlich mit נזר, Krone, Diadem, verwandt zu sein. Indem er hier an der Lade kein besonderes Stück ist, sondern durch den hervorragenden Theil der Lade selbst gebildet wird, dürfte derselbe sagen: wenn Israel sich nur hingiebt, seine Festigkeit und Stärke in gediegener Reinheit seines innern und äußern Lebens zu bewähren, wird es von selbst auch gegen außen unantastbar dastehen: וראו כל עמי הארץ כי שם ד׳ נקרא עליך ויראו ממך (5. B. M. 28, 10.), קדש ישראל לד׳ ראשית תבואתו כל אוכליו יאשמו רעה תבא עליהם (Jirmija 2, 3.).

V. 12. 13. 14. 15. בדים, Tragstangen, sind nicht ein Vehikel, das nur im Momente des Tragens nothwendig wäre, sie durften nie von der Lade weichen, לא יסורו ממנו והמסיר בדי ארון לוקה (Joma 72, a.). Sie gehören wesentlich zur symbolischen Darstellung der Lade, so sehr, daß sie dem Wortlaute unseres Textes zufolge sogar an der Lade bereits vorhanden sein sollen, bevor das Zeugniß hinein und der Deckel darauf gelegt wurde. — (תוספו׳ das. vermuthen sogar, daß zwei Paar Stangen zur Lade gehörten. Ein Paar, das stets an der Lade war und nie von ihr weichen durfte, jedoch nicht zum Tragen gebraucht wurde, somit völlig symbolisches Zubehör war, und ein zweites Paar, das nur im Augenblick des Tragens und zum Behufe desselben angelegt wurde. Eine Vermuthung, die den Wortlaut der Verse 12, und 4. B. M. 4, 6. für sich, dagegen den Wortlaut des V. 14. gegen sich hat). Jedenfalls ist die wesentliche Bedeutsamkeit der Stangen für die Lade durch die gesetzliche Bestimmung des „Nimmerweichens von der Lade", im Gegensatz zu den andern Heiligthumsgeräthen, gesichert. Kön. I. 8, 8. erfahren wir sogar, daß die

וָחֵצִי אָרְכּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי קֹמָתוֹ׃
11. וְצִפִּיתָ אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר מִבַּיִת

halbe ihre Länge, eine Elle und eine halbe ihre Breite und eine Elle und eine halbe ihre Höhe.

11. Ueberziehe sie mit reinem Golde,

---

nisses. Wie es zuvor hieß: ועשו לי מקדש, so hier unmittelbar darauf: ועשו ארון und so auch von den die Symbolik der Lade krönenden Cherubim-Gestaltungen, V. 19. מן הכפרת תעשו את הכרובים (siehe das.). Von allem Andern und Weitern heißt es: ועשית וצפית u. s. w. Es scheint fast, als ob die ganze Aufgabe: ועשו לי מקדש in dem ועשו ארון עצי שטים concentrirt liege, und alles Fernere nur eine weitere Ausführung des ארון sei. ארון (von ארה: zum Genuß abpflücken, Hohel. 5, 2. Ps. 80, 13., verwandt mit הרה: einen Lebenskeim in sich aufnehmen, der Wurzel von תורה) bezeichnet einen Behälter, vermittelst dessen das darin Aufzunehmende für immer hingenommen wird. So 1. B. M. 50, 26.: Sarg, und Kön. II. 12, 10. Chron. II. 24, 8.: Empfangscasse für Heiligthumsspenden. Die Lade nimmt das Gesetz für Jsrael hin, oder vielmehr: Jsrael nimmt mit der Lade das Gesetz hin.

ארון עצי שטים: Jsrael nimmt das Gesetz mit seiner, Jsrael's, ewig frischen Entwickelungsfähigkeit und für diese immer fortschreitende Entwickelung hin. Das Gesetz ist abgeschlossen gegeben, es sind steinerne Tafeln. Sie bilden zusammen einen steinernen vollkommenen Würfel. Jede Tafel ist 6 טפח' lang, 6 ט' breit und 3 ט' dick, somit zusammen ein Würfel von 6 Kubik-טפחים: 1 Kubik-Elle, die größte Maaß-Einheit im Würfel (Baba Bathra 14, a.). Nicht das Gesetz, wir sind der Baum, wir können und sollen durch das Gesetz in unendlichem Fortschritte uns veredelnd entwickeln. Jsrael nimmt die תורה hin, auf, daß es daran werde עץ שתול על פלגי מים וגו' (Ps. 1, 3.).

אמתים וחצי וגו'. Die Dimension ist durch dies Größenverhältniß der Tafeln bedingt. Das hier angegebene Längen- und Breiten-Maaß bezieht sich auf den äußern Umfang. Die Wände waren ½ טפח dick, die Elle — nach ר' מאיר — zu 6 טפח' gerechnet, bleibt ein innerer Raum von 14 ט' Länge und 8 ט' Breite. Die beiden nebeneinanderliegenden Tafeln nehmen einen Raum von 12 ט' Länge und 6 ט' Breite ein. Jhnen zur Seite lag eine von Moses verfertigte Abschrift des Gesetzes (5. B. M. 31, 26.). Nach ר' יהודה war die Maaßbestimmung der Geräthe nach kleinen Ellen von 5 טפח', somit kein Raum für die ס"ת im ארון, sie lag ihm zufolge außerhalb der Lade auf einer dafür angebrachten Leiste. (Siehe B. B. das.).

V. 11. וצפית. Zu der Empfänglichkeit und der lebendigen Entwickelungsfähigkeit muß zugleich die Festigkeit, die chernstarke Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit in allem Edeln und Guten, allem Wahren und Aechten sich gesellen, zu dem Holze das Metall, zu dem Baume das Gold sich fügen. Entwickelungsfähigkeit und Festigkeit zugleich fordert das göttliche Gesetz zu seiner Aufnahme, und es hat sich diese edle Festigkeit nach Jnnen und Außen zu bewähren: מבית ומבחוץ תצפנו. Die Lade bestand aus drei Behältern, einem innern und einem äußern von Gold, und innerhalb derselben der vom Schittimholz: im innern und äußern Leben gediegen und fest, edel und ächt,

10. Sie sollen eine Lade von Schittim-Holz machen, zwei Ellen und eine

10. וְעָשׂ֥וּ אֲר֖וֹן עֲצֵ֣י שִׁטִּ֑ים אַמָּתַ֨יִם

---

hütte und deren Geräthe hergestellt werden soll. V. 7. werden Edelsteine genannt, die zur Anfertigung der Priestergewänder nothwendig waren, und sind damit Priester, so wie deren Gewänder als wesentlicher Bestandtheil des Heiligthumes selbst begriffen, sie gehören mit zu כלי מקדש, wie sie auch ר״מב״ם im י״ד החזקה in sinniger Weise dahin classificirt, und wie wir dies uns noch bei Betrachtung der Opfer-Gesetze zu vergegenwärtigen haben werden. In eigenthümlicher Weise werden jedoch V. 6. auch Oel zur Leuchte, Gewürze zum Salböl und zum Räucherwerk genannt. שמן המשחה gehört nun zwar nicht im eigentlichen Sinne zum מקדש, allein, da es die Weihe desselben und seiner Geräthe bedingt, und sie durch die Salbung erst eigentlich in den Charakter ihrer Bedeutung eingesetzt werden, so begreift sich dessen Nennung unter den übrigen constituirenden Stoffen. Leucht-Oel und Räucherwerk jedoch scheinen nur zum Dienste des Heiligthums, wie Mehl zu den Schaubroden, Holz zu dem Altarfeuer, Schaafe zum täglichen Opfer u. s. w. zu gehören, und ist deren Aufzählung unter den zum Bau der Stiftshütte zu spendenden Stoffen auffallend. Wenn jedoch, wie wir zu zeigen haben werden, durch die Leuchte im Heiligthume, das durch das Gesetz anzuregende und dem Gesetze zuzuwendende Geistesleben, und durch קטרת das Blüthenideal aller Hingebungen an Gott: das gänzliche Aufgehen in göttliches Wohlgefallen seinen Ausdruck findet, so ist durch Nennung dieser Stoffe sofort bei der Bau-Spende gesagt, wie dieses auszuführende Werk die beiden höchsten Ziele des menschlichen Daseins erringen solle: das Ziel der Erleuchtung für den Geist, und das Ziel des göttlichen Wohlgefallens für die That und zwischen Beiden Gewürze zum Salböl, durch welches das zu schaffende Werk als das unantastbar von Gott Gegebene zu der Geist und That beherrschenden heiligen Höhe gehoben wird, deren überordnende Heiligachtung die unerläßliche Voraussetzung so für die Entwickelung des Geistes wie für die gottgefällige Entfaltung des Thatenlebens bildet. —

אבני שהם וגו׳ siehe (K. 28, 9. 17.). — וכן תעשו. Es heißt nicht: כן תעשו, sondern וכן תעשו, es ist somit nicht Nachsatz des Vorangehenden, sondern eine neue Bestimmung: und so sollt ihr auch in Zukunft machen, und wird dies (Sanhedrin 16, b.) dahin verstanden, daß, wie hier die Stiftshütte nur unter Autorität und Anleitung Moses', also auch in Zukunft jede Angelegenheit des Heiligthums nur unter Autorität und Anleitung des Sanhedrin, als der Nationalrepräsentanz bewerkstelligt werden könne.

V. 10. Die Anordnung beginnt mit den Geräthen; denn diese sind das Wesentliche. Die Wohnung ist um der Geräthe willen da, nicht die Geräthe um der Wohnung willen. Die Geräthe, die כלים: ארון, שלחן, מנורה, מזבח, sind das מקדש, bringen die Heiligung und Hingebung, die Erhebung aller irdischen Verhältnisse zu Gott zur Anschauung; die Wohnung, das משכן, vergegenwärtigt die Folge dieser Hingebung, die Erfüllung der Verheißung ושכנתי בתוכם als Folge des ועשו לי מקדש.

ועשו ארון, das erste und einzige כלי, dessen Gestaltung auch im Ausdruck der Anordnung von der ganzen Volksgesammtheit erwartet wird, ist der ארון, die Lade des Zeug-

אֶת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל־כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ׃ ס

tung der Wohnung und die Gestaltung aller ihrer Geräthe zeige; und also sollt ihr auch in Zukunft anfertigen.

Zur Verwendung für das Heiligthum werden hier wieder nur die Gewandstoffe Wolle und Flachs gespendet, תכלת ארגמן ותולעת שני: Wolle, שש: Flachs, und sind dieselben ferner noch durch ihre Farbe: weiß, blau, roth in zwei Nüancen, besonders charakterisirt.

שש, Byssus, Flachs, Repräsentant des Vegetativen, ist weiß, und weiß, wie dort erläutert, ist die Farbe der Reinheit. Sittliche Reinheit bezieht sich aber im Gesetze vorzugsweise auf die Potenzen des vegetativen Lebens. Entartung im genießenden und geschlechtlichen Leben ist die schwerste Befleckung des reinen Menschenwesens. Reinheit heißt der Charakter, der gerade für die vegetative Richtung des Menschenwesens die Stufe der von Gott geforderten Veredlung bildet.

Wie Wolle, Repräsentant des Animalischen, dem Stoffe nach dem Thiere angehört, so sind auch die Farben, mit denen sie hier auftritt, blauer und rother Purpur und Carmoisin (שני), dem Thierreich entnommen. Von den beiden rothen Farben ist, wie dort nachgewiesen, שני die geringere, ארגמן die edlere, und wenn roth überhaupt, als die Farbe des Blutes, das Leben repräsentirt, so ist שני die untergeordnetere, animalische Stufe des Lebens, ארגמן aber die höhere menschliche. Heißt ja der Mensch geradezu אדם, der „Rothe" par excellence, das Leben in seiner höchsten Potenz. — תכלת, als die Farbe, die auf die „Grenze" unseres Horizontes, auf das über unsern sinnlichen Gesichtskreis hinausliegende Unsichtbare, Göttliche hinweist, wird am Gewandstoffe die Farbe des uns offenbar gewordenen Göttlichen, die Farbe des Gottesbundes mit dem Menschen, das Zeichen des mit dem reinen Menschen sich verbindenden und sein ganzes Leben gestaltend durchdringenden Göttlichen.

Es wäre somit durch

שש: das Vegetative,
שני: das Animalische,
ארגמן: das Menschliche,
תכלת: das Göttliche

im Menschenwesen repräsentirt und damit alle Bestandtheile und Beziehungen des Menschenwesens in aufsteigender Linie gegeben.

עזים, Ziegenhaare, nur zu Säcken und Trauer- und Bußgewändern gebraucht, ist ein Schutz und Abwehr gewährender Stoff.

Ueber ערת אילים מאדמים, ערת תחשים, siehe zu Kap. 26, 14.

עצי שטים. Während עץ, Baum (daſ. S. 86.) im Allgemeinen das Bild der fortschreitenden Blüthe und Entfaltung ist, tritt in ארז, der Ceder, zu deren zehn Arten שטה gehört, insbesondere das Merkmal der Kraft und Größe hinzu, und ist עץ שטים des Heiligthums und seiner Geräthe im Allgemeinen das Symbol einer starken, dauernden, immer frischen, fortschreitenden Entwickelung.

Die von V. 3—5. genannten Stoffe sind alle durch ein Waw copul. verbunden. Sie bilden zusammen dasjenige Material, aus welchem der eigentliche Bau der Stifts-

Alles, und von Deiner Hand haben wir dir gegeben", und wie dies ja so eben in dem dem Altar und dem Volke hin gewendeten Gießen der Bundesblut-Hälften (K. 10, 6, 8.) in noch umfassenderer Kürze zum Bewußtsein gebracht war.

Wir haben in unseren Erörterungen, Jeschurun V. S. 232. ff. nachgewiesen, wie in תנ״ך Metalle überhaupt ihrer stofflichen Cohärenz zufolge als Metapher der Festigkeit und Stärke (z. B. Jeremias 1, 15. Job 6, 12. Jesaias 48, 4.), hinsichtlich ihres Werthes als Ausdruck der Werthschätzung geistiger Güter (z. B. Prov. 2, 10. Ps. 19, 11. Job 28.) ganz besonders aber wegen ihrer metallurgischen Eigenschaften als die treffendsten Metapher für alles Sittliche und Wahre in allen Abstufungen der Mischung mit sittlich Schlechtem und Unwahren, so wie für den ganzen Prüfungs- und Läuterungsprozeß im Gebiete der Sittlichkeit und Wahrheit vorkommen (z. B. Job 23, 10. Secharja 13, 9. Maleachi 3, 3. Prov. 17, 3. Jesaias 48, 10. Prov. 25, 4. 10, 20. 26, 23. Jeremias 6, 29. 30. Ps. 119, 119. Jecheskeel 22, 18. Jesaias 1, 22. Daniel 2, 32, 33.) In allen diesen Stellen charakterisiren Metalle die verschiedenen Grade der sittlichen Reinheit und Wahrheit, und, während Kupfer das Uneble, die noch unveredelte Natur, repräsentirt, Silber die läuterungsbedürftige und läuterungsfähige Stufe bezeichnet, ist Gold, das vorzugsweise gediegen gefunden wird und anderseits die stärkste Probe aushält, Bild des reinsten, gediegensten, sittlichen Adels und der treuen ächten Beständigkeit.

Indem Metalle den höchsten Grad von Bildsamkeit mit dem höchsten Grad von Festigkeit vereinen, unter Hammer und Feuer sich jeder beliebigen Form anschmiegend fügen, die einmal erhaltene Form aber mit einer Festigkeit bewahren, die nur der zerstörenden Macht der Gewalt weicht, vergegenwärtigen sie mit diesen Eigenschaften eben diejenige Charaktereigenthümlichkeit, die wir dem Machtgebote der Pflicht und speciell dem uns geoffenbarten göttlichen Willen gegenüber bethätigen sollen, dessen Wort sich ja auch als „Hammer" und „Feuer" (Jerem. 23, 29.) ankündigt, und bieten sich daher wie nichts Anderes am geeignetsten zum bildlichen Ausdruck unseres sittlichen Verhaltens zu unserer Bestimmung dar.

Nach den angedeuteten metallurgischen Eigenthümlichkeiten entspricht somit
Kupfer der noch unveredelten Natur,
Silber der durch Läuterung zu gewinnenden,
Gold der ursprünglichen und probehaltigen, somit vollendetsten Reinheit und Güte.

Jeschurun V. 637 ff. und VI. 80 ff. haben wir ausführlich erörtert und nachgewiesen, wie das menschliche Gewand überhaupt zum Ausdruck des Menschen-Wesens und Charakters dient, wie dieses Wesen eine vegetative Seite: die Ernährung und das geschlechtliche Leben mit allen durch diese Richtungen bedingten Reizen und Trieben, strebenden und genießenden Thätigkeiten, und eine animalische Seite: das Leben mit all' seinen lebendigen Kräften des Erkennens, Wollens und Strebens umfaßt, und wie auch im Zizith- und Schaatnes-Gesetze Wolle als Gewandstoff die animalische Seite des Menschenwesens und Flachs die vegetative Seite desselben repräsentirt.

9. Ganz so wie ich dir die Gestal= | 9. כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ

---

auch 2), daß diese schützende und segnende Schechina=Nähe Gottes nicht durch die bloße correkte Herstellung und Unterhaltung des Tempelheiligthums bewirkt werde, sondern nur durch Heiligung und Dahingebung unseres ganzen Privat= und öffentlichen Lebens an die Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu gewinnen sei. Eine Wahrheit, die sich nicht nur durch die einmalige Zerstörung des Heiligthums zu Schilo und zweimalige Zerstörung des Tempels zu Jerusalem faktisch historisch vollzog, sondern sowohl in dem Buche des Gesetzes selber, so namentlich auch noch bei den Spitzen der ganzen Gesetzgebung ע״ז ג״ע und ש״ד, (3. B. M. 20, 3. 4. B. M. 35, 34. 3. B. M. 15, 31. 5. B. M. 23, 10, 15.), als auch sofort bei der Grundlegung und dem Aufbau des salomonischen Tempels (Kön. I. 6, 12, und 9.) und fast auf allen Blättern der Prophetenbücher, z. B. Jeremias 7. ausdrücklich warnend hervorgehoben wird.

Wenn daher gleichwohl unser Text das ושכנתי בתוכם als Folge des ועשו לי מקדש verheißt, so kann eben die Bedeutung des מקדש nichts Anderes als Ausdruck jener Gesammt=Aufgabe sein, deren Lösung die verheißene Schechina=Gegenwart in Jsrael bedingt, und mit diesem Ausspruche: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, wären uns zwei Begriffe gegeben, deren symbolischer Ausdruck der ganze Bau der Stiftshütte und ihrer Geräthe sein soll. Diese Begriffe sind: מקדש und משכן; מקדש: der Ausdruck unserer ganzen Gott gegenüber zu lösenden Aufgabe, משכן: Ausdruck der als Folge dieser Lösung von Gott uns gegebenen Verheißungen. Jene Aufgabe faßt sich in dem Begriffe zusammen: Heiligende Dahingebung unseres ganzen privaten und öffentlichen Lebens an die Erfüllung des göttlichen Gesetzes=מקדש; diese Verheißung ist nichts Anderes, als die in dem Aufblühen unseres ganzen privaten und öffentlichen Lebens sich bekundende schützende und segnende Gottesgegenwart = משכן. Die Stiftshütte ist: מקדש, die Stätte der Heiligung, und משכן die Stätte der Gottesnähe, sie ist die Stätte, von der aus jene Heiligung und diese Nähe anzustreben und zu gewinnen sein soll. Jene Heiligung und diese Nähe, somit: das durch die Ertheilung und Aufnahme des Gesetzes geschaffene gegenseitige Bundesverhältniß Gottes und Jsrael's, ist der Gesichtskreis, innerhalb dessen die Bedeutung der Stiftshütte im Ganzen und Einzelnen zu suchen und zu finden ist, und eben kraft dieser Bedeutung schließt sich dieser Bau mit diesem Kapitel an die vorangegangenen Grundzüge des Gesetzes und die auf Grund derselben vollzogene Bundesschließung unmittelbar an.

Von diesem Gesichtspunkte aus werden die zum Bau des משכן = מקדש zu spendenden Stoffe die Elemente bezeichnen, sowohl mit welchen jene Heiligung zu vollziehen, als in deren segnender Gewährung diese Gottesnähe bekundet sein soll.* Haben wir doch die Objekte unserer Hingebung selbst zuerst von Gott empfangen und empfangen sie in dieser Hingebung doppelt gesegnet zurück, wie dies Jakob bei dem allerersten Grundstein zum allerersten Gotteshause (1. B. M. 28, 22.) ausgesprochen: וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, wie dies David bei der Vorbereitung zum ersten Tempelbau noch prägnanter zum Ausdruck brachte (Chron. I. 29, 14.): כי ממך הכל ומידך נתנו לך, „von Dir stammt

לִי תְּרוּמָה מֵאֵת כָּל־אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ תִּקְחוּ אֶת־תְּרוּמָתִי׃

sie für mich eine Hebe in Empfang nehmen. Von Jedermann, den sein Herz zur freiwilligen Spende bewegt, sollt ihr meine Hebe in Empfang nehmen.

3. וְזֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאִתָּם זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת׃

3. Dies ist die Hebe, die ihr von ihnen in Empfang nehmen sollt: Gold und Silber und Kupfer;

4. וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים׃

4. Himmelblaue Wolle, purpurrothe und carmoisinrothe Wolle, Byssus und Ziegenhaare;

5. וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וַעֲצֵי שִׁטִּים׃

5. rothgefärbte Widderfelle, Tachasch-Felle und Schittim-Holz;

6. שֶׁמֶן לַמָּאֹר בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים׃

6. Oel zur Leuchte, Gewürze zum Salböl und für das Specerei-Räucherwerk;

7. אַבְנֵי־שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפֹד וְלַחֹשֶׁן׃

7. Schoham-Steine und Einsatz-Steine für den Ephod und den Brustschild:

8. וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם׃

8. sie sollen mir ein Heiligthum schaffen, so werde ich unter ihnen wohnen.

Gotteszweck festgestellt wird. תרומה von רום: über Etwas erhoben sein, daher: ausgehoben, d. h. für eine höhere Bestimmung ausgesondert sein. ידבנו, נדב (verw. mit נטף: aus dem Innern heraustränfeln, daher: נָטָף: Harz; übertragen: Gedanken aussprechen): zu Spenden anregen. Es bezeichnet die völlige Freiwilligkeit. — תקחו schließt selbst Moses nur in die Gesammtheit ein.

V. 8. ועשו לי מקדש וגו׳. Wir haben schon in unseren, in den III—IV. Jahrgängen des Jeschurun gegebenen Grundlinien einer jüdischen Symbolik den symbolischen Charakter der Stiftshütte im Allgemeinen, so wie die symbolische Bedeutung der dazu verwendeten Stoffe im Besondern mit ausführlicher Begründung nachgewiesen. Wir verweisen somit hinsichtlich alles Folgenden auf die dort gegebenen, begründenden Erörterungen, indem wir die dort gewonnenen Resultate unsern Texterläuterungen zu Grunde legen.

Es bedarf nur des Einblick's in das Kap. 26. des 3. B. M., mit welchem תורת כהנים, die auf den mit diesem Kap. des 2. B. M. beginnenden Bau der Stiftshütte folgende Gesetzgebung der Tempel- und Lebens-Heiligung, abschließt אם בחקתי תלכו וגו׳ וגו׳ וגו׳ ונתתי משכני בתוככם וגו׳, um sich mit entschiedenster Evidenz zu sagen: 1) daß das ושכנתי בתוכם unserer Stelle weit über die bloße Gottesgegenwart im Tempel hinausgehe und vielmehr die in dem ganzen Aufblühen des Einzeln- und Gesammtlebens schützend und segnend sich bekundende Bundes-Nähe Gottes in unserer Mitte begreife; zugleich aber

Aharon und Chur sind bei euch; wer Etwas vorzutragen hat, trete zu ihnen hin.

אַהֲרֹן וְחוּר עִמָּכֶם מִי־בַעַל דְּבָרִים
יִגַּשׁ אֲלֵהֶם׃

15. Als Mosche den Berg hinan stieg, hüllte die Wolke den Berg ein.

15. וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל־הָהָר וַיְכַס
הֶעָנָן אֶת־הָהָר׃

16. Die Herrlichkeit Gottes ruhte auf dem Berge Sinai, und sechs Tage umhüllte ihn die Wolke. Am siebten Tage rief er Mosche mitten aus der Wolke.

מפטיר. 16. וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד־יְהוָה עַל־
הַר סִינַי וַיְכַסֵּהוּ הֶעָנָן שֵׁשֶׁת יָמִים
וַיִּקְרָא אֶל־מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִתּוֹךְ
הֶעָנָן׃

17. Und die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes war wie ein zehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges vor den Augen der Söhne Jisrael's.

17. וּמַרְאֵה כְּבוֹד יְהוָה כְּאֵשׁ
אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל׃

18. Mosche ging hinein in die Mitte der Wolke und stieg den Berg hinan, und Mosche blieb auf dem Berge vierzig Tage und vierzig Nächte.

18. וַיָּבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הֶעָנָן וַיַּעַל
אֶל־הָהָר וַיְהִי מֹשֶׁה בָּהָר אַרְבָּעִים
יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה׃ פ

Kap. 25. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

כה 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

2. Sprich zu Jisrael's Söhnen, daß

2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ־

Anspruch zu beweisen, und so lange dieser Beweis nicht erbracht ist, liegt dem Besitzer nicht die Rechtsvertheidigung seines Besitzes ob. Es heißt ferner nicht יבא אליהם, wie oben K. 18, 15, 16. יבא אלי, בא אלי, sondern יגש אליהם, und liegt in diesem Ausdruck ein im Verhältniß zu einem Andern näheres Hintreten. Daher zugleich der Kanon: נזקקין לתובע תחלה, d. h. das Gericht hat sich auf die Sache des Klägers zuerst einzulassen, eine Regel, die eine vielseitige Anwendung findet, z. B. in gewissen Fällen, wo der Angeklagte eine Gegenklage hat, oder: daß der Verklagte in der Regel nicht ein Urtheil provociren kann, wenn der Kläger eine Sistirung des Urtheils beantragt, oder allgemein: daß in der Regel der Kläger zuerst angehört werden muß, damit der Verklagte nicht ihm mit einem Theilzugeständniß zuvorkommt und damit die ihm sonst als מודה במקצת zukommende Eidespflicht illudirt (B. K. 56 b. Ch. M. 24, ש״ך das.).

תרומה

V. 2. ויקחו לי, es soll nicht unmittelbar Etwas Gott gespendet werden, sondern die Spende jedes Einzelnen soll der Gesammtheit für Gottes Zweck übergeben werden. Somit ist es nicht der Einzelne, sondern die Gesammtheit, die den Gotteszweck hinzustellen hat, und es sind nicht die einzelnen Spender, sondern die Gesammtheit, für welche der

12. Da sprach Gott zu Mosche: Gehe hinauf zu mir den Berg hinan, und bleibe dort. Ich möchte dir die steinernen Tafeln, die Lehre und das Gebot geben, die ich geschrieben habe um sie zu lehren.

13. Da erhub sich Mosche und sein Diener Jehoschua, und Mosche ging zum Gottesberg hinan.

14. Zu den Aeltesten aber hatte er gesprochen: Bleibet uns erwartend hier bis wir zu euch zurückkommen; sehet,

12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה־שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת־לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם׃

13. וַיָּקָם מֹשֶׁה וִיהוֹשֻׁעַ מְשָׁרְתוֹ וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל־הַר הָאֱלֹהִים׃

14. וְאֶל־הַזְּקֵנִים אָמַר שְׁבוּ־לָנוּ בָזֶה עַד אֲשֶׁר־נָשׁוּב אֲלֵיכֶם וְהִנֵּה

ידו nicht, vielmehr ויחזו (— im Verhältniß zu ראה, dem mehr concreten und nahen Sehen, heißt חזה (wovon חָזֶה Brust) ein inneres oder ein Fern-sehen —) „sie schauten Gott innerlich im Geiste", oder: „sie schauten zu der fernen Gotteserscheinung hinan", ויאכלו וישתו, ohne daß sie dem gewöhnlichen, normalen, von Sinnlichkeit umschränkten irdischen Standpunkte enthoben worden wären. Die von der Prophetie Ergriffenen wurden zu Gott emporgehoben, den zu dieser Stufe nicht emporgehobenen Jsraelssöhnen trat Gott im Bewußtsein nahe, sie fühlten die Nähe Gottes in ihrem Innern beim Opfer-Mahle (V. 5.), sie genossen die Seligkeit der Gottesnähe mitten im irdischen Leben, jene höchste, normale Blüthe des jüdischen Lebens und Strebens vor Gott, die ja auch 5. B. M. 27, 7. bei dem erneueten Ausdruck des am Sinai geschlossenen nationalen Bundes mit dem Gesetze (Vgl. das. 5—7 mit unserm Kap. V. 4, 5.) also lautet: וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ד׳ אלהיך. — Megilla 9, a. wird das אצילי בני ישראל nicht auf das ganze Volk, sondern auf die נערי בני ישראל V. 5. bezogen, die als die für die gottesdienstliche Familien-Repräsentanz geweihten Erstgebornen אצילים, die „Ausgesonderten" genannt werden. Auch dann dürfte das לא שלח ידו und das ויחזו וגו׳ in dem von uns geglaubten Sinne zu verstehen sein.

V. 12. Da Moses bereits (V. 9.) mit den Aeltesten und Aharon auf dem Berge war, so kann diese Aufforderung sich nur auf ein weiteres Hinansteigen bis zur Gipfelhöhe beziehen. אשר כתבתי, wie es K. 31, 18. am Schlusse des Aufenthaltes Moses' auf dem Berge heißt: ויתן וגו׳ ככלתו וגו׳ שני לחת העדת וגו׳ כתובים וגו׳. — אשר כתבתי להורתם: das niedergeschriebene Gesetz ist nur ein didaktisches Mittel, um die eigentliche Gesetzes-Lehre, die der mündlichen Belehrung verblieb, daran anzuknüpfen und festzuhalten.

V. 14. שבו לנו wie: ימים רבים תשבי לי (Hoschea 3, 3.). — בזה: hier, in der Nähe des Berges; ziehet inzwischen nicht weiter. — מי בעל דברים וגו׳, בעל דברים, wörtlich: der Besitzer von Worten, im Gegensatz zum Sach-Besitzer, also: derjenige, der einen Anspruch an den factischen Besitz eines Andern erhebt, der בע״ד, der hat zum Gerichte hinzutreten, nicht aber der Sach-Besitzer. Darin liegt der Kanon: המוציא מחברו עליו הראי׳, Derjenige, der ein Eigenthumsrecht auf den Besitz eines Andern beansprucht, hat den

11. Zu den Entfernteren der Söhne Jisrael's aber sendete er nicht seine Hand; sie schauten innerlich Gott und aßen und tranken.

11. וְאֶל־אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ׃ ס

---

besondern Werkzeuge und Diener seines Willens zu erwählen. So auch hier. Durch das eben eingegangene Bundesverhältniß war erst Jsrael zu Gott in die wahrhafte Beziehung seiner Bestimmung getreten, war Gott erst wahrhaft אלקי ישר׳ geworden, und nun sahen sie „Jhm zu Füßen": כמעשה לבנת הספיר. Aus mehreren Gründen kann לבנת הספיר wohl nicht: die „Weiße" des Saphirs heißen. Es kommt sonst nicht die weiße Farbe femin., sondern לָבָן vor, מחשף הלבן (1. B. M. 30, 37.), so daß wir לְבַן הספיר hätten erwarten dürfen. Dann bezeichnet מעשה bei Beschreibungen von Gegenständen nie die Farbe, sondern die Art der Bereitung oder die dadurch dem Gegenstande gegebene Form: כמעשה אופן, מעשה שושן, מעשה רשת, מעשה חשב u. a. m. Endlich ist der Saphir nicht weiß, sondern blau und zwar himmelblau: רקיע דומה לאבן ספיר (Chulin 89, a.). Es kann demnach לִבְנַת auch stat. constr. von לְבֵנָה, Ziegel, sein. Die Bereitung von Ziegeln wird 2. B. M. 5, 16. ולבנים אומרים לנו עשה, durch עשה ausgedrückt. כמעשה לבנת הספיר hieße demnach entweder: wie die Bereitung oder: wie die Form eines saphirnen Ziegels. „Jhm zu Füßen", also: zum Bau seines Thrones, sahen sie, war mit diesem Bündniß Ein Ziegel getragen. Wie sie als עבדי פרעה im Pharaonen-Dienst Ziegel zum Bau der Pharaonen-Macht zu bereiten hatten, so schaffen sie jetzt als עבדי ד׳ im Dienste Gottes „Ziegel" für den Bau des Gottesreichs auf Erden, und ihr נעשה ונשמע war der erste Ziegel zu diesem Bund. „Saphiren" aber, sahen sie, ist ein solcher Ziegel. Alles Jrdische, das im treuen Dienste zu diesem Gottes-Bau getragen wird, vermählt sich mit dem Himmlischen, wird vom Himmlischen durchdrungen, wird himmlisch und „steht dem Himmlischen an Reine nicht nach" וכעצם השמים לטהר. —

V. 11. Im feindlichen Sinne Hand an Jemanden legen, heißt in der Regel: שלח יד ב— (es kommt allerdings in diesem Sinne zweimal auch שלח יד אל— vor: 1. B. M. 22, 12. Job 1, 12.). Es dürfte auch schwerlich hier gesagt sein, es seien die V. 9. genannten Erlesenen Jsrael's von Gott nicht feindlich berührt worden, obgleich sie zu seiner Erscheinung hinangetreten waren. Es war ja gar keine Veranlassung dazu, da sie auf ausdrückliches Geheiß Gottes hinangegangen waren. Dagegen heißt יד ה׳ auch die Gewalt des Gottes-Geistes, die den Propheten faßt, und ihn in das Bereich der Prophetie emporhebt. — אציל, wovon אֵצֶל: neben, heißt zunächst eine räumliche Absonderung, und Jesaias 41, 9, wo אצילים noch einmal vorkommt, ומאציליה קראתיך, scheint es, synonym mit dem vorangehenden אשר החזקתיך מקצות הארץ, die räumlich Gesonderten, Entfernten zu bedeuten. Wir vermuthen daher, daß mit אצילי בני ישר׳ auch hier die in der Entfernung Stehenden, aus der Nähe des Berges und der Gottes-Erscheinung Ferngehaltenen, somit das in seiner Umgrenzung verharrende Volk bezeichnet sei. Die den Berg hinan in die Gottes-Nähe Berufenen (V. 9.) wurden von der יד ד׳ ergriffen, und darum ויראו, sahen sie את אלקי ישראל u. s. w. Bis zu den ferner Stehenden sendete aber Gott את

9. Darauf gingen Moſche und Aharon, Nadab und Abihu und ſiebzig aus den Aelteſten Jisrael's hinan,

10. und ſie ſahen — Jisrael's Gott — und ihm zu Füßen wie das Schaffen eines ſaphirenen Ziegels, und wie des Himmels Weſen an Reine.

9. וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

10. וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר׃

Willens auf Erden hingeben, unverlierbar uns ſelber wieder zurückgegeben wird, in dem Maaße wie wir Gott hingeben wir von Gott empfangen, und wir uns erſt ſelber gewinnen indem wir uns Gott opfern. Damit iſt denn ſofort die Gegenſeitigkeit des Bundesverhältniſſes geſchloſſen, und erklärt ſich darin das Wort, mit welchem Moſes die Bluthingabe an das Volk begleitete: הנה דם הברית וגו׳. Das ספר הברית enthielt die Forderungen, die Gott an uns geſtellt, das zurückempfangene דם הברית drückt die Gewährungen aus, die wir, der Hingebung an das ספר הברית gegenüber, von Gott zu erwarten haben.

V. 10. Wer wäre ſo vermeſſen dieſes Geſchaute präciſiren zu wollen! An der Hand des Wortlauts wagen wir zu bemerken: Da es ausdrücklich heißt (K. 33, 20.) „du kannſt mein Angeſicht nicht ſehen, denn mich ſieht kein Menſch und lebt!" und ebenſo ausdrücklich (5. B. M. 4, 12 u. 15) mit Hinblick auf dieſe Offenbarung am Sinai wiederholt geſagt und warnend zum Bewußtſein geſprochen wird, daß keinerlei Geſtalt geſchaut worden als Gott zu uns zu Horeb aus dem Feuer ſprach: ſo kann das ויראו את אלקי ישרא׳ ſich nur auf die Erſcheinung beziehen, durch welche Gott ſeine Gegenwart ankündigte. Oder, und dies iſt uns das Wahrſcheinlichere, es iſt eine Conſtruktion wie: ראיתי את העם הזה והנה עם קשה ערף הוא (K. 32, 9.), ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו ואל השמים ואין אורם (Jirmija 4, 23.) „Ich ſah das Volk und ſiehe es iſt hartnäckig, ich ſah die Erde und ſiehe ſie iſt öde, zu den Himmeln und ihr Licht iſt geſchwunden", wo überall nicht das Volk, die Erde, der Himmel, ſondern deren Zuſtände das Objekt des Sehens bilden, und dieſe Sätze nicht anders heißen, als: ich ſah daß das Volk hartnäckig, die Erde öde, der Himmel Licht geſchwunden war. So kann auch ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו וגו׳ vielleicht nur heißen: ſie ſahen zu Füßen des Gottes Iſrael's wie das Schaffen eines ſaphirenen Ziegels u. ſ. w.

אלקי ישראל, in den Büchern des Propheten ſo häufig, kommt im Pentateuch dieſer Ausdruck nur einigemal und immer bei beſonderer Veranlaſſung mit Emphaſe vor, und zwar wie hier abſolut, nicht attributiv zu ה׳, nur noch zweimal: 1. B. M. 33, 20. als Jakob zum Erſtenmale auf dem Boden ſeiner Heimath als ſelbſtſtändiger Familienvater ein Haus erbaute und einen „Altar zum Denkmal" ſetzend ſich damit Gott als „Jisraels Gott" verkündete: ויקרא לו א׳ אלקי ישראל, und das zweitemal 4. B. M. 16, 9., wo Moſes Korah und ſeine Anhänger mit den Worten המעט מכם כי הבדיל אלקי ישראל אתכם וגו׳ daran erinnert, wie der, dem Iſrael im Ganzen als Werkzeug und Diener für ſeine Zwecke angehört, allein befugt iſt, ſich auch innerhalb dieſer Ihm gehörigen Geſammtheit die

6. וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם וַיָּשֶׂם
בָּאַגָּנֹת וַחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל־הַמִּזְבֵּחַ׃
7. וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי
הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה
נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע׃
8. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל־
הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם־הַבְּרִית אֲשֶׁר
כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם עַל כָּל־הַדְּבָרִים
הָאֵלֶּה׃

6. Da nahm Mosche die Hälfte des Blutes und behielt es in den Becken, die andere Hälfte des Blutes aber hatte er an den Altar hingegossen,

7. nahm das Buch des Bundes und las es dem Volke vor. Da sprachen sie: Alles, was Gott gesprochen, wollen wir thun und hören.

8. Da nahm Mosche das Blut, goß es gegen das Volk hin und sprach: Seht da das Blut des Bundes, den Gott mit euch über alle diese Worte geschlossen hat.

---

dann in שלמים als פרים, des nunmehrigen Eintrittes in seinen Dienst vor ihrem „Herrn" froh, sich diese Freude zum Ausdrucke gebracht haben).

V. 6. אגן und עגן bedeuten beide eine Anderes umschlingende, festhaltende Biegung, daher auch chald. עבנא: die Schlange. Hier אגן ein Becken, und zwar vielleicht mit völlig rundgebogenem Boden, כלי שולים (Peßachim 64, a.) ohne Basis, so daß man es nicht ruhig hinstellen konnte, um das Gerinnen des zum Sprengen bestimmten Blutes zu verhindern.

V. 7. ספר הברית: das V. 4 niedergeschriebene Gesetz, das ihnen bereits V. 3 mündlich vollständig mitgetheilt und durch ihr Erfüllungsgelöbniß zur Bundesverpflichtung erwachsen war. — נעשה ונשמע, oben, V. 3, nach der mündlichen Darstellung der Gesetze, genügte das Gelöbniß: נעשה. Es waren ihnen ja die Gesetze vollständig detaillirt zum Bewußtsein gebracht. Demgegenüber war nur „Erfüllung" anzugeloben. Die Schrift enthielt aber nur die Gesetze in ihren kurz gefaßten Grundnormen, wie wir sie in der Schrift vor uns haben, die Detaildarstellung verblieb der mündlichen Belehrung und der Auffassung im Geiste durchs Gehör. Dem zu lesenden, geschriebenen Gesetze gegenüber würde sich das נעשה-Gelöbniß nur auf den, ohne mündliche Ueberlieferung unvollständigen, Wortlaut beziehen. Sie fügten hier daher: "ונשמע„ hinzu, und sagten damit: Alles, was Gott gesprochen, nicht nur die uns hier vorgelesenen Grundzüge, wollen wir vollbringen, und zu diesem Ende auch „hören" d. h.: uns durch Kennenlernen und Beachten des Mündlichverbliebenen in den Stand setzen, den göttlichen Willen wirklich und vollkommen zu erfüllen.

V. 8. ויזרק על העם. Aus Jebamoth 56, b., Kerithoth 9, a. ist ersichtlich, daß dies ein Sprengen des Blutes zu dem Volke hin, nicht aber wie Onkelos übersetzt: וזרק על מדבחא לכפרא על עמא, ein Sprengen an den Altar zur Sühne für das Volk, gewesen ist. Vielmehr war die eine Hälfte des Blutes bereits (V. 6.) an den Altar hingegossen, und nun goß Mose die andere Hälfte dem Volke zu. Damit war wohl ausgesprochen, daß jeder Blutstropfen, jede Kraft unseres Wesens, die wir der Erfüllung des göttlichen

5. וַיִּשְׁלַח אֶת־נַעֲרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים לַיהוָה פָּרִים׃

5. und schickte die Jünglinge der Söhne Jisrael's, sie brachten Emporopfer und opferten Gott Friedens-Mahl-Opfer von Stieren.

anwesenden zwölf Stämmen Jsrael's, sondern dem ganzen künftigen Jsrael, dem ewigen Jsrael, dessen Ideal nur dem Geiste vorschwebte, und dessen Verwirklichung der ganzen Zukunft angehört, ihm, ihm allein konnten diese Denksteine zur Vergegenwärtigung dienen sollen, את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה, wie es auch (5. B. M. 29, 14.) heißt. Weit über den engen Kreis seiner Gegenwart schweifte der Blick unsres Moses hinaus, als er dem durch ihn überbrachten Gesetze Altar und Denksteine errichtete. Wie mit dem Bundesschwure zum Gesetze, כל הדברים אשר דבר ד' נעשה, der Eid für alle kommenden Geschlechter mit geleistet war, und ihrer Aller Seelen damit den unverlierbaren Stempel ihrer Bestimmung erhielten, so waren auch ihrer Aller Seelen dem Geiste Mosis gegenwärtig als er den Altar errichtete, und den in concreter Leiblichkeit anwesenden Stämmen Jsrael's fügte er in den zwölf Denksteinen alle künftigen symbolisch hinzu. So nahm auch Elias, als er auf dem Karmel dem Einen Einzigen Gotte den Altar wiederherstellte (Kön. I. 18, 31.), zwölf Steine „nach Anzahl der Stämme der Söhne Jakob's, dem Gott den Namen und die Bestimmung: „Jisrael" ertheilt hatte". Dieses „Jisrael", dieses Eine Einzige Volk, Bannerträger des Einen, Einzigen Gottes, war ja nicht mehr da. Zerrissen in seiner Einheit, schwankend die kleinere Hälfte, die andere, die größere, die ihn umstand, einem von religionspolitischen Interessen gehegten und gepflegten Baal-Pfaffenthum bereits völlig verfallen. Das „Jisrael", in dessen Namen er dem Einem Einzigen Gotte den Altar errichtete, das Jisrael umstand ihn nicht. Nur im Geiste, in der Idee war es ihm gegenwärtig, nur symbolisch konnte er es herbeirufen, und sprach mit seinen zwölf Steinen ebenso die Entartung seines damaligen Geschlechtes, wie die gleichwohl auch solche Zeiten überdauernde Ewigkeit des Gottesvolkes nach seiner Bestimmung aus. Wie Moses hob er dabei seinen Blick über die beschränkte und beschränkende Gegenwart hinaus und baute die Steine dem unsterblichen Jsrael der Zukunft. —

Moses entsendet darum auch:

V. 5. נערי בני ישראל, die Jünglinge, die Jugend, die nächsten Träger der Zukunft; sie bringen עולות: Opfer der gänzlichen Hingebung (— eigentlich: Steig-Opfer, Opfer des Hinanklimmens zur Höhe, daher זריקת דם למטה מחוט הסיקרא. Siehe zu 3. B. M. 1.) und זבח שלמים: Friedensmahl-Opfer, Opfer des seligen Bewußtseins der Bundesnähe Gottes mitten im irdischen Dasein und Leben (— man ist gleichsam Gast am Gottes-Tische auf Erden —), und sie brachten diese Höhe- und Frieden-Opfer in פרים, Stieren, dem Ausdruck der „Arbeit im Dienste Gottes" (Siehe das.), in welchen sie so eben durch Uebernahme des Gesetzes getreten. (Chagiga 7, b. bleibt es jedoch zweifelhaft, ob פרים sich auch auf עולות oder nur auf שלמים bezieht. Es würde sodann in den עולות, zuerst die in ihrem Geschicke von Gott geleitete Nation, כבש, als צאן מרעיתו zu ihrem „Hirten" hingetreten sein, und

3. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת
כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים
וַיַּעַן כָּל־הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ
כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה׃
4. וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֵת כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה
וַיַּשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר
וּשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה מַצֵּבָה לִשְׁנֵים עָשָׂר
שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל׃

3. Da kam nun Mosche und erzählte dem Volke alle Worte Gottes und alle die Rechtsordnungen. Da antwortete das ganze Volk einstimmig und sprachen: Alle die Worte, die Gott gesprochen hat, wollen wir vollbringen.

4. Darauf schrieb Mosche alle die Worte Gottes nieder, stand am Morgen früh auf, baute einen Altar unten am Berge, und zwölf Gedenksteine für die zwölf Stämme Jisrael's,

---

basirt. Hat ja der Erfolg aus dem verlockenden Zusammenleben mit den Völkern des Heidenthums den Abstand des Volkes von der geistigen und sittlichen Höhe des ihm mit dem Empfange des Gesetzes gewordenen Berufes leider nur zu sehr dokumentirt. Zugleich erscheint eben diese Thatsache der erst von der Zukunft zu erwartenden vollen Berufshöhe des Gottesgesetz-Volkes als eine der bei dem Folgenden leitenden Ideen. Siehe zu V. 4.

Indem aber bis zu einer gewissen Grenze Aaron und Auserwählte des Volkes Moses den Berg hinan begleiten, ist damit zugleich nach anderer Seite hin die Wahrheit veranschaulicht, daß zwischen der Moses-Höhe und dem Volke keineswegs eine specifisch scheidende Kluft liege, daß etwa Moses einer mehr als menschlichen Natur theilhaftig gewesen wäre, die seine Gott nahe Stufe bedingt hätte. Vielmehr spricht eben diese Abstufung aus: Moses war ein Mensch wie alle andern; nicht der Art, dem Grade nach war das Göttliche in ihm höher entwickelt, und hinan zu seiner Stufe zu streben ist Jeder so berufen als befähigt. —

3. ויבא משה, von der ערפל-Nähe (Kap. 20, 18), wo er die bisherigen Gesetze empfangen hatte, um sie dem Volke zu überbringen und dann, der Weisung gemäß, mit Aaron und einer Elite des Volkes wieder den Berg hinanzutreten. — ויספר ist nicht der gewöhnliche Ausdruck für die Ueberbringung von Befehlen, ist vielmehr die Darstellung von Ereignissen. Auf Gesetze angewendet, kann es nur eine über den bloßen Wortlaut hinausgehende Darstellung der durch die Gesetzgebung zu verwirklichenden Verhältnisse bezeichnen, umfaßt somit die Gesetzesnorm in ihrer Vollständigkeit für die Praxis, also תשב״כ und תשבע״פ, das niedergeschriebene Gesetz und dessen mündliche Erläuterung.

4. ויכתב משה: was wir vor uns haben, ויאמר וגו׳ אתם ראיתם וגו׳, Kap. 20, 19 bis כי יהיה לך למוקש, Kap. 23, 33. — מזבח תחת ההר, auf welchem die Hingebung des Volkes an das vernommene und angenommene Gesetz und das freudige Bewußtsein der damit errungenen Bundesnähe Gottes zum Ausdruck kommen soll. — ושתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל, diese zwölf Stämme Jisrael's waren ja in concreter Wirklichkeit gegenwärtig, es war somit gar keine Veranlassung sie noch besonders symbolisch zu vergegenwärtigen. Nicht darum dem damals gegenwärtigen Geschlechte, nicht den da ja

מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מֵרָחֹק׃

2. וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל־יְהוָה וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ וְהָעָם לֹא יַעֲלוּ עִמּוֹ׃

und siebzig aus den Aeltesten Jisrael's, und beuget euch aus der Ferne nieder.

2. Näher aber soll Mosche allein zu Gott hintreten, sie hingegen sollen nicht näher treten; das Volk aber soll gar nicht mit ihm hinansteigen.

---

das Volk in entfernender Umgrenzung von dem Berge gehalten, wiederholt war die Warnung ausgesprochen, nicht hinan zu der Gotteserscheinung zu drängen, nur Moses und Aaron sollten hinansteigen; während die ersten zehn Gesetze gesprochen wurden, war sogar Moses unten beim Volke, und nur bei der Ertheilung der folgenden Gesetze, — vom Kap. 20, 19. und weiter — war Moses näher als das Volk zu dem die Gotteserscheinung umhüllenden Gewölke hingetreten, das Volk aber in der Ferne geblieben (daselbst V. 18.). Hierauf blickt nun unser Vers mit dem Satze: ואל משה אמר עלה וגו׳, wo das Praeteritum wie gewöhnlich das Plusquamperfectum ausdrückt, und vervollständigt nur das Kap. 19, 24. Gesagte dadurch, daß auch Aaron's beiden ältesten Söhne und siebzig aus den Volkes-Aeltesten mit hinansteigen sollen. Oder, wie dies רמב״ן auffaßt, es ist die gegensätzliche Construktion. Alles Bisherige war an die Gesammtheit gerichtet, ואל משה אמר, Moses selbst betreffend aber sprach Gott nach Vollendung der Gesammtvorschriften u. s. w. Dem stünde nur entgegen, daß dem Kap. 19, 24. gebotenen Hinangehen Aaron's noch nicht genügt worden war. Jedenfalls wird hier V. 1. u. 2. selbst nach dem Abschluß dieses ersten Abschnittes der sinaitischen Gesetzoffenbarung wiederholt das Volk ferne gehalten, und nur Moses und mit ihm Aaron, Nadab und Abihu und eine Auswahl von siebzig aus den Aeltesten des Volkes zum Hinantritt auf den Berg zugelassen und zwar auch diese mit der Unterscheidung, daß Moses allein ganz hinan sich zu begeben habe, seine Begleiter aber zuerst mit ihm in einer Entfernung ihre Hingebung an Gott durch Niederwerfen ausdrücken, sodann aber in dieser Entfernung beharren sollen, während Moses allein in die unmittelbare Nähe zu Gott hinanzutreten habe. Also, daß sich die jüdische Gesammtheit in drei Gruppen darstellen sollte: das Volk, völlig getrennt vom Berge; Aaron und eine Elite des Volkes, fern vom Gipfel; Moses, in der Gipfel-Nähe.

Wir haben schon oben zu Kap. 19, V. 10—13. entwickelt, wie durch diese räumliche Abgrenzung des zum Empfangen des Gesetzes versammelten Volkes eine zweifache, dieses Gesetz specifisch von allen Andern unterscheidende Wahrheit dürfte zur faktischen Anschauung haben kommen sollen, nemlich: der außermenschliche, überirdische Ursprung dieses Gesetzes, und der zur Zeit dieses Ursprungs geistige und sittliche Abstand des Volkes, das es empfing, von der Höhe, zu welcher es **erst** durch dies Gesetz im Laufe der Zeit erhoben werden sollte. **Es war das Jsrael der Zukunft, für welches das damalige Geschlecht das Gesetz aus Gottes Händen empfing!**

Mit dieser, der Entfernung des Volkes vom Berge und selbst seiner Auserwählten von der Gipfelhöhe zu Grunde liegenden Idee, schließt sich das Kap. 24. der unmittelbar vorangehenden Warnung an, die eben auf der noch erst zu erlangenden Reife des Volkes

28. Ich sende die Horniß vor dich her, daß sie den Chiwi, den Kenaani und den Chitti vor dir vertreibe.

29. Nicht in einem Jahre werde ich ihn vor dir vertreiben, das Land könnte öde werden, und sich das Thier des Feldes dir in Uebermaaß vermehren.

30. Nach und nach werde ich ihn vor dir vertreiben, bis daß du heranwachsest und das Land besetzen kannst.

31. Ich werde deine Grenze vom Schilfmeere bis zum Philistermeere und von der Wüste bis zum Strome setzen; denn ich werde die Bewohner des Landes in eure Gewalt geben und du wirst sie vor dir her vertreiben.

32. Du sollst mit ihnen und ihren Göttern kein Bündniß schließen,

33. sie sollen nicht in deinem Lande wohnen bleiben, damit sie dich nicht zu Sünden wider mich bringen; denn du wirst ihren Göttern dienen; denn es wird dir zur Falle werden.

Kap. 24. V. 1. Zu Mosche aber hatte er gesprochen: Steige zu Gott hinan, du und Aharon, Nadab und Abihu,

28. וְשָׁלַחְתִּי אֶת־הַצִּרְעָה לְפָנֶיךָ
וְגֵרְשָׁה אֶת־הַחִוִּי אֶת־הַכְּנַעֲנִי וְאֶת־
הַחִתִּי מִלְּפָנֶיךָ׃
29. לֹא אֲגָרְשֶׁנּוּ מִפָּנֶיךָ בְּשָׁנָה
אֶחָת פֶּן־תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׁמָמָה וְרַבָּה
עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה׃
30. מְעַט מְעַט אֲגָרְשֶׁנּוּ מִפָּנֶיךָ
עַד אֲשֶׁר תִּפְרֶה וְנָחַלְתָּ אֶת־הָאָרֶץ׃
31. וְשַׁתִּי אֶת־גְּבֻלְךָ מִיַּם־סוּף
וְעַד־יָם פְּלִשְׁתִּים וּמִמִּדְבָּר עַד־הַנָּהָר
כִּי ׀ אֶתֵּן בְּיֶדְכֶם אֵת יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ
וְגֵרַשְׁתָּמוֹ מִפָּנֶיךָ׃
32. לֹא־תִכְרֹת לָהֶם וְלֵאלֹהֵיהֶם
בְּרִית׃
33. לֹא יֵשְׁבוּ בְּאַרְצְךָ פֶּן־יַחֲטִיאוּ
אֹתְךָ לִי כִּי תַעֲבֹד אֶת־אֱלֹהֵיהֶם כִּי־
יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ׃ פ
כד 1. וְאֶל־מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֶל־יְהֹוָה
אַתָּה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים

V. 33. כי יהיה לך למוקש, es, ihr Verbleiben im Lande ohne Lossagung vom Götzenthume, wird dir zum Fallstricke werden. Traue dir nicht bereits die lautere Höhe zu, daß du die Nähe des Unlautern und Unwahren nicht zu scheuen habest, daß im Zusammensein mit wahnumfangenen Völkern du sie zu deiner Wahrheit emporgewinnen, und nicht sie vielmehr dich in ihren Wahn mit hineinreißen werden. Nur in der Isolirung kannst du für deine einstige geistige Besiegung der Völker erstarken. Bis dahin יהיה לך למוקש, wird dir das Zusammensein zur Falle werden.

Kap. 24. V. 1. Der erste Akt der Gesetzgebung war vollendet, er bildet den Inhalt der vier Kapitel 20—23. Er schloß mit der Warnung vor zu großem Selbstvertrauen in die etwa bereits erlangte geistige und sittliche Reife, und dies führt mit Kap. 24. zu der Gegenwart des um den Sinai zum Empfangen des Gesetzes versammelten Volkes zurück, und knüpft unmittelbar an den Schluß des 19. Kap. V. 24. wieder an. Es war dort

25. וַעֲבַדְתֶּם אֵת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
וּבֵרַךְ אֶת־לַחְמְךָ וְאֶת־מֵימֶיךָ וַהֲסִרֹתִי
מַחֲלָה מִקִּרְבֶּךָ׃ ס
שביעי. 26. לֹא תִהְיֶה מְשַׁכֵּלָה וַעֲקָרָה
בְּאַרְצֶךָ אֶת־מִסְפַּר יָמֶיךָ אֲמַלֵּא׃
27. אֶת־אֵימָתִי אֲשַׁלַּח לְפָנֶיךָ
וְהַמֹּתִי אֶת־כָּל־הָעָם אֲשֶׁר תָּבֹא
בָּהֶם וְנָתַתִּי אֶת־כָּל־אֹיְבֶיךָ אֵלֶיךָ
עֹרֶף׃

25. und sollet Gott, eurem Gotte, dienen, so wird er dein Brod und deine Gewässer segnen und Ich werde Krankheit aus deiner Mitte scheuchen.

26. Es wird keine Fehlgebärerin und keine Unfruchtbare in deinem Lande sein; die Zahl deiner Tage lasse ich voll werden.

27. Den Schrecken meiner Macht sende ich vor dich her und bringe die ganze Bevölkerung, unter welche du einziehst, in jähe Verwirrung; alle deine Feinde lasse ich dir den Nacken zuwenden.

V. 25. 26. Nur 'ד, deinem Gotte, sollst du dich verpflichtet glauben und seinem Dienste, d. i. der Erfüllung seines Gesetzes dich weihen, und zwar, nicht ועבדת, nicht nur die Nation in ihrer Gesammtheitrepräsentanz, sondern ועבדתם, von allen einzelnen Gliedern der Nationalgesammtheit muß das Gesetz erfüllt werden, וברך את לחמך וגו', so wird das physische Gedeihen des Landes, das die Völker von der Verehrung der vermeintlichen physischen Gewalten erwarten, von Ihm gesegnet werden. והסרתי', das Ueberspringen in die erste Person spricht wohl den Gedanken aus: was die Andern von dem Dienste der Natur erwarten, wirst du durch den Gesetzesdienst deines Gottes erhalten. Aber noch mehr. Ich werde diesen Segen in einer Weise und in einem solchen Grade gewähren, die weit den von Andern erwarteten Segen übertreffen. Die natürlichen Erkrankungen und Schwächezustände, die man unter dem Regime der Natur als unzertrennlich von der Menschennatur betrachtet, werden unter dem Regime meines Gesetzes bei dir sich nicht zeigen. Krankheit, Kinderlosigkeit und frühzeitiger Tod werden in deinem Lande unbekannte Erscheinungen sein, nicht nur der Boden, die Menschen werden gesegnet sein.

V. 27. f. Bedeutsam ist durch die Parascha-Abtheilung der 26. Vers, der dem Sinne nach sich eng dem Vorigen anschließt, der folgenden Parascha, die mit V. 27. beginnt, zugetheilt. So wie die segensreich kräftigende Einwirkung auf eure leibliche Persönlichkeit sich als unmittelbare Gottes-That ankündigen wird, so wird dieselbe Gottesmacht die vernichtende Schwächung der Bevölkerung bewirken, die vor euch aus dem Lande weichen soll. Beides, euer Aufblühen und ihr Vergehen, werdet ihr nur eurer sittlichen Unterordnung unter den Gotteswillen verdanken. Es scheint, daß, wenn Jsrael von Anfang an auf der Höhe seines Berufes gestanden und nicht durch wiederholten Ungehorsam sich noch erst einer erziehenden, und daher prüfungsvollen Führung bedürftig gezeigt hätte, es keinen Schwerdtstreich zur Eroberung seines Landes hätte zu führen gehabt. Vor dem Gottesverhängniß wären die durch ihre Entartung dem Untergange verfallenen Bewohner des Jsrael bestimmten Landes geschwunden, und Jsrael, das Volk des Gottesgesetzes, wäre in das Land hineingewachsen.

22. Vielmehr gehorche, gehorche ihm, und thue Alles was ich aussprechen werde, so werde ich deinen Feinden feind sein und drängen die dich drängen.

23. Wenn nun mein Bote vor dir her geht und dich zu dem Emori, dem Chitti, dem Perisi, dem Kenaani, dem Chiwi und dem Jebußi gebracht haben wird und ich diese einzeln vernichtet haben werde:

24. sollst du dich ihren Göttern nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen; vielmehr niederreißen sollst du sie und ihre Gedenksteine völlig zerbrechen;

22. כִּי אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע בְּקֹלוֹ
וְעָשִׂיתָ כֹּל אֲשֶׁר אֲדַבֵּר וְאָיַבְתִּי אֶת־
אֹיְבֶיךָ וְצַרְתִּי אֶת־צֹרְרֶיךָ׃
23. כִּי־יֵלֵךְ מַלְאָכִי לְפָנֶיךָ וֶהֱבִיאֲךָ
אֶל־הָאֱמֹרִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי וְהַכְּנַעֲנִי
הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי וְהִכְחַדְתִּיו׃
24. לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא
תָעָבְדֵם וְלֹא תַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֵׂיהֶם כִּי
הָרֵס תְּהָרְסֵם וְשַׁבֵּר תְּשַׁבֵּר
מַצֵּבֹתֵיהֶם׃

---

die Auflehnung Einzelner, wie sich dies ja im Verlaufe der Geschichte wiederholt gezeigt. — כי שמי בקרבו, er trägt meinen Namen in sich, hat mich zu vertreten, spricht und gebietet nur in meinem Namen. Es ist nicht sein Wille, seine Autorität, für die er Achtung und Geltung zu fordern hat, und deren Nichtbeachtung er allenfalls nachsehen könnte. Er ist selbst nur שליח, selbst nur מלאך, hat nur den Willen und die Autorität seines Senders und Auftraggebers zur Geltung und Beachtung zu bringen, denen er — weil es eben nicht seine Sache ist — nichts zu vergeben befugt ist.

V. 23. והכחדתיו, Jeden einzeln, מעט מעט, „nach und nach", wie es V. 29. u. 30. motivirt ist. Dieses nur allmälige Schwinden der alten Bewohner hat eine längere Berührung mit ihnen und die Gefahr der Annahme und Nachahmung ihrer Anschauungen und Sitten zur Folge. Daher die Warnung im folgenden Verse. — כחד, verwandt mit יחד. Wir haben bereits in Betrachtung der Wurzeln שוא ,דמה, die eigenthümliche Anschauung bemerkt, die den hebr. Ausdrücken für Nichtigsein und Nichtigwerden zu Grunde liegt. Es wird in ihnen das Wirkliche als ein in seiner Eigenthümlichkeit Gesondertes und jedes Nichtwirkliche als ein in die Eigenthümlichkeit Anderer Aufgehendes betrachtet. Daher die Verwandtschaft, ja die Identität der Ausdrücke für: Aehnlichsein, Gleichsein, und: Nichtsein. Wir haben hier dieselbe Erscheinung. יחד: sich vereinigen, Eins werden, und כחד: Existenz verlieren.

V. 24. לאלהיהם, die Götter, von denen sie bisher ihr und ihres Landes physisches Gedeihen bedingt glaubten. לא תשתחוה וגו', von diesen vermeintlichen physischen Göttergewalten sollst du weder deine Zukunft abhängig, noch dich ihnen für Vergangenheit und Gegenwart verpflichtet glauben (השתחויה ועבודה), und sollst ihrem Wahn daher keinen Einfluß auf deine Handlungen gestatten. הרס, von einer Höhe herabreißen: ihre Embleme, die sie als die Gebieter über Geschick und Gedeihen des Landes verkünden, sollst du niederstürzen, und מצבתיהם, und die Gedenksteine, die Dankbarkeit für vermeintlich erwiesene Wohlthaten ihnen errichtet hat, sollst du zertrümmern.

21. הִשָּׁמֶר מִפָּנָיו וּשְׁמַע בְּקֹלוֹ אַל־תַּמֵּר בּוֹ כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ׃

21. Hüte dich vor ihm und gehorche ihm, lasse keine Bitterkeiten wider ihn aufkommen! Denn er kann eurem Ungehorsam keine Nachsicht schenken; denn meinen Namen trägt er in sich.

---

vor dem Gesetze aussprechen soll, dies an die Bedingung sich knüpft, daß er aufgehört habe, heidnischer Götzendiener zu sein.

הנה אנכי שלח מלאך. Wir haben bereits zu המלאך הגאל (1. B. M. 48, 16.) bemerkt, wie durch מלאך nicht immer ein individuelles, menschliches oder übermenschliches Wesen verstanden sein muß, sondern auch eine jede von Gott für einen Zweck gesendete Veranstaltung überhaupt darunter verstanden sein kann. Man würde es hier in der Bedeutung „Engel“, oder in jener allgemeinen Bedeutung: „Fügung, Sendung“, buchstäblich ja: „Schickung“, verstehen können, wenn nicht V. 21. 22. von dem diesem מלאך zu leistenden Gehorsam und den durch ihn zu ertheilenden Gottesbefehlen die Rede wäre. Wir finden nicht, daß Gott durch einen Engel dem Volke Befehle ertheilen ließ, und müßten daher, selbst wenn man es in jener allgemeinen Bedeutung verstehen wollte, doch darunter speciell auch Moses mit inbegreifen, der ja jedenfalls mit in bedeutendem Maaße zu den Werkzeugen und Veranstaltungen gehörte, durch welche Gott Israel's Geschick vollzogen werden ließ. Mit Beziehung auf die Stelle וישלח מלאך ויצאנו ממצרים (4. B. M. 20.), wo unter מלאך speciell Moses verstanden wird (Siehe ויקרא רבה, I., 1. wo auch auf Richter 2, 1. als auf eine Bezeichnung Pineas' als מלאך hingewiesen wird), glauben wir, daß es nicht fern liegen dürfte, unter dem vor Israel hergesandten „Gottesboten“ hier auch speciell Moses zu verstehen. Jedenfalls ist hier gesagt, daß, so wie ihr Schutz auf der Wanderung durch die Wüste offenbar nur unmittelbares Werk göttlicher Allmacht ist, also auch die Einnahme des verheißenen Landes, אשר הכנתי, das Gott ganz speciell als Boden für das Volk seines Gesetzes vorbereitet hat, rein nur das Werk derselben Gottesmacht, und nicht eine Errungenschaft menschlichen Schwerdtes sein soll. — מקום, hier für das ganze Land als Stätte (מ) des Volksbestandes (קום). Vgl. zu 1. B. M. 18, 26. — הכנתי, die dem Lande Palästina verliehene Boden-Eigenthümlichkeit und climatische Beschaffenheit entspricht ganz der Bestimmung, daß sich darauf das vom Gottesgesetze und Gottesgeiste getragene Volksleben entwickele. (Vgl. 5. B. M. 11, 10–12. und im Zusammenhange damit: das. 13 ff. Jona 1, 3. (מכילתא בא Anfang) und Aussprüche wie: אוירא דא"י מחכים u. a. m.).

V. 21. תַּמֵּר, Hiphil von מרר, also: Bitterkeiten erregen, d. h. lasse keine Unzufriedenheit mit seiner Führung, kein Murren gegen ihn aufkommen. — לא ישא לפשעכם: er kann eurem Ungehorsam keine Duldung zuwenden. Bedeutsam steht hier פשע im Sing., כם im Plur. die Gesammtheit in ihren einzelnen Gliedern begreifend, während in der ganzen übrigen Anrede, so auch in dem unmittelbar vorhergehenden אל תמר בו, die Gesammtheit als Einheit gedacht ist. Es soll die Gesammtheit auch nicht den Ungehorsam und die Auflehnung Einzelner ihrer Glieder dulden. Diese Duldung macht die Schuld der Einzelnen zur Gesammtschuld, und die ganze Gesammtheit büßt den Ungehorsam und

שש׳ 20. הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לִשְׁמָרְךָ בַּדָּרֶךְ וְלַהֲבִיאֲךָ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הֲכִנֹתִי׃

20. Siehe, ich sende einen Boten vor dich her, dich auf dem Wege zu hüten, und dich zu der Stätte, die ich vorbereitet habe, hin zu bringen.

---

nun seinen Segen in den Schooß des harrenden Menschen, daß diesen nun der Genuß thierisch hinabziehe, sondern daß das, was, unter der physischen Sonne gereift und gediehen, nun einzieht in den Kreis des Menschenlebens, aus dem Gebiete des unfreien physischen Seins hineingehoben werde in die Sphäre der sittlich freien Menschenthat. Würde גד׳, das durch den Segen der Natur erzeugte Animalische, auch in Händen des Menschen wieder מבשל בחלב אמו, wieder seine Bestimmung und Vollendung in der Dahingebung an das vegetative Ernährungs- und Geschlechts-Leben finden, so würde der ganze Kreislauf des Jahres um seine Bestimmung gebracht, das ganze Erdenleben begönne und schlösse im unfreien physischen Zirkel, und es soll doch, wie die Altarhöhe und die Jakobsleiter, aus dem irdischen Grunde zur freien Höhe sittlicher Menschenvollendung emporblühen! —

V. 20. f. In mehrfacher Beziehung steht das Folgende zu dem Vorangehenden. Der letzte Abschnitt der Mischpatim von V. 20. des vorigen Kap. bis zu Ende hat vor Allem die Rechtsgleichheit Aller und ihre gegenseitigen Pflichten im künftigen Gottesgesetz-Staate auf Grund der Gotteshörigkeit des Bodens zum Inhalte, und es waren die Wochen- und Jahres-Sabbathe, so wie die dreimaligen Wanderfeste zur Zeit der Frühlings-, Sommer- und Herbst-Fortschritte des Jahres mit den sich ihnen anreihenden Bestimmungen als Pflegerinnen jenes Bewußtseins der Gotteshörigkeit, sowie des Geistes der Rechtsgleichheit und Brüderlichkeit, aufgeführt.

Hieran schließt sich das Folgende

1. mit der Thatsache, daß Israel den Boden dieses Gottesgesetz-Staates nicht der eigenen Tapferkeit verdanken, sondern, daß dieser ihm rein nur in Folge gehorsamen sich Unterordnens unter den göttlichen Willen von Gott überantwortet werde;

2. daß dieser treue Gehorsam gegen das göttliche Gesetz auch das alleinige Mittel sein werde, das physische Gedeihen im Lande zu sichern, (wie dies ja eben durch die Hinaufwanderungen im Frühlinge, Sommer und Herbste und das Niederlegen der Erstlinge zu den Füßen dieses Gesetzes zum steten nationalen und individuellen Ausdrucke gelangen soll);

3. daß es daher durch die Berührung mit den bisherigen Bewohnern dieses Landes, das ihm nur nach und nach völlig eingeräumt werden werde, sich nicht zu dem entgegengesetzten heidnischen Wahn bethören lassen solle, der das physische Gedeihen unabhängig von der Verwirklichung des Sittengesetzes begreift und in dieser Anschauung physische Naturgewalten selbst als Spenderinnen des physischen Gedeihens vergöttert;

4. daß vielmehr auf dem Boden dieses Gottesgesetz-Staates keine Spur jener heidnischen Götter-Verirrungen geduldet werden, und, wenn die sociale Gesetzgebung auf dem Prinzipe der Rechtsgleichheit Aller sich vor Allem auch in der Gleichheit des „Fremden“

logische Bedeutung, in welcher die beiden Stoffe hier auftreten, erklärt noch eingehender deren Bezeichnung als: גדי und חלב אמו.

Anders der Mensch. Auch in seinem Wesen treten beide Systeme zusammen, auch ihm wurden die Ernährungs- und geschlechtlichen Zwecke der Pflanze, Sinne und Bewegung des Thieres, auch sein innerer Organismus zerfällt in ein vegetatives und ein animalisches Reich; ihm aber ward noch ein drittes zugetheilt, das ihn eben als Menschen charakterisirt: es ward ihm der Gotteshauch, der sich über die thierischen Sinne als „verstehender" und „vernehmender" Geist, und über die thierische Bewegung als sittlich „freie Willenskraft" erhebt, und beides, das Vegetative und das Animalische seines Wesens, „menschlich" zu beherrschen fähig und bestimmt ist. Im Menschen sollen Sinne und Bewegung nicht der Herrschaft der Ernährung und des geschlechtlichen Lebens verfallen.

Wie in seiner aufgerichteten Gestalt räumlich das Vegetative dem Animalischen untergeordnet erscheint, und über Beiden sich das menschliche Haupt himmelwärts erhebt, also sollen auch seine animalischen Kräfte nicht „abwärts" den vegetativen Zwecken und Reizen verfallen. In ihm soll das Vegetative dem Animalischen und beide sollen dem Menschen-Geiste sich unterordnen, der sie und sich, mit göttlich freier Energie, im Dienste des freien Einzigen Gottes, zu dessen Herrlichkeit sich sein Haupt erhebt, und dessen Wollen zu verstehen und zu vernehmen er fähig ist, zu beherrschen und zu leiten berufen ist. In eine ganz andere Beziehung hat daher sowohl das Animalische: Fleisch, als das animalisch Vegetative: Milch, zu einander und zum Menschenorganismus bei ihrer Aufnahme in diesen zu treten, als sie im Thierorganismus inne hatten, dem sie bis dahin angehörten. Nicht sich gegenseitig zu durchdringen, sondern beide sich dem „Humanen" unterzuordnen und sich von dem geistig sittlichen Menschenwesen durchdringen und leiten zu lassen, ist fortan ihre Bestimmung. Zur Aufnahme in den Menschenorganismus geeignete Fleisch- und Milch-Stoffe, בשר בהמה טהורה und חלב בהמה טהורה, durch Kochen in einander verbunden, sprächen somit das Gegentheil der Menschenbestimmung, die schärfste Höhnung des למינו-Gesetzes für den Menschen aus, indem eine solche Mischung das sittlich freie Menschenwesen auf die unfreie Stufe der Thierheit herabsetzte; eine solche Mischung darf daher nicht nur nicht hergestellt werden, איסור בישול, sondern muß überhaupt außer der Existenz für Menschen-Genuß und Benutzung, איסור אכילה והנאה, gebracht werden.

Fassen wir den איסור בשר בחלב nunmehr im Zusammenhange mit dem ihm im Satze vorangehenden ראשית בכורי אדמתך תביא וגו' auf, so spricht das Gesetz in diesem Zusammenhange sich dahin aus: Alles, was auf dem Acker und im Felde für den Genuß des Menschen reift, soll in Unterordnung unter und in Hingebung an das göttliche Gesetz seine Bestimmung und Weihe finden, nicht aber soll umgekehrt der genießende Mensch an diesen Genuß sich hingeben, in ihm seine Bestimmung und Aufgabe finden. Alles für den Genuß reifende Irdische soll zum Göttlich-Menschlichen gehoben werden, nicht aber das göttlich Menschliche zum thierisch Genießenden hinabsteigen. Eine Warnung, die endlich in innigster Beziehung zu dem חג האסיף, zu dem Erndtefeste, dem dritten der Wanderfeste, stehen dürfte. Nicht darum hat Gott den Kreislauf des Jahres geleitet und schüttet

patim" auftreten kann, fügen wir hinzu: auftreten muß. Bei weitem der allergrößte Theil dieser auf den Prinzipien des Rechts und der Milde gebauten socialen Gesetzgebung ist nicht von Veranstaltungen einer Strafjustiz getragen und gesichert. Der inneren Gewissenhaftigkeit, der gottesfürchtigen Gesetzesachtung seiner Bürger wollte Gott vor Allem die Beachtung seiner Rechts-Diktate anvertrauen. Nicht Legalität, Loyalität soll den Charakter des jüdischen Bürgers bilden. Nicht Officianten der Justiz, die nur an den Bürger in der äußeren Oeffentlichkeit herantreten, geistige Herolde der Gesetzlichkeit bestellte Gott zu den Wächtern und Schirmern seines Gesetzes, die den jüdischen Bürger in den abgeschlossensten Kreis seiner Häuslichkeit hinein begleiten, die schon das jüdische Kind unter dem Diktat „אסור, מותר", „erlaubt!" „unerlaubt!" heranwachsen lassen, die überall Gott, den Weltengesetzgeber, auch als den Gesetzgeber des jüdischmenschlichen Lebens vergegenwärtigen und das ganze Leben des Juden mit dem Geiste der Gesetzlichkeit durchdringen. Wir haben gesehen, wie sich das בשר בחלב-Gesetz als einen der ersten und erfolgreichsten dieser Gesetzesherolde ankündigt. Es ist die segensreichste Erziehungsinstitution für die Loyalität des jüdisch socialen Lebens, und steht nicht umsonst als Schlußstein der socialen Gesetzgebung, Mischpatim, da.

Seine Bedeutsamkeit als Mahnung an die Gesetzlichkeit, d. h. an die freie Unterordnung des ganzen Menschenlebens unter das Gottesgesetz, somit an die Lösung des למינו-Gesetzes für den Menschen, an den Begriff und die Verwirklichung der Menschenbestimmung, dürfte jedoch noch an Inhaltsreichthum gewinnen, wenn wir uns die physiologische Bedeutung dieser in der jüdischen Menschennahrung von einander zu haltenden Stoffe im lebendigen Organismus vergegenwärtigen.

Ernährung und Fortpflanzung bilden den Typus der untersten Stufe des organischen Lebens, des Lebens der Pflanze, die mit ihrem ganzen Dasein diese beiden Funktionen passiv vollzieht. Tritt das Wesen aus der Passivität heraus und erhält zu den Funktionen der Ernährung und Fortpflanzung noch die Aktivität eines Sinnen- und Bewegungs- (Nerven- und Muskel-) Leibes, so wird es: ein Thier. In der That treten auch bei den höhern Thieren diese beiden im Thierorganismus verbundenen Systeme, das vegetative und das animalische, gleichsam in zwei gesonderten Gebieten hervor. Das Zwerchfell scheidet den Thierleib in ein vegetatives Reich der Ernährung und Fortpflanzung und in ein rein animalisches Reich der Bewegung und der Sinne. Es steht jedoch beim Thiere das Animalische, es stehen die Sinne und die Bewegung ganz im Dienste des Vegetativen. Die vegetativen Zwecke der Ernährung und der Fortpflanzung sind die einzigen Ziele, für welche der Thiersinn wahrnimmt, und die Bewegungsmuskel des Thieres strebt. Das Thier ist nichts als lebendig gewordene Pflanze. Der Stoff nun, in welcher die vegetative Seite des Thierlebens sich am prägnantesten charakterisirt, ist: Milch — (sie ist ausgeschiedener Nahrungsstoff für den Fortpflanzungszweck) —, während Fleisch das specifisch Animalische vergegenwärtigt. Das Animalische und animalisch Vegetative in innigster Durchdringung, wie es בשר מבושל בחלב darstellt, ist: Thierheit, es ist: Sinn und Bewegung in Unterordnung unter die Zwecke und Reize der Ernährung und des geschlechtlichen Lebens. Diese physio-

des Weltdaseins hindurch jedes Kleinste und Größte der Millionen organischer Wesen in Stoff und Kraft und Bildung ihrer Gattung erhält, oder — da בשר בחלב keine wirkliche Störung eines Schöpfungsgesetzes bewirkt — die, wie לא תחרש בשור וחמור, כלאי בגדים, כלאי כרם und כלאי זרעים, in allen Thätigkeiten des Menschen, mit welchen er die Wesen und Kräfte der ihm zu Füßen gelegten organischen Welt zu seinen Zwecken beherrscht und verwendet, im Ackerbau, in der Arbeit, in Kleidung — und hier nun auch im Genuß, ihm an den Wesen und Stoffen, die er benutzt und genießt, den großen Welt-Gesetzgeber vergegenwärtigt, dessen למינו-Geheiß alle Wesen bis in ihr eigenstes Innere beherrscht, Jeglichem das Gesetz seines besondern Daseins und seiner demgemäßen besondern Entwickelung vorgeschrieben, dem sie alle unwandelbar treuen Gehorsam leisten, auf daß er auch als Mensch und Jude dem Gesetze treu und gehorsam bleibe, mit welchem derselbe Weltengesetzgeber ihm sein למינו! gedeutet, und ihm damit seinen Willen kund gethan, wie **er** die besondere Art seiner Aufgabe, als Mensch im Kreise der Schöpfung und als Jude im Kreise der Menschheit, zu begreifen und zu lösen habe, wie wir dies bereits zu 1. B. M. 1, 11. angedeutet.

Unter allen diesen Mahnungen an die treue Erfüllung des Gesetzes „als die einzige Lösung unserer מין-Aufgabe als Mensch und Jude, oder besser: als jüdischer Mensch", steht aber בשר בחלב oben an, weil es uns diese Mahnung an den Gesetzgeber aller Wesen und an unsere jüdisch-menschliche Bestimmung in dem Augenblicke bringt, in welchem wir im Begriffe sind Thierwesen, und zwar solche Thierwesen in die innigste Aneignung mit unserm eignen Wesen „essend" aufzunehmen, die der Schöpfer ganz eigentlich durch die Natur dem Menschen nahe gestellt und zur Nahrung überwiesen — בהמה טהורה —, wo uns also die Mahnung vor Allem noth thut, dieser gestatteten, mitunter sogar gebotenen Assimilirung von Thierstoffen mit unserem Wesen gegenüber, uns doch unseres höhern מין-Berufes bewußt zu bleiben, den Thier-Stoff zur Höhe der Menschenleib-Bestimmung zu heben, nicht aber den Menschenleib zur unfreien Stufe der Thierheit hinabsinken zu lassen, aus deren Bereiche wir gleichwohl unsern Leib reproduciren.

So erscheint איסור בשר בחלב auch selbst auf diesem allgemeinen Standpunkte der Betrachtung als die eindringlichste und unmittelbar ad hominem redende Mahnung zur Heilighaltung des Gesetzes, als die Erinnerung, daß die Herrschaft des göttlichen Gesetzes nicht erst mit dem Juden beginne, daß die Herrschaft dieses Gesetzes in jeder Faser des organischen Lebens überall gegenwärtig, und die „Thora", unser Gesetz, nichts anderes als die Präcisirung seines למינו-Weltgesetzes für die „Art" des jüdisch menschlichen Lebens sei. Wir begreifen die Verwebung dieses Gattung-Scheidungs-Gesetzes in den ganzen Kreis unsres häuslichen Genusses, und wenn keines von allen Speisegesetzen also wie die Scheidung von Milch und Fleisch die jüdische Küche und den jüdischen Tisch beherrscht, so hat auch kein anderes also wie dieses die Bestimmung, Gottes Herold zu sein und Gottes Gesetz, jüdische Menschen-Pflicht und jüdische Menschen-Würde, uns in jedem Augenblicke gegenwärtig zu halten.

Wir begreifen auch, wie dieses Gesetz dreimal als Schlußsatz, gleichsam als Schluß und Siegel eines großen Gesetzcapitels, wie es vor Allem bedeutsam als Schluß und als Siegel dieser Grundzüge der socialen Gesetzgebung, als Schluß und Siegel der „Misch-

בֵּ֫ית יְהוָ֣ה אֱלֹהֶ֑יךָ לֹֽא־תְבַשֵּׁ֥ל גְּדִ֖י
בַּחֲלֵ֥ב אִמּֽוֹ׃ פ

dens bringst du in das Haus Gottes, deines Gottes; koche nicht Thier-Fleisch in der Milch seiner Mutter.

Wenn nemlich anderen Speiseverboten die zu vermeidende, stimulirende oder deprimirende, Einwirkung auf Geist und Gemüth als Motiv zu Grunde liegen dürfte, wie dies die beigefügten Warnungen: ולא תטמאו את נפשתיכם, אל תשקצו את נפשתיכם u. s. w. ausdrücklich zu erkennen geben, so kann bei בשר בחלב an keinen solchen sittlich diätetischen Einfluß gedacht werden. Bei בשר בחלב ist nemlich selbst die bloße Herstellung einer solchen Mischung durch's Kochen verboten, ähnlich wie die כלאים-Mischungen zweier organisch geschiedener Pflanzen- oder Thiergattungen, zweier organisch geschiedener Thiergattungen in der Menschenarbeit, oder von Wolle und Flachs in der Menschen-Kleidung. (— Bei Letzterer ist allerdings nicht die Herstellung, sondern die Bekleidung verboten —). In allen diesen Fällen ist an einen direkten Einfluß auf den Menschen-organismus nicht zu denken. Ferner ist die Mischung von בשר בחלב der Halacha zufolge אסור בהנאה, sie darf nicht nur nicht gegessen werden -- wobei an einen solchen Einfluß zu denken wäre — sie ist vielmehr auch für jede andere Benutzung, wo doch ein jeder solcher Einfluß wegfällt, wie die Mischung von כלאי כרם untersagt, muß, wie diese durch Verbrennen, so durch Begraben außer dem Bereiche jeglicher Benutzung gebracht werden, und selbst wenn man sie verbrennen würde, bliebe die Benutzung der Asche untersagt, nach dem Grundsatze: כל הנקברין אפרן אסור והנשרפין אפרן מותר (Themura 33 a, 34 b.). Daß nicht nur das Essen, sondern auch die Herstellung einer solchen Mischung verboten ist, spricht schon der Wortlaut des Gesetzes לא תבשל וגו' aus, und daß eine solche Mischung nicht nur nicht gegessen, sondern auch nicht irgendwie benutzt, nicht verkauft, nicht verschenkt werden dürfe, dürfte wohl im Texte bei der Wiederholung des Gesetzes (5. B. M. 14,21.) angedeutet sein, wo es unmittelbar zu der für נבלה gegebenen Benutzungs-Erlaubniß im Gegensatz zu stehen scheint: נבלה darfst du verschenken oder verkaufen, בשר בחלב, aber nicht einmal kochen! Die dreimalige Wiederholung des Gesetzes hier, K. 34, 26. und 5. B. M. 14, 21., wird daher (Chulin 115 b.) in Beziehung zu dem dreifachen Verbote, איסור אכילה איסור הנאה ואיסור בישול, erklärt. Es muß aber בישול, die Herstellung dieser Mischung durch Kochen, den Kern des Gesetzes bilden, da alle drei Verbote unter dem Ausdruck לא תבשל auftreten.

Ist also bei diesem Verbote weder an einen direkten leiblich diätetischen, noch an einen solchen sittlich diätetischen Einfluß zu denken, so kann dasselbe nur symbolischer Natur sein, wie wir bereits ja in גיד הנשה und im אסור חבין Speiseverbote von symbolischer Bedeutung kennen.

Als solches reiht es sich sofort jener großen Reihe von „Mischungen" verbietenden Gesetzen ein, die wie כלאי אילן und כלאי בהמה, das Zusammenpfropfen oder Zusammengatten von einander geschiedener, (gegen einander „gesperrter" כלאים), Pflanzen- oder Thiergattungen als gewaltsame Störung des großen Gattungsgesetzes verbieten, das: „למינה!" jedem Organismus bei seinem Werden zurief, und damit alle Jahrtausende

Darum nimmst du die Erstlinge dieses Segens und bringst sie zur huldigenden Anerkennung und Weihe in das Haus seines Gesetzes.

V. 20. לא תבשל גדי. Daß unter גדי nicht blos ein Ziegenböckchen zu verstehen ist, das beweisen, wie Chulin 113, b. bemerkt wird, die Zusammenstellungen גדי עזים zur Bezeichnung von jungen Ziegen; גדי an sich umfaßt vielmehr junge Thiere der Gattung בהמה טהורה überhaupt. So auch רעי את גדיתיך (Cant. 1, 8.), כשסע הגדי (Richter 14, 6.), wohl auch: ונמר עם גדי ירבץ (Jes. 11, 6.), in welchen sämmtlichen Stellen nicht eben nur an junge Thiere des Ziegengeschlechts zu denken ist. Das Wort גדי selbst, Wurzel: גדה, trennen, scheiden (wovon גדות, die hohen Ränder eines Flußbettes), verw. mit גדע, abhauen, umhauen, durchhauen, bezeichnet das Junge nach seinem frühern, jetzt getrennten Zusammenhange mit dem Mutterkörper, ähnlich wie גוזל von גזל, entreißen, den jungen Vogel nach einer ähnlichen, jetzt aufgehobenen Beziehung zum Muttervogel bezeichnet. Der junge Vogel war als solcher nie mit dem Mutterkörper verbunden, daß sein jetziger Zustand durch den Begriff des Durchschneidens, גדה, ausgedrückt werden könnte. Der Muttervogel hat ihn aus dem Ei gebrütet. Er ist Produkt, nicht Theil, des Muttervogels. Seine Hörigkeit zum Muttervogel stellt sich unter dem Begriff des Eigenthums da, und wenn er ausgebrütet und selbstständig wird und bald den Muttervogel, dessen Produkt er ist, nicht einmal mehr kennen wird, entreißt er sich dem Muttervogel, der das größte Anrecht an ihn hätte, wird: גוזל, und doch schwebt der Vogel mit den Fittigen seiner Mutterliebe über den noch seiner Sorgfalt bedürfenden Jungen, wie wenig Dank diese ihm auch wissen werden, על גוזליו ירחף (5. B. M. 32, 11), ein Bild, das durch die angedeuteten Beziehungen nur noch um so prägnanter erscheinen dürfte. —

Die Halacha lehrt, daß mit diesem Ausspruch verboten werde: Fleisch von בהמה טהורה, also Ochsen- Schaaf- und Ziegen-Fleisch, mit Milch von בהמה טהורה, also mit Kuh- Schaaf- oder Ziegenmilch zu kochen; daß aber בהמה טמאה, חיה und עוף unter dieses Verbot nicht begriffen sei. Es begreift sich daher, weshalb unser Text, um die von diesem Verbot zu betreffenden Objekte zu präcisiren, גדי und חלב אמו gewählt. Schwerlich läßt sich בשר בהמה טהורה in חלב בהמה טהורה in gleicher Kürze und Präcision durch andere Ausdrücke wiedergeben. בשר und חלב an sich wären zu umfassend und schlössen Fleisch und Milch von jeder Gattung ein. Selbst der Zusatz בהמה, etwa בשר בהמה טהורה reichte nicht aus, da unter בהמה, z. B. 5. B. M. 14, 4 u. 5. offenbar auch חיה mit begriffen ist, hier aber חיה auszuschließen war. Wenn, wie Chulin 113, b. bemerkt ist, גדי, absolut, auch das Junge von פרה und רחל bedeutet, so gibt es daher wohl kaum ein Wort, das einerseits die Gattung בקר וצאן unter sich begreift, andrerseits alle anderen Gattungen ausschließt als: גדי, und keinen kürzeren Ausdruck um auch die Milch nur auf diese Gattungen zu beschränken, als: חלב אמו. Wenn dem hingegen durch גדי und חלב אמו die gesetzliche Bestimmung zu eng und nur auf das Fleisch des jungen Thiers und die Milch seiner Mutter beschränkt erscheint, so dürfte diesem schon die Erwägung begegnen, daß damit das fernstliegende Beispiel hervorgehoben ist: selbst dieses Fleisch und diese Milch, die sich doch so nahe gestanden, sind im Kochen von einander geschieden zu halten! Nicht einmal גדי בחלב אמו sollst du zusammen kochen! Für den Geist dieser Vorschrift dürfte sich die Wahl dieser Ausdrücke noch bedeutsamer herausstellen.

19. Das Erste der Erstlinge deines Bo= | 19. רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא

von dieser von jeder Persönlichkeit anzustrebenden göttlichen Höhe, daß eben sie vielmehr in diesem Höhestreben und auf dieser Höhestufe selbst als „Speisung des Gottesfeuers", als Verwirklichung der Gotteszwecke auf Erden zum „göttlichen Wohlgefallen" umwandelt werden sollen, ja, daß diese Dahingebung der חלב וכליות an das Feuer des Gesetzes die nothwendigste Folge und Bedingung der Hingebung der Seele, des דם, an ihre göttliche Bestimmung bilde. Die Uebergabe des חלב und der כליות (gewöhnlich, wie auch hier, einfach חלב ,חלבים, als das Objekt der in כליות ausgedrückten Begierden) muß daher im engen Zusammenhange mit der Opferung des נפש=דם bleiben, somit an demselben Opfertage (der von Morgen zu Morgen zählt, siehe Kap. 12, 2.) geschehen, ein Verschieben derselben spräche eine Gleichgiltigkeit der irdischen Besitz= und Genußbeziehungen für unsere Erhebung und Hingebung an Gott aus, deren Läuterung und Weihe doch eben aus dieser „Hingebung der Seele" hervorgehen, und eben Blüthe und Bethätigung dieser Hingebung sein sollte! Daher: לא ילין חלב חגי עד בקר!

Was aber für jedes Opfer Vorschrift ist, wird hier ganz besonders für חגיגה hervorgehoben, mit welchem Opfer jeder Einzelne sich in den Kreis der Gesammtheit einfügt, und den nationalen Kreis, חג, um Gott in seinem Gesetzesheiligthum bilden hilft. Ist nämlich die Mahnung an sittliche Heiligung im Streben nach materiellen Gütern und in deren Verwendung als erste Bethätigung der persönlichen Weihe an Gott wichtig für das Privatleben, so ist diese Mahnung für das Nationalleben von noch gesteigerter Wichtigkeit. Sind ja Staaten und Völker von dem Wahne befangen, als gelte der Coder des Sittengesetzes nur für die Beziehungen des Privatlebens und als heilige das Nationalinteresse die Verletzung der heiligsten Sittengesetze zur Erlangung materieller Macht und Güter für den Nationalbesitz. Gottes Gesetz kennt eine solche Scheidung nicht. חלב חגי, spricht es, „materielles Gut und Streben eines nationalen Kreises, der sich meinen Kreis nennt", einer Nation, die meinen Namen trägt, darf ebenso wenig, wie das des Einzelnen von der persönlichen Hingebung an Gott getrennt sein, muß ebenso wie das des Einzelnen auf Grund der persönlichen Heiligung Läuterung und Weihe erhalten, muß mit derselben Nothwendigkeit im אש דת, im Feuer des Gesetzes, zum göttlichen Wohlgefallen sich umwandeln, משפטים gelten für das Völkerrecht, wie für das Recht der Privaten.

V. 19. ראשית, die ersten Früchte deiner Aecker und Bäume, die dir den Erfolg deiner Arbeiten ankündigen, תביא, bringst du, nicht als תבואה, als „das dir Heimkommende" in dein Haus, sondern — am Feste der Gesetzgebung und von da an und weiter — in das Haus, das Gott, als dein Gott seinem Gesetze erbauen läßt. Ihm, diesem Gesetze, füllt sich jede Aehre und reift jede Frucht, seine תבואה, seine Erndte ist Alles, was die Vermählung des Sonnenstrahls mit deiner Händearbeit zur Vollendung bringt, ja, nicht deiner physischen Sonne verdankst du den Segen, Gott verdankst du den Segen, weil du ihn als deinen Gott anerkennst und jedes Körnlein des dir reifenden Segens der Erfüllung seines Gesetzes wächst, und du diesem seinem Gesetze ein Haus auf Erden bauest.

זִבְחִי וְלֹא־יָלִין חֵלֶב־חַגִּי עַד־בֹּקֶר׃

Blut meines Mahlopfers, und lasse das Fett meines Festopfers nicht bis zum Morgen übernachten.

לא תזבח על חמץ. Die Bedeutung des חמץ, des gegohrenen Teiges, als Zeichen bürgerlicher Selbstständigkeit, so wie des Vorhandenseins desselben in jüdischem Besitze am Peßach als verpönter Ausdruck der Unabhängigkeit von Gott und der Nichtunterordnung unter Gott hinsichtlich unseres Besitzes, ist bereits oben (Kap. 14, 8, 18. f.) aus der historischen Bedeutung desselben während der egyptischen Sklaverei und der Erlösung aus ihr nachgewiesen. Hier wird nun das Verbot ausgesprochen, daß das mit Eintritt der Abendwende des vierzehnten Nissantages darzubringende Peßachopfer nicht vollzogen werden darf, wenn noch Einer der dabei Betheiligten, also entweder Einer der die Opferhandlungen שחיטה, זריקה, הקטרה vollziehenden Priester, oder Einer der zu dem Opfer gehörenden Genossenschaft, אחד מבני חבורה, Chamez in seinem Besitze hat. Implicite ist damit die Aufgabe gesetzt, das Chamez bereits vor Mittag des 14. Nissan aus dem Besitze entfernt zu haben. Das Peßachopfer ist, wie ebenfalls bereits oben entwickelt, wesentlich Weihe und Hingebung des jüdischen Hauses; wie bei keinem andern Opfer ist die אכילה, der Genuß desselben im häuslichen Familienkreise, der ausgesprochene, die ganze Bedeutung des Opfers von vornherein bedingende Zweck, שלא בא מתחלתו אלא לאכילה. Bedeutsam heißt es daher hier זבח und dessen Opferung זביח; denn זבח ist wesentlich ein Familienmahl und זביח dessen Bereitung. זבחי ist daher das Gott geweihte Familienmahl. Ein Solches im Tempel darbringen und dabei Chamez im häuslichen Besitz haben, hieße höchstens: die Menschen, die Personen des Familienkreises gotthörig Gott unterstellen und weihen, allein deren Geschick, die irdischen Mittel ihrer Subsistenz, ihres Daseins und Schaffens auf Erden, als von Gott nicht abhängig, weder Gott verdankt, noch Gott geweiht begreifen, wäre vielmehr die verderblichste Klüftung des Hauses vom Tempel, und es soll doch eben das Haus in dem Tempel-Opfer geopfert und geweiht erscheinen!

ולא ילין חלב חגי: was איסור חמץ an dem Feste der Schöpfung unserer bürgerlichen Selbstständigkeit negativ zum besondern Ausdruck für das allgemeine nationale Bewußtsein bringt, das findet bei allen Opfern, mit Ausschluß des עולה, das ganz Feuer-Speise wird, im חלב, in den von ihnen dem Feuer zu übergebenden Theilen, אימורים, einen positiven Ausdruck. חֵלֶב, dessen Etymologie und Bedeutung bereits (1. B. M. 4, 4.) gegeben sind, ist das vom Thier-Organismus zum künftigen Verbrauch gleichsam zurückgelegte Capital. Es bildet, in Verbindung mit כליות, den Nieren, der Etymologie (כלה) und der constanten Verbindung mit לב, כליות ולב, zufolge, Organe der niedern Triebe und Reize, die dem אשה des Altars zu übergebenden Opfertheile. Während in דם die נפש, die ganze Individualität, die seelische Persönlichkeit ihr ewiges Hinanstreben zur Altarhöhe des jüdischen Berufes und das Verharren auf derselben in זריקה und נתינה angewiesen erhält, spricht הקטרת חלב וכליות die Wahrheit aus, daß auch das Streben nach Genuß verheißenden Gütern, daß auch „Besitz und Begierden“ nicht ausgeschlossen seien

dein Mannhaftes in Beziehung zu dem Angesichte Gottes, des Herren, sich zeigen.	כָּל־זְכוּרְךָ אֶל־פְּנֵי הָאָדֹן ׀ יְהוָה׃
18. Opfere nicht bei Gesäuertem das	18. לֹא־תִזְבַּח עַל־חָמֵץ דַּם־

---

den Dienst, mit jeder Gegenwart für jede Zukunft zu rüsten, auf daß die lebendige Thatkraft der Nation sein bleibe, nicht in der eigenen Kraft, sondern in dem damit zu lösenden Dienste seines Willens die Stärke ihrer Gegenwart und die Hoffnung ihrer Zukunft erblicke, und in dem Tempel seines Gesetzes sich rüste, das ganze, frischpulsirende, blüthen- und fruchtreiche Leben einen Hymnus seiner Verherrlichung sein zu lassen. האדן: dem mit jedem gegenwärtigen Pulsschlage zu dienen ist, ה׳: der jeden kommenden Moment verleiht.

יֵרָאֶה, es ist ein tiefes Wort, das die jüdische Weisheit zur Erläuterung dieses Ausdrucks gesprochen: יֵרָאֶה יֵרָאֶה כדרך שבא לראות כך בא ליראות מה לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו (Chagiga 2, a.). Sie begreift die Form יֵרָאֶה nicht nur als ein Passivum: von Gott gesehen werden, sondern zugleich als ein Reflexivum: sich vor Gottes Angesicht, also: sich von Gott geschaut erblicken. Ist ja auch der Zweck eines jeden Erscheinens im Gottes-Tempel nicht: um von Gott geschaut zu werden, sondern: um sich vor Gottes Angesicht zu schauen, um sich das „von-Gott-geschaut-werden“ zum Bewußtsein zu bringen. Wird doch auch im Texte die ראיה nach beiden Beziehungen ausgedrückt: ראית פנים, das Schauen des Angesichtes Gottes (V. 15.) und ראית כל זכור, das Geschautwerden des Erscheinenden (V. 17.). Also erst לִרְאוֹת und dann לֵרָאוֹת, womit der Einwurf ר״ת׳s gegen Raschi's Erklärung, Chagiga 2, a. beseitigt sein dürfte. Sie fügt daher erläuternd hinzu: „Nach dem Maaßstabe wie du kommst zu schauen, in dem Maaße kommst du geschaut zu werden, wie du dir Gott in der Fülle seines Schauens vergegenwärtigst und von der ganzen Fülle dieses Schauens geschaut werden möchtest, so mußt du auch von ihm in der ganzen Fülle deines Schauens geschaut werden, mußt mit der ganzen Vollkraft deines geistigen Auges gegenwärtig sein, wenn er die Fülle seines Schauens auf dich niedersenken soll.“ Dein Schauen bedingt sein Schauen; nicht ein passives Sich-sehen-lassen, die höchste Energie des Geistes, die geistigste That sei dein Erscheinen vor Gott. Auch concret ist daher auch der Blinde und Einäugige frei von der Pflicht des Erscheinens im Tempelheiligthum. Unser „Gott-schauen“ spekulirt nicht auf den geblendeten Dämmerblick der Sterblichen. Das helle, scharfe Auge, das die sichtbare Welt in das Innere führt, erschließt eben damit dem Geiste die Pforten des Heiligthums, in welchem sich der unsichtbare Gott dieser sichtbaren Welt, jede Form der Erscheinung und jede Phase der Entwickelung schaffend und gestaltend, offenbart — כי לה׳ עין אדם (Secharja 9, 1.) — nicht die Blindheit, das Auge der Menschen ist Gottes!

V. 18. Drei charakteristische Sätze schließen dieses Fest-Capitel und damit zugleich diese Grundzüge der socialen Gesetzgebung, משפטים. Sie stehen in engster Beziehung zu den drei Wanderfesten und wahren den Geist derselben. לא תזבח und, damit eng verbunden (siehe unten), לא תלין in Beziehung zum פסח-Feste, ראשית בכורי וגו׳ zum שבעות-Feste, und לא תבשל גדי zum סוכת-Feste.

17. Drei Mal im Jahre soll all | 17. שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה

Hinaufbringen der בִּכּוּרִים (V. 19. und 5. B. M. 26, 1. f.) eingeleitet wird. חַג הָאָסִף ist סֻכּוֹת (3. B. M. 23, 39.). — בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ — מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע: der Mensch „säet seine Thätigkeit", seine mit Einsicht und Umsicht geübte Kraft, in den Schooß der Erde, dort muß sie der Gottessegen gedeihen lassen, wenn er sie im Herbste erndten soll.

V. 17. פַּעַם ist entschieden: Mal, wir haben schon oben V. 14. bemerkt, daß es zunächst den niedergesetzten Fuß bezeichnet, also: die Theilvollendung eines Weges, einen integrirenden Abschnitt. Somit kann es hier auf die drei Jahres-Abschnitte des Jahrganges sich beziehen, in welchen das Jahr in seinem fortschreitenden Gange jedesmal gleichsam einen Fuß niedergesetzt, einen Schritt vollendet hat. Mit jedem neuen Fortschritte im Gange des Jahres, mit Anfang des Frühlings, des Sommers und des Herbstes, soll ꝛc. — זְכוּרְךָ: die Form זָכוּר, die nur in diesem Zusammenhange, hier und 5. B. M. 16, 16. und außerdem (5. B. M. 20, 13.) vorkommt, in welcher letztern Stelle es auch nicht nur das Geschlecht: die Männlichen, sondern zugleich die Reife der Selbstständigkeit: die erwachsenen Männlichen begreift (siehe Sifri das.), scheint die passive Form des particip. praes. zu sein. Wie zu 1. B. M. 1, 17. bemerkt, glauben wir in der Bezeichnung des männlichen Geschlechtes durch זכר den Begriff desselben als desjenigen Geschlechtes zu erkennen, das זֹכֵר, das bestimmt ist, die Traditionen-Kette des Menschengeschlechtes zu bilden, durch welches sich die Errungenschaften der Zeiten von Geschlecht zu Geschlecht tradiren. זָכָר ist eine Aktivform wie חָכָם. זָכוּר, passiv, wären demnach diejenigen, die bereits in dieser Reihe der Zeiten-Kette „gedacht" werden, bereits eine integrirende Stelle in ihrer Zeit einnehmen, schon durch ihre Thätigkeit sich in das Buch der Zeiten einzeichnen: die Erwachsenen, Mannhaften. In der That sind auch direkt nur die Erwachsenen, Vollsinnigen, Freien, Gesunden, Jungen, Kräftigen männlichen Geschlechtes zum Erscheinen im Tempel an den drei Wanderfesten verpflichtet; dagegen: Blödsinnige, Unmündige, Frauen, Sklaven, Taube, Stumme, Lahme, Blinde, Kranke, Greise, Verzärtelte, von dieser Pflicht befreit (Chagiga 2, a.) und scheidet auch diese Bestimmung die jüdischen Tempel-Versammlungen scharf ab von Allem, was in andern Kreisen dem äußerlich ähnelnd an Wallfahrten ꝛc. ꝛc. existirt. Der jüdische Tempel ist kein „wunderthätiger Gnadenort", zu dem vor Allem der Kranke und der Greis, der Blinde und der Lahme, die Schwachen und die Frauen, zu dem überhaupt das geschlagene, leidende, bemitleidenswerthe Contingent der Menschheit in diesem „Jammerthale" hinaufpilgert, um wunderthätige Tröstung und Heilung für die mancherlei Gebrechen und Leiden des irdischen Daseins zu suchen; der Tempel des lebendigen Gottes, das Heiligthum seines Gesetzes rangirt nicht in einer Reihe mit den Hospitälern, Siech- und Trost-Häusern des schiffbrüchigen Lebens; die Elite der Nation, die Vollkräftigen, Männlichen, der Kern des Volkes, auf welchem alle That der Gegenwart und alle Hoffnung der Zukunft beruht, sie erwartet der lebendige Gott in dem Heiligthume seines Gesetzes; mitten aus der geschäftigsten Thätigkeit für Gegenwart und Zukunft werden sie herausgerufen, um sich erst vor Gott, dem Herrn, in dem Heiligthume seines Gesetzes für seinen, in Erfüllung dieses Gesetzes zu vollbringen-

לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי־בוֹ יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם וְלֹא־יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם׃

16. וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת־מַעֲשֶׂיךָ מִן־הַשָּׂדֶה׃

pflichtet, zur Zusammenkunftzeit des Halm-Monats; denn in ihm bist du aus Mizrajim gezogen; und nicht leer soll mein Angesicht erblickt werden.

16. Und das Fest des Schnittes, der Erstlinge deiner Thätigkeiten, die du in das Feld einsäest, und das Fest des Einerndtens, wenn das Jahr zu Ende gegangen, wenn du deine Thätigkeit einerndtest von dem Felde.

החדש האביב: 5. B. M. 16, 1.), und wenn historisch und begrifflich der Frühlingsmonat im tiefsten Zusammenhang mit dem Erlösungsfeste steht (siehe zu K. 13, 4. f.), so ist eben damit ja der Nation die Aufgabe gegeben, sich selbst dieses, und in Folge davon auch die beiden andern Wander-Feste gerade in die Zeit der wesentlichsten Feldarbeiten eintreten zu lassen. Die opferfreudige Bekenntnißthat, die in diesen Wanderfesten liegt, wird durch diese freie Regulirung derselben, durch den Charakter freier Hingebung, der sich in ihrer Feststellung selbst bethätigt, nur noch bedeutsam erhöht. — ולא יראו פני ריקם, und wenn ihr vor meinem Angesichte erscheint, „sollt ihr nicht mit leeren Händen kommen." Wenn ihr Haus und Hof verlasset um euch vor mein Angesicht darzustellen, sollt ihr nicht in jenen verderblichen Wahn verfallen, der den Tempel klüftet von Haus und Hof, der dem Tempel den Geist und den Himmel, und dem Haus und Hof die Erde und das Materielle reservirt, „Geist und Gemüth" im Tempel „Nahrung" gewährt, um so entschiedener Leib und Sinnliches leiblich und sinnlich in Haus und Hof zu pflegen, Tempel besucht, um so beruhigter Haus und Hof dem materiellsten Egoismus und dem egoistischsten Materialismus geweiht zu halten. Nicht also! Wenn wir vor Gott erscheinen, sollen wir mit unserer Habe vor Gott erscheinen, sollen wir mit עולה ומנחה, זבח ונסכים (siehe 3. B. M. 23, 37.), unsere ganze Persönlichkeit mit allen Gütern der Nahrung (סלת), der Gesundheit (שמן), und der Freude (יין), Gott zu Gebote stellend, in die im Tempel zu gewinnende Weihe mit begreifen. Dem dreifachen Charakter unserer Feste: רגל, dem sich Einstellen in das Gesetzesheiligthum, חג, dem sich Zusammenfinden mit allen Nationalgenossen, und מועד, dem sich Zusammenfinden mit Gott (siehe oben K. 12, 14.) entsprechend, sind die jedem Einzelnen obliegenden Festopfer: רגל=עולת ראיה, חג=שלמי חגיגה, und מועד=שלמי שמחה, welche Letztere dem freudigen Bewußtsein der Gottesgegenwart im Familienkreise angehören, durch welche das Haus zum Tempel, der Familientisch zum Altare, und alle Genossen zu Priestern und Priesterinnen an dem heiligen Lebensdienste der Gottesaufgabe gehoben werden.

V. 16. חג הקציר בכורי מעשיך, die Wiederholung des חג ist wohl zu בכורי zu suppliren: das Fest des Schnittes, das Fest der Erstlinge. Es ist dies das zweite Wanderfest, שבועות, an welchem mit Darbringung der שתי לחם vom neuen Waizen die Darbringung der מנחות vom Jahresertrag eröffnet (3. B. M. 23, 17.) und überhaupt das

15. Das Fest der ungesäuerten Brode sollst du hüten, sieben Tage ungesäuerte Brode essen wie ich dich ver-

15. אֶת־חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ

פעמון, die Schelle, auch geistig von רוח: הִפָּעֵם, wörtlich: Gemüths-Klopfen, d. i. Gemüthsbeunruhigung haben. Es liegt daher nahe, daß auch רגלים hier nicht: dreimal, sondern: drei Wanderungen heiße und ebenso 4. B. M. 22. שלש רגלים die drei Wanderungen, die das Thier, den Weg immer mehr beengend, zurückgelegt hatte und dafür geschlagen wurde. So wird auch Chagiga 3, a. רגלים als Wanderungen begriffen und daran der Ausschluß des חגר, des Hinkenden, von der Pflicht des ראיה, des Festerscheinens im Heiligthume gelehrt; an dem Ausdruckswechsel V. 17. שלש פעמי׳, aber der Ausschluß der בעלי קבין, der Stelzfüße, denen völlig das Glied zum Auftreten auf den Boden fehlt und die es künstlich ersetzt haben. — Die Wurzel חגג haben wir bereits (Kapitel 5, 1.) ihrer Grundbedeutung nach als: Kreisbilden und ihre Bezeichnung für Fest, חג, als Ausdruck der Sammlung der Nation um ihren geistigen Mittelpunkt, um Gott und sein Gesetzesheiligthum, erkannt.

ג׳ רגלים תחוג לי בשנה heißt also wörtlich: drei Wanderungen sollst du mir kreisbildend veranstalten im Jahre. Das Fest heißt רגל, nach der Verpflichtung eines jeden männlichen, erwachsenen, vollsinnigen, gesunden, rüstigen Juden (Siehe zu V. 17.) zu dem Vorhofe, עזרה, des Gesetzesheiligthums hinaufzuwandern; חג, wegen der Allgemeinheit und Gleichzeitigkeit dieser Verpflichtung, wodurch die Nation in ihrer Gesammtheit sich dort um das gemeinsame Heiligthum zusammenfindet, und somit Jeder sich da als Glied dieses großen Kreises erblickt. Indem, wie dies gleich weiter ausgeführt wird, diese Wander-Feste gerade in die Zeit der bedeutendsten landwirthschaftlichen Fürsorge treffen, so ist das Verlassen des Ackers in einer solchen Zeit, um sich im Gesetzesheiligthume Gott als Sohn und Diener dieses seines Gesetzes darzustellen, das Verlassen von Haus und Hof, um vor Gott im Heiligthume zu erscheinen, in der Zeit der drängendsten materiellen Sorgen, für jeden Einzelnen eine große opfervolle Bekenntnißthat, die die eisigen Bande des Materialismus von der Brust eines jeden Juden löst. Und indem er sich dort nur als Glied eines großen, Eine Gesammtaufgabe gemeinsam tragenden Kreises erblicken und begreifen lernt, wird gerade in Zeiten, die sonst zur Fürsorge für das speciellste eigene Wohl am drängendsten laden, das nationale Gesammtgefühl in ihm geweckt, das, mit der ihm innewohnenden Kraft der Begeisterung, den Fluch des Egoismus aus der Brust des jüdischen Mannes bannt.

V. 15. Das erste Wanderfest ist das Mazzoth-Fest, an welchem die ganze freie, selbstständige Nation einen Kreis von sieben Tagen mit den Erinnerungsbroden der Knechtschaft in dem Umkreis des Heiligthums verlebt, sich somit ganz mit dem Bewußtsein der Gotteshörigkeit für den Dienst Gottes in Vollbringung seines im Gesetze geoffenbarten Willens auf Grund ihres Ursprunges (עבדות פרעה) und ihrer Bestimmung (עבודת ד׳) zu durchdringen hat. (Siehe oben K. 12. u. 13.). תשמור: es hat die Nation dafür zu sorgen, daß dieses Fest im חדש האביב, in den Halm-Monat fällt (siehe zu שמור את

תִּשָּׁמֵרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תַזְכִּירוּ לֹא יִשָּׁמַע עַל־פִּיךָ׃
14. שָׁלֹשׁ רְגָלִים תָּחֹג לִי בַּשָּׁנָה׃

unter die eigene Hut stellen; den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen, er soll durch deine Veranlassung nicht genannt werden.

14. Drei Wanderfeste sollst du mir im Jahre feiern.

---

gewesen wäre. Haben sie doch auch diese Anordnungen dem Volke nicht octroyirt, sondern nur als Ergebniß ihrer Einsicht empfohlen und haben die Sanktion von der freiwilligen und praktischen Annahme des Volkes abhängig gemacht. So wird dieser Satz auch in der מכלתא, und zwar im Zusammenhange mit dem vorangehenden Sabbathgesetze erklärt: אין לי אלא דברים שהן משום מלאכה דברים שהן משום שבות מנין ת"ל ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו.

Das Gesetz erläutert sofort durch ein Beispiel den Begriff dieser Gesetzes-Umzäunungs-Pflicht, und greift dazu gleich das erste Verbot der sinaitischen Gesetzgebung, das Verbot der Abgötterei heraus. Das Verbrechen an sich ist: Abgötterei. Den Namen eines Abgottes nennen, oder gar blos veranlassen, daß er von Andern genannt werde, ist gewiß noch nicht Abgötterei. Gleichwohl haben wir sowohl Dieses als Jenes zu unterlassen, offenbar, um uns durch diese Selbsteinschränkung vor wirklicher Abgötterei zu schützen. Wir haben hier das prägnanteste Beispiel der Vermeidung nicht nur des wirklich Schlechten, sondern alles Dessen, was nur daran grenzt, oder zu ihm führen könnte.

ושם אלהים אחרים לא תזכירו, nicht einmal zum Behufe einer Ortsbezeichnung: שלא יאמר אדם לחברו שמור לי בצד ע"א פלונית. — ולא ישמע על פיך, auch nicht einen Nichtjuden zu einer Eidesleistung bei dem Namen eines Abgottes zu veranlassen, ולא יגרום לאחרים שידרו ויקיימו בשמו (Sanhedrin 63, b.). Bis auf eine einzige Ausnahme — ותשא בריתי עלי פיך (Ps. 50, 16.) — wird על פי nie von dem Aussprechen eines Wortes — das vielmehr בפי heißt — gebraucht, sondern heißt überall, wo es nicht eine conkrete räumliche Bedeutung, על פי הבאר u. dgl. hat: auf Befehl, durch Veranlassung. Das Verbot selbst gleichgiltiger Nennung eines Abgottes findet bei ohnehin in der heil. Schrift vorkommenden Namen keine Anwendung (Sanhedrin das.) und ist, nach הגהו' מיימוני' zu הל' ע"ז 5, 9., auf solche Namen beschränkt, die die Beilegung eines gottheitlichen Attributs involviren, vorausgesetzt, daß sie auch nicht in einer anerkennenden Weise — בלשון חשיבות (י"ד 153. zu ד"מ) — genannt werden, woraus, wie הגהו' מיימוני' bemerken, sich auch das Vorkommen so mancher ע"ז-Namen im Talmud erklärt.

V. 14. רגלים. Es liegt eigentlich kein Beweis für die Bedeutung רגל als Mal in dem Sinne wie פעם vor. Außer hier finden wir רגלים nur noch 4. B. M. 22, V. 28, 32, 33. in der Geschichte Bileam's. Vergleichen wir die Worte, רגל und פעם, so erscheint רגל, außer der allgemeinen Bedeutung des Fußes überhaupt, vorzugsweise als der Fuß in Bewegung, der gehobene Fuß, während פעם den niedergesetzten, auf den Boden anschlagenden Fuß bedeutet. Daher: לרגל הילדים ,לרגל המלאכה, nach dem Fortgange (1. B. M. 33, 14.), רגל, kundschaften. פעם hingegen scheint wesentlich die Bedeutung: aufstoßen, auf Etwas niederschlagen und anschlagen, inne zu wohnen. Daher ja auch פעם, der Amboß,

12. Sechs Tage schaffst du deine Werke und am siebten Tage feierst du, damit dein Ochse und dein Esel ruhe, und der Sohn deiner Magd und der Fremde zu sich komme.

13. Und in Allem, was ich euch gesagt habe, sollt ihr euch

12. שֵׁ֤שֶׁת יָמִים֙ תַּעֲשֶׂ֣ה מַעֲשֶׂ֔יךָ וּבַיּ֥וֹם הַשְּׁבִיעִ֖י תִּשְׁבֹּ֑ת לְמַ֣עַן ׀ יָנ֗וּחַ שֽׁוֹרְךָ֙ וַחֲמֹרֶ֔ךָ וְיִנָּפֵ֥שׁ בֶּן־אֲמָתְךָ֖ וְהַגֵּֽר׃

13. וּבְכֹ֛ל אֲשֶׁר־אָמַ֥רְתִּי אֲלֵיכֶ֖ם

über die Zeit ihres ביעור entscheidet, sind כרם und זית verschieden. (Siehe Peßachim 53, b. Rambam Schemita VII. 11, כ״מ das. und מכילתא z. St.).

V. 12. Und was das Sabbathjahr für die Stellung der Nation im Lande ist, das ist der Sabbathtag für die Stellung des Menschen in der Welt. Es ist die Bekenntnißthat des Menschen für die Hörigkeit der Welt und des Menschen an Gott, seinen und ihren Schöpfer und Herrn, dem er mit jedem siebten Tag sich und seine Welt huldigend zu Füßen legt und keine Herrscherkraft an irgend einem Gottesgeschöpf übt. Sofort ist aber der Sabbath zugleich wieder eine Schule der Achtung eines jeden Wesens neben sich als ebenbürtig in der Kindschaft Gottes, und diese Ausspannung aller Wesen aus der Menschenherrschaft ist Mitzweck des Sabbath's, dieses Tages der Gotteshuldigung, למען, „damit" Arbeit- und Lastthier des Menschen zur Ruhe und auch das Kind der Leibeigenen und der Fremde „zu sich" komme, seiner Menschenwürde bewußt, sich Selbstzweck werde. — למען ינוח שורך וחמורך. In der מכילתא wird hier noch die besondere Pflicht deducirt, das Thier nicht nur am Sabbath unbeschäftigt sein zu lassen, sondern ihm dabei auch ungestörte Weide zu gewähren הוסיף לו הכתוב נייח אחר להיות תולש ואוכל מן הקרקע. — בן אמתך והגר Siehe zu K. 20, 10. —

V. 13. ובכל אשר אמרתי וגו׳ kann nicht heißen: hütet euch vor Uebertretung alles dessen, was ich euch verboten habe. Es müßte dann מכל אשר וגו׳ heißen. בכל אשר וגו׳ hat offenbar den Sinn: in allen den Geboten und Verboten, die ich euch ertheilt habe, sollt ihr euch selber hüten, d. h. ihr sollt euch unter die eigene Hut stellen, sollt euch solche Bestimmungen und Vorsätze fassen, daß ihr nicht zur Uebertretung meiner Worte kommet. Was Recht und Unrecht, Pflicht und Aufgabe sei, das sagt euch mein Gesetz. Solche Fürsorge zu üben, daß mein Gebot erfüllt und das von mir Verbotene gemieden werde, das ist die Arbeit, die ich von eurer Gewissenhaftigkeit erwarte. Damit ist denn das große Gebot der „Gesetz-Umzäunung und der Gesetzförderung", גזרות (סייגים, גדרים) und תקנות, gegeben, dessen gewissenhafter Erfüllung allein wir die Erhaltung des göttlichen Gesetzes verdanken. Bezeichnend ist, daß, während vor und nachher die Gebote alle im Singular, somit an die Gesammtheit als solche sich wenden, diese Aufgabe im Plural, somit an alle einzelnen Glieder der Gesammtheit gerichtet ist. Es wird somit diese Aufgabe eine Pflicht der Gewissenhaftigkeit eines jeden Juden als solchen, und wenn diese Aufgabe des Gesetzesschutzes von den עיני העדה, von den „schauenden Leitern" der Nation in ihren Anordnungen gelöst worden, so haben sie damit Nichts angeordnet, was nicht jeder Einzelne im Volke nach einsichtsvoller Gewissenhaftigkeit sich selbst zu bestimmen und festzusetzen verpflichtet

10. וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת־אַרְצֶךָ
וְאָסַפְתָּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ׃
11. וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ
וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ וְיִתְרָם תֹּאכַל
חַיַּת הַשָּׂדֶה כֵּן־תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ
לְזֵיתֶךָ׃

10. und sechs Jahre sollst du dein Land besäen, und seinen Ertrag einsammeln,

11. aber das siebte hindurch lässest du es fahren und sagst dich von ihm los, daß es die Armen deines Volkes genießen und was diese übrig lassen das Thier des Feldes esse; also thust du deinem Weinberge, deinem Oelbaum.

---

durch alle äußeren Rechts- und Staats-Institutionen meist vergebens, und immer nur stümperhaft angestrebt wird.

ואתם ידעתם — לא תלחצו, die Gewährung unbeschränkten Rechtsgenusses wird von der Gesammtheit als solcher, (Sing.) die rücksichtsvolle Behandlung von allen Gliedern der Gesellschaft (Plur.) erwartet.

V. 10. 11. שמיטה. Sechs Jahre hast du dein Land als dein Eigenthum zu behandeln, aber während der Dauer eines jeden siebten Jahres תשמטנה, wörtlich: hast du den Boden aus der Hand fahren zu lassen, darfst ihn nicht ackern und nicht säen, ונטשתה, und was darauf wächst, mußt du sich selbst überlassen, darfst es nicht als Eigenthum behandeln; ungestört, und ohne dich zu fragen, sollen es die sonst von deinem guten Willen abhängigen Armen deines Volkes, und nach ihnen das Thier des Feldes genießen. 3. B. M. 25. wird dieses Gesetz ausführlicher bestimmt, und wissen wir von dort, daß auch der Eigenthümer in Gemeinsamkeit mit den Armen und den Thieren die von selbst gewachsenen Früchte des siebten Jahres genießen darf, aber jede Gattung nur so lange, als von ihr noch auf dem Felde für das Thier vorhanden ist. כלה לחיה מן השדה, ist eine Gattung für das Thier nicht mehr auf dem Felde vorhanden, so muß sie auch aus den Häusern der Menschen schwinden, dieser Zeitpunkt heißt ביעור, und auch während der Zeit des gestatteten Genusses ist die Art der Benutzung eine beschränkte.

Dieses Sabbath-Jahr ist die große Bekenntnißthat einer ganzen Nation, die Gott als den alleinigen, einzigen, wirklichen Eigenthümer und Herrn ihres Landes proklamirt, indem sie es ihm huldigend zu Füßen legt, und ihr Eigenthumsrecht nicht an dem Boden ausübt. Sofort aber bekennt sie sich selbst damit als גרים ותושבים, als auch nur „Fremdlinge und von Gott geduldete Beisassen" auf eigenem Boden, es löst sich der Hochmuth, der, auf den Besitz einer eigenen Hufe pochend, lieblos und gewaltthätig gegen den Besitzlosen wird, und es übt sich die Gesinnung, die Fremdling und Armen, die auch das Thier als berechtigtes Gottesgeschöpf auf dem gemeinsamen Gottesboden in Liebe umfaßt.

כן תעשה לכרמך לזיתך, die unverbundene Nebeneinanderstellung der beiden Substantive, weist auf eine charakteristische Verschiedenheit hinsichtlich der betreffenden Gesetzbestimmung hin. (Vgl. oben K. 22, 29.). Sowohl hinsichtlich der Periode der ersten Fruchtbildung (חנטה, ענת המעשרות), die über den Jahrgang (ob die Frucht dem sechsten oder siebten Jahre angehöre), als auch hinsichtlich der Zeit ihres Verbleibens am Baume, die

9. Einen Fremden sollst du also nicht beschränken, — ihr kennet ja das Gemüth des Fremden, denn ihr waret Fremde im Lande Mizrajim —

9. וְגֵר לֹא תִלְחָץ וְאַתֶּם יְדַעְתֶּם אֶת־נֶפֶשׁ הַגֵּר כִּי־גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

---

bar darliegende Einbuße, בטילא דמיכחא, von ihnen ersetzen lassen (das.). Nur Gerichtsschreiber und Pedelle waren von den Partheien zu bezahlen, und wurde auch der Richter bitter getadelt und er selbst des Eigennutzes bezichtigt, der מרבה שכר סופרים וחזניהם, der nicht auch diese Sporteln auf das Minimum beschränkt. (Siehe Tur Ch. M. 9.).

V. 9. Offenbar blickt dieser V. auf V. 20. des vorigen Kap. zurück und nimmt den Gedanken wieder auf, um aus ihm eine neue Reihe von Gesetzen zu entwickeln. Mit jenem V. 20. des vorigen Kap. wurde die Sanktion des zwiefachen Grundsatzes, auf welchem die jüdische Staatsgesellschaft beruhen soll, eingeleitet: des Grundsatzes der völligen Gleichheit vor dem Gesetze und der berücksichtigenden Milde gegen alle Hilfsbedürftigen in der Gesellschaft. Alle Gesetze von jenem V. bis zu diesem V. 9. des gegenwärtigen Kap. enthalten nichts, als die Consequenzen dieses Grundsatzes für die Handhabung des Rechtes auf dem Prinzipe der Gleichheit und die Gestaltung der Gesellschaft auf dem Prinzipe der Milde. Dieser V. 9. stellt das Prinzip der Gleichheit und der Milde noch einmal an die Spitze, wie es sich namentlich in dem unbeschränkten Rechtsgenuß und der rücksichtsvollen Behandlung des Fremden im jüdischen Staate bewähren soll, die überall den sichersten Maaßstab für die in einem Staate herrschende Rechtsachtung und Humanität abgeben, und leitet damit eine Reihe von Institutionen ein, die hier nur in allgemeinen Umrissen vorgeführt werden, die aber alle, außer den besonderen Wahrheiten, der eine jede speciell bestimmt ist, das Gemeinsame haben, daß sie, ihrem tiefinnersten Wesen zufolge, jenen Geist der Gleichheit und der Humanität in der Nation nähren, indem sie diese sich selber auch nur als an sich unberechtigte Fremdlinge in dem Gottes-Lande und auf der Gottes-Erde zu betrachten gewöhnen, und sie von Ueberschätzung des materiellen Besitzes, die alle Rechtsungleichheit und Härte auf Erden erzeugt, zu einer gerechten, d. h. höhern Schätzung aller geistig sittlichen Momente führen, die als das eigentlich Menschliche im Menschen die Gleichheit aller Menschen im Rechte und die Liebe aller Menschen zu einander so bedingen, als erzeugen. Jahres-Sabbath (Schemita) und Tages-Sabbath, Frühlings-, Sommer- und Herbstfeste (Peßach, Schabuoth und Suktoth), Chamez und Nothar, Bikkurim und Baßar bechalab werden hier Alle unter diesem Einen Gesichtspunkte skizzirt vorgeführt und damit zum Schlusse der Grundzüge der socialen Gesetzgebung, Mischpatim, gezeigt, nicht nur welche Bedeutung auch diese, nach moderner Anschauung specifisch sogenannten „religiösen“ Institutionen für das sociale Leben haben, sondern wie das sociale Leben eben in ihnen seine eigentliche Seele und die nie versiegende Quelle zu finden hat, aus welcher es die ewig frische Nahrung seines Geistes und seiner Lebenskraft zu schöpfen vermag. Nur sie vermögen von Innen heraus die Verwirklichung eines auf Recht und Humanität gegründeten Volkslebens zu erzeugen, welches ohne sie

8. Und Bestechung sollst du nicht nehmen; denn die Bestechung blendet Hellsehende und macht schwankend die Worte der Gerechten.

8. וְשֹׁחַד לֹא תִקָּח כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר פִּקְחִים וִיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִים׃

---

worden ist, darf, selbst wenn sich hinterdrein seine Schuld als evident herausstellen sollte, deshalb nicht wieder zur Verurtheilung gezogen werden, כי לא אצדיק רשע, das eigentliche Gericht ist Gottes, המשפט לאלקי הוא. Das menschliche Gericht hat nur das ihm von Gott gleichsam Delegirte zu leisten. Hat es einen Schuldigen nach den ihm im Momente vorliegenden Beweismitteln frei sprechen müssen, so wird Gott in seinem Gerichte schon den Schuldigen zu treffen wissen.

V. 8. שחד, wohl verwandt mit שחט und שחת, läßt aus dieser Verwandtschaft auf die Grundbedeutung schließen: der geistigen und sittlichen Lebenskraft des Andern eine Grube des Verderbens graben. Die Bestechung tödtet die geistige und sittliche Kraft des Empfängers. Die geistige Kraft, die zum Richter befähigt, heißt: פקח, der klare, offene Blick zur richtigen Auffassung der Fakta und des Gesetzes, unter das sie zu subsumiren sind. Die sittliche Kraft heißt צדק, Gerechtigkeit, die nur das Rechte erkennen und aussprechen will. Die Bestechung blendet den Blick des sonst Klarschauenden, ihm unbewußt wird der Blick voreingenommen und verliert die Objektivität, und יסלף וגו'. Vergleicht man die Wurzeln: שלף, aus der Scheide, aus dem Boden, also überhaupt: aus dem Halt ziehen, זלף, chald. sprengen, spritzen, צלב, chald. henken, vielleicht auch das rabb. במצליף, Joma 53, b., so dürfte סלף nicht sowohl Krümmen und Verkehrtheit als Schwanken und Haltlosigkeit bedeuten. Die Bestechung wird selbst einen gerechten und das Rechte wollenden Richter das Rechte nicht in der erforderlichen Entschiedenheit und Schärfe der Unbefangenheit aussprechen lassen. Sein Blick wird trübe, sein Wort schwankend. Er wird nach Rawa's treffendem Worte unwillkührlich חד, Eins mit der Parthei, darum heißt Bestechung: שחד, sie identificirt den Richter mit der Parthei. Es gewinnt nun aber der Begriff Bestechung unter dem Geiste des jüdischen Gesetzes die großartigste Ausdehnung. Nicht nur Geld, die leiseste, unbedeutendste Gefälligkeit, ein zuvorkommend vom Kleide abgehobenes Stäubchen, das zuvorkommende Austreten einer zufällig zu Füßen des Richters sich befindenden Speichelspur u. s. w. hat jüdische Richter zu der Erklärung veranlaßt: פסילנא לך לדינא, ich bin zu deinem Richter untauglich. Der jüdische Richter soll sich völliger Unbefangenheit bewußt sein, sonst darf er nicht richten. Siehe (Kethuboth 105, 106. Ch. M. 9.). Die jüdische Rechtssprechung war auch völlig unentgeltlich und durfte nicht bezahlt werden. Es galt mit Entschiedenheit der Grundsatz: הנוטל שכר לדון דיניו בטלין, wer für seinen Rechtsspruch Bezahlung nimmt, dessen Rechtssprüche sind null (das.). Wenn die Richter sonst keinen Erwerb hatten und ihre ganze Zeit den Rechtsfunktionen hingeben mußten, so durfte ihnen ein jährlicher Gehalt aus Gesammtmitteln gereicht werden, allein die Partheien hatten nichts zu zahlen und durften nichts zahlen (Siehe תוס' דבי das.). Nur wenn sie einen Rechtskundigen aus seiner Erwerbsthätigkeit herauszogen, um von ihm einen Rechtsstreit entscheiden zu lassen, durfte er sich eine offen-

7. Halte dich fern von einem Worte der Lüge; und einen Unschuldigen und einen Freigesprochenen lasse nicht hinrichten, denn ich werde einen Schuldigen nicht frei sprechen.

7. מִדְּבַר־שֶׁקֶר תִּרְחָק וְנָקִי וְצַדִּיק אַל־תַּהֲרֹג כִּי לֹא־אַצְדִּיק רָשָׁע׃

---

wohl aber außergerichtlich, wo der Anspruch des Armen auf irgend ein Objekt zweifelhaft ist, z. B. ob eine Aehre לקט, eine Garbe שכחה ist u. s. w., auch aus bloßem Zweifel dasselbe dem Armen zukommen lassen, ספק לקט לקט ספק שכחה שכחה. Dem entspricht auch der Ausdruck אביונך, es ist dein Armer, er liegt als Armer dir zur Fürsorge ob, und als אביון fühlt er sich in seinem Wollen von dem Willen der Begüterten abhängig, muß also um so mehr auf die fürsorgende Vertretung der Gesammtheit rechnen, gleichwohl בריבו, wenn er im Rechtsstreite vor dir steht, darfst du noch um kein Haarbreit das Recht zu seinen Gunsten neigen.

V. 7. מדבר שקר תרחק, es ist dies der fruchtbarste Satz für die gerichtlichen Pflichten. Er enthält im Allgemeinen die Verpflichtung, Alles zu vermeiden, wodurch nur im Geringsten die Möglichkeit gegeben wäre, daß dadurch die Wahrhaftigkeit des Urtheils alterirt werde. So daher: לדיין שלא יעשה סניגרון לדבריו, daß der Richter nicht sein eigener Anwalt zur Aufrechthaltung einer einmal von ihm ausgesprochenen Meinung werde, vielmehr sich nicht scheue, sein Wort zurückzuziehen, sobald ihm dessen Richtigkeit zweifelhaft geworden; daher: שלא ישב תלמיד בור לפניו, daß er über einen ihm vorliegenden Rechtsfall nicht einen Rechtsunkundigen zur Berathung heranziehe, durch dessen Aeußerungen er irre geleitet werden könne; daher: לדיין שיודע לחברו שהוא גזלן שלא יצטרף עמו, daß er nicht in Gemeinsamkeit mit einem Collegen, dessen Charakter ihm als für einen Richter unzuläßig bekannt ist, ein Civilgericht bilde; daher: לדיין שיודע בדין שהוא מרומה שלא יאמר הואיל ועדים מעידים לפני אחתכנו ויהא קולר תלוי בצואר העדים, daß kein Richter, der die subjektive Ueberzeugung von dem Betrügerischen eines ihm zur Entscheidung vorliegenden Falles hat, ohne dies objektiv beweisen zu können, nicht etwa auf Grund der herangebrachten Zeugenbeweise ein Urtheil gegen seine Ueberzeugung abgeben und dabei in seinem Gewissen den Zeugen die Verantwortung zuschieben dürfe, sondern in solchem Falle die Entscheidung von sich weisen müsse; daher: לשנים שבאו לדין אחד לבוש סמרטוט ואחד לבוש איצטלית בת מאה מנה שאומר לו לבוש כמותו או הלבישהו כמותך, daß selbst bis auf die Kleidung der Richter die Partheien völlig gleich vor sich erscheinen lassen und es nicht dulden soll, daß der Eine in Lumpen und der Andere in luxuriöser Kleidung vor Gericht auftrete, u. s. w. u. s. w. (Schebuoth 31, a. b.). Und wie für den Richter, so fließen auch für die Partheien und Zeugen aus diesem Satze die bedeutsamsten Verpflichtungen. Siehe (das.).

ונקי וצדיק אל תהרוג, נקי ist der objektiv Unschuldige, צדיק erklärt sich aus dem folgenden כי לא אצדיק רשע als der vom Gerichte Freigesprochene. Der Sinn ist: wenn nach gefällter Verurtheilung noch ein neuer Vertheidigungsgrund vorgebracht wird, so ist mit der Ausführung des Urtheils innezuhalten, und die Vertheidigung anzuhören, damit kein נקי hingerichtet werde. Dagegen, wer einmal vom Gerichte freigesprochen, als צדיק erklärt

5. Wenn du den Esel deines Hassers unter seiner Last liegen siehest, so sollst du dir nicht gestatten es ihm zu überlassen; vielmehr Alles fahren lassen und ihm beispringen.

6. Neige nicht das Recht deines Armen in seinem Rechtsstreite.

5. כִּי־תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ: ס

חמישי. 6. לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ בְּרִיבוֹ:

---

ein konkreter Verlust vorliegt: איבך, obgleich der Eigenthümer dir selbst schon offenbaren Schaden gebracht, sollst du ihn doch vor Schaden hüten. חמור רובץ תחת משאו ist aber zunächst nur eine Verlegenheit, dort heißt es שונאך, der Eigenthümer will dir nicht wohl, würde sich freuen, wenn er dich in ähnlicher Verlegenheit sähe, auch in dir regt sich etwas von Schadenfreude, וחדלת, du darfst sie aber nicht bei dir aufkommen lassen. — עזב תעזב עמו, es kommt allerdings die Wurzel עזב in der Bedeutung „Festmachen" vor, d. h. Etwas so herstellen, „daß es sich selbst überlassen bleiben kann", keiner Stütze bedarf, ויעזבו ירושלים עד החומה (Nehem. 3, 8.). Da es jedoch hier nicht vom Aufladen, טעינה, sondern vom Abladen der Last, unter welcher das Thier liegt, handelt, פריקה, so empfiehlt sich die Auffassung des תרגום: du mußt alle Feindschaft fahren lassen und ihm helfen.

Die Halacha faßt die beiden Ausdrücke פגיעה des V. 4. und ראיה des V. 5. zusammen, und lehrt: die Pflicht beginne nicht erst, wenn man unmittelbar auf das Thier stößt, auch nicht, wenn man es ganz aus der Ferne erblickt, sondern bei ראיה שיש בה פגיעה, d. h. bei einem nahen Erblicken. Es wird dies auf eine Strecke von etwa zweihundert sechsundsechzig Ellen bestimmt. Auch nach geleisteter Hilfe soll man ihn noch eine Strecke begleiten, um sich zu überzeugen, daß er einen ungehinderten Fortgang habe, מדדה עמו עד פרסה, darf sich jedoch hierfür vergüten lassen. —

Es erkennt übrigens die Halacha in dem Abladen des Thieres nicht nur eine Pflicht gegen den in seinem Unternehmen gehinderten Menschen, sondern auch gegen das leidende Thier, צער בעלי חיים דאורייתא. Um des Menschen willen wäre er nur verpflichtet zu helfen, עמו: wenn er selbst nach Kräften mit Hand anlegt. Um des Thieres willen muß er jedoch Hilfe leisten, auch wenn der Herr pflichtwidrig müssig dabei steht und ihm die Arbeit allein überläßt; hat aber dann den Anspruch einer Vergütung an den Herrn (B. M. 32, b.). — אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו, obgleich פריקה, die Hilfeleistung zum Abladen, als Pflicht gegen Mensch und Thier, der טעינה, der Hilfeleistung beim Aufladen (5. B. M. 22, 4.), wo nur eine Pflicht gegen den Menschen geübt wird, sonst vorangeht, so ist doch dem aufladenden Feinde eher zu helfen, als dem abladenden Freunde, weil die Pflicht der Selbstüberwindung die höhere ist (das.).

V. 6. V. 4. und 5. haben gleichsam in Parenthese die Pflicht des Wohlwollens und der Hilfsbereitschaft dem socialen, außergerichtlichen Verkehre überwiesen, dem Gerichte aber strenge Gerechtigkeit reservirt. V. 6. setzt die in V. 3. abgebrochenen gerichtlichen Vorschriften fort. Jeruschalmi, Pea IV. Ende, wird dieser Satz dahin verstanden: In seinem Rechtsstreite sollst du das Recht deines Armen nicht zu seinen Gunsten neigen,

3. Und selbst einen herabgekommenen Armen sollst du in seinem Rechtsstreite nicht mit Ehren bevorzugen.

4. Wenn du den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel herumirrend triffst, sollst du ihn ihm wiederholt zurückbringen.

3. וְדָ֕ל לֹ֥א תֶהְדַּ֖ר בְּרִיבֽוֹ׃ ס

4. כִּ֣י תִפְגַּ֞ע שׁ֧וֹר אֹֽיִבְךָ֛ א֥וֹ חֲמֹר֖וֹ תֹּעֶ֑ה הָשֵׁ֥ב תְּשִׁיבֶ֖נּוּ לֽוֹ׃ ס

---

ist auch das Motiv der vorangehend gebotenen Vorsicht in der Abstimmungsordnung und ist daher durch den Accent eng mit לא תענה וגו' verbunden. Würde man in der Abstimmung mit dem autoritätsvollen Aeltesten beginnen, so würden leicht die Jüngern aus Hochachtung gegen ihre Meinung ihm beistimmen, das schließliche Urtheil könnte dann in Wirklichkeit nur von der Ansicht dieser Einzigen getragen sein und soll doch rein auf der Ansicht der Majorität beruhen. לא תענה על ריב לנטות, weil, oder damit: אחרי רבים להטות.

Dieser Kanon אחרי רבים להטות, nach welchem die Minoritätsansicht in die der Majorität völlig aufgeht, und das Majoritätsvotum das Gerichtsvotum wird, findet als „Majoritäts-Regel", אזלינן בתר רובא, in den verschiedensten Gebieten des Gesetzes eine fruchtbare Anwendung. Wie die Gerichtsmajorität für das Gerichtsganze maaßgebend ist, so trägt für die gesetzliche Beurtheilung der verschiedensten Beziehungen das Ganze den Charakter der Mehrzahl seiner Glieder, die Eigenthümlichkeit der Minderheit verschwindet im Ganzen und für jedes vorkommende Einzelne gilt die Präsumtion, daß es den Charakter der Mehrzahl habe; und zwar ist nicht nur, wie hier bei סנהדרין, eine in Uebersichtlichkeit vorliegende Mehrzahl, רובא דאיתא קמן, sondern auch eine nur erfahrungsmäßig vorauszusetzende Mehrheit, רובא דליתא קמן, maaßgebend (Chulin 11, a.). Wie tief dieser Kanon in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens begründet ist, haben wir bereits im חורב (S. 462—467) zu entwickeln versucht.

V. 3. ודל. Wir haben drei Ausdrücke für arm: דל, עני, אביון. דל von דלל, verw. mit טלל, wovon טל, der Niederschlag, der Thau, הלל, wovon תל, die Trümmer, ist der Herabgekommene; עני, von ענה, entsprechen: der in seiner Existenz Unselbstständige; אביון, von אבה, einwilligen: der in seinem Willen Unselbstständige. הדר ist die äußere Ehrenbezeugung, (vgl. 3. B. M. 19, 32). Nichts thut einem früher vermögend Gewesenen so wohl, als sich noch mit den alten Ehren begegnet zu fühlen, nichts ist so dem Geiste dieses Gesetzes gemäß, als zu zeigen, daß die Werthschätzung und Hochachtung eines Menschen nicht mit dem Vermögen und dessen Verlust steige und falle. Nichts dürfte außergerichtlich eine größere Mizwa sein, als להדר דל. Allein בריבו, wenn er im Rechtsstreite mit seinem Gegner vor dir steht, mußt du selbst in bloßen Aeußerlichkeiten Beide ganz gleich behandeln, darfst auch in bloßen Aeußerlichkeiten, und selbst aus menschlichster Rücksicht nicht dem Einen eine größere Aufmerksamkeit als dem Andern erweisen.

V. 4. 5. כי תפגע, außergerichtlich aber mußt du selbst deinem Feinde und Hasser Vermögen retten und Hilfe leisten. אויב, איב (verwandt mit עקב: rücklings Jemandem schaden, mit עכב, rabbinisch: hindern) bezeichnet die in That sich kundgebende Feindschaft, שונא jedoch mehr innere Feindseligkeit, den Haß. Darum steht bei dem שור תעה, wo

וְלֹא־תַעֲנֶה עַל־רִב לִנְטֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת׃

Majorität zu Strafurtheilen, und stimme bei streitigen Meinungen nicht also ab, daß Einer von seiner Meinung abgehe, damit nach der Majorität der Ausschlag erfolge.

Schlechtigkeiten vorkommt, und sind darunter, wie die Ueberlieferung (Sanhedrin 2, a.) lehrt, Verurtheilungen zu Todesstrafen verstanden, die nicht nach einfacher Majorität erfolgen sollen. Während zur Freisprechung die Majorität von Einer Stimme genügt, ist zur Verurtheilung eine Majorität von mindestens Zweien erforderlich.

ולא תענה על רב לנטת. Sollte hier unter ריב die zu entscheidende Proceßsache verstanden sein, so wäre dieser Begriff hier durch einen Ausdruck bezeichnet, der, zumal bei einem so bedeutsamen Gesetze, viel zu beschränkt nur Einer Kategorie entspräche. Unter ריב könnte nemlich nur der Civilproceß verstanden werden, in welchem sich zwei Partheien gegenüber stehen, während beim Criminalproceß nach jüdischem Begriff nur Eine Parthei, der Angeklagte, vor dem Gerichte steht, dessen Ankläger die bei der Sache ganz unbetheiligten Zeugen sind. Es scheint daher ריב nur in der Bedeutung wie דברי ריבות בשעריך (5. B. M. 17, 8.) zu nehmen sein, wo es den Meinungsstreit im Gerichte bedeutet; und ענה ist die Meinungsäußerung, die Abstimmung. נטה heißt: Abweichen von dem, was man als Recht erkannt hat. Sollte es nun heißen: gib keine von deiner Rechtsüberzeugung abweichende Stimme ab, so würde es heißen: לא תטה לענות. לא תענה לנטות sagt vielmehr: stimme nicht so ab, daß von der eigenen Ueberzeugung abgewichen werde. Der Sinn des Gesetzes ist demnach: wenn die Ansichten über eine Sache im Gerichte getheilt sind und das Urtheil durch Abstimmung geschöpft werden soll, so soll die Abstimmung in einer Weise geschehen, daß Keiner veranlaßt werde in der Stimmabgabe von seiner eigenen Meinung abzugehen. Die Ueberlieferung lehrt: דיני נפשות מתחילין מן הצד, daß man die Abstimmung über Capitalfragen (über Todesstrafen und מלקות) von den jüngern Mitgliedern des Collegiums anfange; würde man mit dem ältesten, autoritätvollsten beginnen, so könnten die jüngern bei so ernsten Fragen ihm zu widersprechen Anstand nehmen und nicht nach ihrer Ueberzeugung abstimmen. Gerathen wird immer, auch bei Abstimmungen in civilgerichtlichen Sachen mit den jüngeren zu beginnen. Diese Halacha wird auf unseren Text zurückgeführt und wird bemerkt, daß darauf auch die, sonst nicht wieder vorkommende mangelhafte Schreibung des Wortes ריב hinweise, in welchem das י fehlt und das daher auch als רַב gelesen werden könne: לא תענה על רב, „lasse die Stimmabgabe des Aeltesten nicht vorangehen.“ Wir haben gesehen, wie das לא תענה על רַב nichts als die unmittelbar praktische Befolgung des לא תענה על רִב לנטות ist. (Sanhedrin 36 a. Siehe נמוקי יוסף das.).

אחרי רבים להטות ist das Motiv des Vorangehenden. Absolut heißt es: nach der Majorität sind schließlich alle Ansichten zu neigen, d. h.: wenn einmal abgestimmt ist, so wird das Majoritätsvotum Gesetz und Gerichtsurtheil, und es hat die dissentirende Minorität sich mit ihrer Ansicht dem Majoritätsvotum unterzuordnen. Diese Bestimmung, daß das Urtheil auf der Ansicht einer Majorität und nicht einer Minorität beruhen soll,

Macht nicht einem schlechten Menschen zur Seite, daß er ein gewaltthätiger Zeuge sein könne.	תָּשֶׁת יָדְךָ עִם־רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס׃
2. Folge nicht einer einfachen	2. לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְרָעֹת

---

hören, geschweige denn anzubringen (Makkoth 23, a.) und wird dort, in Zusammenhang mit dem vorangehenden לכלב וגו׳, derjenige, der die Rede, diese Perle der Menschenhoheit, zum Verbrechen mißbraucht, als der Menschenwürde beraubt, tief unter das Thier gesunken erklärt.

אל תשת ידך עם רשע וגו׳: Zeugniß und Urtheil, somit Zeuge und Richter zusammen sind die Faktoren einer Gerichtshandlung, und zwar ist der Zeuge der Hauptfaktor, er provocirt die Gerichtshandlung und bildet beim jüdischen Gerichte, zumal beim Criminalproceß, die einzige Basis des Thatbestandes. Es soll daher das Gericht seine Hand, d. i. die ihm anvertraute Macht des Urtheils, nicht mit einem רשע verbinden, sie von einem solchen Menschen zur Ausübung eines gewaltthätigen Unrechts an einem Menschen (חמס) mißbrauchen zu lassen. Es ist damit die Untüchtigkeit (פסול) eines רשע zum Zeugniß ausgesprochen (פסול מחמת עברה). Unter רשע (verwandt mit רשה, dem Ausdruck der Willensbefugniß, somit, seiner Gbd. nach die Willkür, die Gesetzlosigkeit, bezeichnend), wird allgemein ein Gesetzübertreter verstanden. Nach Auffassung des רמב״ם (Hilch. Eduth 10), die auch von den meisten Autoritäten und auch im Ch. M. acceptirt ist, ist hier der Begriff רשע auf Uebertretung eines mit Strafe belegten Verbotes, עברה שיש בה מלקות, oder ein Verbrechen aus Eigennutz, חמס: חמוד ממון, beschränkt.

Gleichzeitig ist dieses Verbot auch eine Warnung eines jeden Einzelnen, nicht in Gemeinschaft mit einem רשע vor Gericht als Zeuge aufzutreten, selbst wenn er von der objektiven Wahrheit der abzugebenden Aussage überzeugt ist (מכילתא. Schebuoth 30, b. wird die Warnung des Einzelnen unter das Verbot מדבר שקר תרחק V. 7. gefaßt.)

V. 2. לא תהי׳ אחרי רבים לרעות. Schwerlich kann hier רעות im Sinne des Moralisch-schlechten verstanden werden. Das ganze Gesetz gibt dem Gerichte Vorschriften, und eigenthümlich wäre es, wenn dem Gerichte als Solchem noch besonders verboten würde, nichts Schlechtes zu thun. Dazu kommt, daß ja die רבים, die Majorität, wie aus dem Schlußsatz erhellt, selbst das Gericht repräsentirt und deren Ausspruch als das Gerichts-Urtheil zu gelten hat. Will man es als Vorschrift für die Meinungsäußerung eines einzelnen Mitgliedes im Gerichtscollegium verstehen, so hätte eine solche Vorschrift noch weniger Sinn. Nicht nur לרעות, wenn die Majorität eine offenbare Schlechtigkeit begehen will, überhaupt, selbst in zweifelhaften Fällen, wo die Meinungen im Collegium über das, was „Recht" ist, getheilt sind, darf ja kein Mitglied etwas anderes als seine eigene Ansicht der Sache äußern, mag diese mit der Ansicht der Andern übereinstimmen oder von Allen divergiren, wie dies noch im Verfolge der Vorschrift hervortreten wird. Offenbar vielmehr ist hier das רעות in dem Sinne wie: נשבע להרע או להטיב (3. B. M. 5, 4.), נשבע להרע ולא ימיר (Ps. 15, 4.), in dem Sinne des Schadens, des Nachtheils, des Unglücks zu verstehen, wie denn ja auch gerade רעה eben so oft als Leiden, Unglück, wie als

כג 1. לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא אַל־

Kap. 23. V. 1. Nimm keine unwahre Aussage auf. Stelle deine

Dienste und zur Wirksamkeit für das Gesetz und das Gesetzesheiligthum in seinem Volke gestiftet. Es erscheinen als solche: Richter und Fürst (V. 27), Tempel, Priester und Levite (V. 28), hinsichtlich deren nicht nur die Achtung überhaupt, sondern auch die Beachtung der Rangstufe durch Innehaltung der Reihenfolge in den ihnen zu weihenden Spenden gefordert wird; und wird dann darauf hingewiesen, wie ja selbst innerhalb der eignen Familie, ja selbst der Heerden, eine solche hervorhebende Weihe in der Institution der Erstgeburt (V. 28. 29.) gegeben ist, ja, wie doch die ganze jüdische Volksgesammtheit in allen ihren Gliedern selbst (תהיון) zu einem heiligen Berufe über die übrige Menschheit und für dieselbe hervorgehoben ist (V. 30) und diese Berufserhebung sich selbst in ihrer, über den unfreien Kreis der physischen und animalischen Welt gehobenen Nahrung aussprechen soll! לכלב תשליכון אותו. —

Kap. 23. V. 1. Der Gesammtinhalt der VV. 1 und 2 spricht dafür, daß auch der erste Satz: לא תשא וגו' zunächst an das Gericht, die Repräsentanz der Gesammtheit, gerichtet ist. Die in beiden Versen enthaltenen Vorschriften verpflichten das Gericht zu einer solchen Procedur, die es möglichst vor falschem Urtheile sichern. Sie besprechen daher das Gerichtsverfahren in allen seinen Stadien: Aufnahme des Thatbestandes durch Aussage von Partheien oder Zeugen (V. 1.), Schöpfung und Fällung des Urtheils (V. 2.).

לא תשא שמע שוא. נשא, konkret: aufnehmen, heißt, auf den Kreis des innern Lebens übertragen: Etwas in den Kreis seiner Gedanken, zur Berücksichtigung 2c. aufnehmen. Daher ja auch נשא ראש: zählen, und speciell beim Gerichte: נשא פנים, das Gesicht, d. h. die Persönlichkeit der Partheien in den Kreis seiner Gedanken und Erwägungen aufnehmen, die Persönlichkeit und nicht blos die Sache berücksichtigen. נשא שמע, das Gehörte, somit eine Aussage, in den Kreis seiner Gedanken aufnehmen, also sich einen Thatbestand berichten lassen. Im Civilproceß kann ein Thatbestand in Abgang von Zeugen auch durch Aussage der Partheien mit Erfolg erhoben werden. Im Criminalproceß ist aber nur die Aussage von Zeugen maßgebend. Hinsichtlich der Partheien-Aussage verpflichtet der erste Satz den Richter, sich selbst vor Aufnahme unrichtiger Aussagen möglichst zu schützen; so: אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו, ist damit das Gericht gewarnt, keine Parthei früher anzuhören, bevor nicht auch die Gegenparthei gegenwärtig ist (Sanhedrin 7, b.), damit sich nicht beim Gerichte eine einseitige, leicht irrige Auffassung des Thatbestandes in vorhinein festsetze. Implicite ist darin auch für die Parthei selber die Warnung gegeben, ihre Sache nicht ohne Gegenwart ihrer Gegnerin vorzubringen, um nicht eine irrige Auffassung zu ihren Gunsten zu veranlassen, אזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו (das.). — (Obgleich sich dieses Verbot zunächst auf die Auffassung zur Bildung eines gerichtlichen Urtheils bezieht, so findet es doch ebenso seine Anwendung auf die sociale Beurtheilung des Nächsten und ist zugleich die Warnung sowohl für den מקבל לשון הרע, als den מספר לשון הרע, die Warnung, keine nachtheilige Rede über einen Mitmenschen anzu-

בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ׃ ס

Felde zum Fraße entrissen, sollt ihr nicht essen, dem Hunde sollt ihr es hinwerfen.

---

selbst eine sittlich freie That sein soll. Die Menschen, die אנשי קדש sind, sollen sich nicht mit der Elementar- und der thierischen Welt an einen Tisch setzen. Als Charakteristikum von טרפה ist daher אינה חיה, daß die Verletzung lebensgefährlich ist, und das Thier, in der Regel nicht 12 Monate mehr lebt. Acht Verletzungs-Arten zählt die Ueberlieferung, durch welche ein Thier טרפה wird, als דרוסה, נקובה, חסרה, נטולה, קרועה, נפולה, פסוקה, שבורה, Tatzenschlag, Löcherung, organische Mangelhaftigkeit, Verstümmlung, Riß, Fall, Spaltung, Bruch, und werden diese mnemotechnisch in die Merkworte zusammengefaßt: ד"ן ח"נ"ק נ"פ"ש. Sie zählt ebenso achtzehn organische Störungen, שמנה עשר טרפות, wie נקובת הושט, פסוקת הגרגרת וגו' וגו', gelöcherte Speiseröhre, gespaltene Luftröhre u. s. w. u. s. w., an welchen die verschiedenen טרפה-Fälle dargestellt werden.

Wir haben bereits bemerkt, daß die Grundbedeutung von טרף nicht: zerreißen, sondern: entreißen, an sich reißen sei, und טרפה nicht das Zerrissene, sondern das Entrissene bedeutet. Uebereinstimmend mit dieser Bedeutung des Wortes läßt auch die Ueberlieferung den Begriff טרפה in weiterer Bedeutung fassen, und begreift darunter: alles seinem organischen Zusammenhang entrissene Fleisch: בשר שיצא חוץ למחיצתו. So umfaßt dieser gesetzliche Begriff auch בשר מן החי: dem lebenden Thier entnommenes oder entfallenes Fleisch; הוציא עובר את ידו: ein vor der שחיטה eines trächtigen Thieres herausgestrecktes Glied des Ungeborenen; בשר קדשים שיצא חוץ למחיצתו: Opfer-Fleisch, das außerhalb der bestimmten Umgränzung des Heiligthums gebracht worden, קדשי קדשים außerhalb der עזרה, קדשים קלים außerhalb der Mauern Jerusalem's. Es wird in diesen letzten Bestimmungen das Gesetzesheiligthum ideell als ein lebendiger Organismus begriffen, dessen Lebensseele, dem Gesetze, alle ihm geweihten Opfertheile angehören. Eine Entfernung derselben aus seinen Räumen, entreißt sie dem idealen lebendigen Organismus, dem sie angehören, innerhalb des Zusammenhanges, mit welchem allein ihre Bedeutung und Weihe wurzelt.

Dem oberflächlichen Blicke dürften in diesem Abschnitte, V. 27—30, höchst ungleichartige Gesetze zusammengestellt erscheinen. Allein einer eingehenden Erwägung stellen sie sich alle als Ausfluß Eines einzigen, nur in verschiedenen Beziehungen zur Verwirklichung kommenden Gedankens dar. Von V. 20 bis 26 war der völligen Gleichheit aller Staatsgenossen vor dem Gesetze sowohl, wie vor dem socialen Pflicht- und Rechts-Bewußtsein der gesetzliche Boden gesichert. Es soll weder Geburt und Herkunft, noch Schicksal und Vermögen einen Unterschied hinsichtlich der Rechts- und Menschlichkeitspflichten bedingen, גר, יתום, אלמנה, עני in keiner Weise eine Zurücksetzung erleiden. Innerhalb dieses, auf völlige Gleichheit hinsichtlich der Menschen- und Bürger-Rechte gebauten Volksvereines, wird nun gleichwohl, V. 27 f., derjenigen Gliederung Achtung und Anerkennung zu zollen gefordert, die Gott durch den näheren und ferneren Beruf zum

30. Und Männer eines heiligen Berufes sollt ihr mir sein; Fleisch, im

30. וְאַנְשֵׁי־קֹדֶשׁ תִּהְי֣וּן לִ֑י וּבָשָׂ֨ר

Zurücklegung in zweifelhaften Fällen über die Lebensfähigkeit entscheidet. Auch wo dieser Zweifel nicht vorwaltet, erhält die Lebensfähigkeit mit Erreichung dieses Alters erst ihr äußerlich erkennbares Merkmal. Dieses Motiv dürfte daher für Menschen und Thiere der Bestimmung zu Grunde liegen, daß der erstgeborene Mensch nicht vor zurückgelegtem dreißigsten Tag ausgelöst, so wie das Thier nicht vor zurügelegtem siebten Tag zum Opfer dargebracht werden kann. Diese Bestimmung ist hier für בכור ausgesprochen, 3. B. M. 22, 27. für alle Opfer. Vor zurückgelegtem siebten Tage heißt das Thier in Beziehung zur Opfertüchtigkeit מחוסר זמן. (Siehe משנה למלך הל׳ איסורי מזבח, 3, 8.).

V. 30. Es heißt nicht: אנשים קדושים, sondern אנשי קדש, Menschen, die einem heiligen Berufe angehören, man ist noch nicht קדוש, wenn man nicht טרפה ißt, allein man kann es leichter werden. מאכל טרפה steht der Erreichung unserer heiligen Bestimmung im Wege; die geistig-sittliche Höhe, die wir Alle erreichen sollen, wird demjenigen, der טרפה ißt, schwerer zu erklimmen. Dieses Motiv ואנשי קדש וגו׳, womit das טרפה-Verbot, das erste Speisegesetz der sinaitischen Gesetzgebung, eingeleitet wird, schlägt Alles nieder, was man über das Diätetische, Climatische, Temporelle &c. dieser Gesetze in abrogatorischer Absicht gesprochen und spricht. Nicht unsere leibliche Gesundheit, sondern unsere geistige und sittliche Reinheit und Tüchtigkeit, unsere קדושה, unser Bereitsein, Bereitwerden und Bereitbleiben für alles Göttliche und Reine, ist der ausgesprochene Zweck des Gesetzgebers mit diesen Gesetzen, wie dies hier, so wie 3. B. M. K. 11. K. 20, 25 f. 5. B. M. 14, 21. bei ausführlicher Ertheilung derselben überall ausdrücklich hervorgehoben ist.

טרפה. Daß טרפה nicht ein zerrissenes Thier bedeutet, ist schon durch die Zusammenstellung נבלה וחלב טרפה וחלב (3. B. M. 7, 24.) נבלה וטרפה (das. 17, 15. 22, 8.) klar, da das Zerrissene unter נבלה begriffen ist. Siehe (Kön. I, 13, 24 f.). Die Bedeutung טֶרֶף als Nahrung, und הִטְרִיף: nähren, so wie der allgemeine rabbinische Gebrauch der Wurzel טרף für das, sogar berechtigte, Nehmen verpfändeter Güter aus der Hand des Käufers, טורף לקוחות, und rasches Herausgreifen von Loosen aus einer Büchse: טרף בקלפי (Joma IV, 1.), alles dieses spricht dafür, daß טרף nicht zunächst die mechanische Zerstörung, sondern den Zweck und die physiologische Bedeutung der einem lebenden Organismus beigebrachten Verwundung ausdrückt. Es heißt nicht sowohl: zerreißen, als: an sich reißen, zur Nahrung nehmen, und das ist der Begriff von טרפה. So lange ein lebendiger Organismus unverletzt ist, gehört er in allen seinen Theilen sich selber an, alle Theile stehen im Dienste des Ganzen, im Bunde des organischen Lebens. Eine tödtliche Verletzung entreißt dem Körper die lebendige organische Individualität, und gibt, resp. nimmt ihn als Nahrungsstoff für die Elementarwelt oder die Welt anderer Organismen hin. טרפה ist daher: das schon als Nahrungsstoff von einem andern Reiche ergriffene Thier. Als solcher ist es dem שדה, der sich physisch und chemisch nährenden Natur verfallen, und als Nahrungsstoff der Menschen verpönt, die einem heiligen, sittlich freien Beruf angehören, אנשי קדש sind, deren Nahrungsakt, — ein Akt, der sie scheinbar mit allen andern Organismen auf gleiche Stufe stellt —

29. So sollst du auch mit deinem Ochsen, mit deinem Kleinviehe verfahren. Sieben Tage soll es bei seiner Mutter bleiben, am achten kannst du mir es geben.

29. כֵּן־תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם־אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ־לִי׃

---

ein Druckfehler sich eingeschlichen zu haben. Raschi erläutert: ולהכי קרי לביכורים מלאה משום דלאלתר שנתמלאה התבואה ונגמרת מלאכתה הוקבעה לביכורים. Dieses מלאכתה dürfte zu streichen sein. Nicht die künstliche Vollendung, sondern die natürliche Vollendung bringt die ביכורים-Pflicht. So auch Raschi im Pentateuch-Commentar z. St.: חובה המוטלת עליך כשתתמלא תבואתך להתבשל והם ביכורים). ביכורים-Pflicht tritt daher ein, wenn die Natur, תרומה, wenn der Mensch seine Arbeit an der Frucht vollendet hat. ביכורים heißen daher מלאה nach dem Moment, wo die Frucht, von Menschenhänden unberührt, noch den Acker füllt. מלאה heißt die ganze Ertragsfülle des Feldes (5. B. M. 22, 9., wo מלאה so erläutert wird: הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם). תרומה aber: דמע. Wie der Traubensaft דם ענבים, Traubenblut, heißt, so heißt er hier, bezeichnend: Trauben-Thränen. Es gibt vielleicht keine Frucht, die also vom Menschen „mißhandelt" wird, wie die Traube. Sie wird „getreten" und „gepreßt." (Heißt ja vielleicht auch Wein darum: יין von ין, gleichbedeutend mit ינה: Erpressung leiden). Zur Vergegenwärtigung des Begriffs גמר מלאכה, der vollendeten künstlichen Menschenarbeit an der Frucht, im Gegensatz zu מלאה, der noch unberührten Frucht auf dem Halm und am Baum, gibt's wohl kaum einen bessern Repräsentanten als den Wein, und keine treffendere Bezeichnung als דמע, die Thräne. —

בכור בניך, das Gesetz steht schon oben (2. B. M. K. 13.) und wird noch ergänzt (4. B. M. 18, 15 f.) durch die Bestimmung der Auslösung am dreißigsten Tage. Im Zusammenhange mit dem vorangehenden מלאתך ודמעך und dem folgenden כן תעשה וגו' dürfte hier eben auf diese Bestimmung hingeblickt sein. Wie die ביכורים- und תרומה-Pflicht erst mit dem Stadium der Reife und dem der Vollendung eintritt, so tritt auch die durch den Akt der Auslösung ihren Ausdruck gewinnende Weihe (נתינה) der Erstgebornen erst mit dem dreißigsten Tage ein, mit welchem das Menschen-Kind die erste Periode der Lebensreife zurückgelegt hat. Ist doch für jede zweifelhafte Existenz die Erreichung des dreißigsten Tages das kritische Symptom für die Lebensfähigkeit. Mit dem dreißigsten Tag ist das Kind auch äußerlich als בן קיימא dokumentirt. Daran schließt sich denn

V. 29. כן תעשה וגו' mit der Bestimmung, daß ebenso auch die Uebergabe des erstgebornen Thiers an den כהן erst nach Zurücklegung einer entsprechenden Periode zu geschehen hat, die (Bechoroth 26, b.) für שור auf fünfzig und für צאן auf dreißig Tage bestimmt ist. Aus dieser Verschiedenheit erklärt sich auch die unverbundenen Nebeneinanderstellung כן תעשה לשורך לצאנך ohne Conjunction ו. Bis dahin hat der Besitzer eines בכור's sich der Fütterung und Fürsorge des בכור's zu unterziehen, חייב ליטפל בו. Ist jedoch das Thier opfertüchtig, und will es der כהן früher darbringen, so darf es ihm auch innerhalb dieser Frist gegeben werden. Daher die folgende Bestimmung: שבעת ימים. Wie dreißig Tage für den Menschen, so sind sieben Tage für das Thier die erste Periode, deren

רביעי. 27. אֱלֹהִים לֹא תְקַלֵּל וְנָשִׂיא בְעַמְּךָ לֹא תָאֹר׃

28. מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן־לִי׃

27. Einem Richter sollst du nicht fluchen, und einem Fürsten in deinem Volke sollst du nicht fluchen.

28. Von deiner Ackerfülle und deiner Traubenpresse sollst du die Spenden nicht verschieben; den Erstgeborenen deiner Söhne gibst du mir.

---

pflichtgetreuen Mannes (Jecheskeel 18, 7.) mit den Worten hinblickt: חבלתו חוב ישיב, „sein Pfand gibt er mit der Pünktlichkeit einer Schuld zurück."

V. 27. לא תקלל, לא תאור. קלל, Gegensatz von כבד, schwer und Ehre, dürfte sich zunächst auf das „Gewicht", d. h. auf den Einfluß und die äußere Stellung eines Menschen beziehen, wörtlich: wünschen, daß Jemand „leicht" werde, sein „Gewicht" einbüße. ארר hingegen, verwandt mit ערר, vereinsamen, unfruchtbar werden, verdorren, und חרר, verglühen, wünscht Unsegen und Untergang der Person. Im Richter steht nicht sowohl das Individuum, als das Amt im Wege, während beim נשיא der Vorzug an Reichthum und persönlicher Würde ein Dorn im Auge ist. Darum ist der dem Richter zugewandte Fluch durch קללה, der des נשיא durch מארה ausgedrückt. Jenem flucht der Trotz, diesem der Neid. — נשיא בעמך, בעושה מעשה עמך (Sanhedrin 85, a.), wenn der Fürst sich mit seiner Handlungsweise nicht aus dem Volke eximirt, mit seiner Handlungsweise im Volke steht, sich, dem Volke gleich, dem Gesetze unterordnet.

V. 28. מלאתך ודמעך. Themura 4, a. wird מלאתך: ביכורים, דמעך: תרומה erklärt und das Verbot לא תאחר dahin erläutert, daß ביכורים (מלאה) nicht nach der תרומה (דמע) gegeben werden solle, daß überhaupt die gesetzliche Reihefolge der in den Tempel, dem כהן, dem לוי zu gebenden, oder für den eigenen Genuß in Jerusalem zu reservirenden Spenden von den Früchten vorschriftsmäßig einzuhalten sei, מעשר שני nicht dem מעשר ראשון, ראשון nicht der תרומה, תרומה nicht den ביכורים vorangehen sollen. ביכורים werden מלאה genannt, weil deren Pflicht schon במלאה eintritt, d. h. sofort bei der „Ackerfülle" wenn der reife Ertrag noch den Acker füllt; schon vor dem Schnitte (Vergl. פן תוקדש המלאה). Warum תרומה: דמע heißt, ist unerklärt. Raschi's Erklärung, weil תרומה מדמעת, weist schon תוספ' das. Themura 4, a. zurück, da diese Eigenthümlichkeit nur דרבנן sei. Ohnehin dürfte sich schwerlich dieser Ausdruck für תרומה zur Unterscheidung von ביכורים eignen, da auch eine Mischung von ביכורים in חולין dieselbe Wirkung hat. תוספ' theilt eine andere Erklärung mit, nach welcher תרומה deshalb דמע (Thräne) heißt, weil תרומה auch in flüssigem Zustande, z. B. als Wein gegeben werden kann, während zu ביכורים nur die Früchte in natura, Trauben, taugen. Auch dieser Umstand erscheint secundär und wenig geeignet, ein specifisches Unterscheidungsmerkmal zu bilden. Vielleicht findet der Ausdruck in Folgendem seine Erklärung. ביכורים und תרומה unterscheiden sich charakteristisch darin, daß die Pflicht zu ביכורים mit der Reife der Frucht am Halm und am Baum eintritt, während die Pflicht zur תרומה erst mit vollendeter Menschen-Arbeit an der Frucht, גמר מלאכה, sich einstellt. (Themura 4, a. scheint sowohl in Raschi, als תוספ'

26. כִּי הִוא כְסוּתֹה לְבַדָּהּ הִוא
שִׂמְלָתוֹ לְעֹרוֹ בַּמֶּה יִשְׁכָּב וְהָיָה
כִּי־יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי־חַנּוּן אָנִי׃ ס

26. denn es allein ist seine Bedeckung, es ist sein Gewand für seinen Leib. Worauf soll er sich betten? Wird er zu mir schreien, so höre ich, denn ich bin gnadevoll.

---

deines Schuldners als Pfand genommen, sollst du es ihm bis zum Sonnenuntergange wieder zurückgeben und es erst Abends fortnehmen. Es ist klar, daß hier von כסות יום, von einem Tagkleide die Rede ist. Vergleichen wir ohnehin die Stellen, in welchen שלמה vorkommt, so ist nicht eine, die entschieden an etwas Anderes, als an ein „Kleidungsstück" denken läßt. Hierauf weist auch die Verwandtschaft mit צלם, die Figur, hin, somit ein der Menschenfigur angepaßtes Kleid. Während שמלה sowohl dieses als auch in den Stellen: 1. B. M. 9, 23. 5. B. M. 22, 17. Richter 8, 25. Sam. I. 21, 10. Prov. 30, 4. entschieden ein Tuch zum Zudecken, Einwickeln, ein Betttuch, somit ein Gewand überhaupt bedeutet. Darauf weist auch wohl סמל, womit שמלה verwandt ist, hin, das auch wohl mehr eine unvollkommene Darstellung einer Figur, so תמונת כל סמל. 5. B. M. 4, 16. bedeutet. Daher wird in der מכילתא das שמלתו לעורו des folgenden Verses als: Hemd erklärt. Wenn es daher in der correspondirenden Stelle 5. B. M. 24, 13. ושכב בשלמתו und nicht בשמלתו heißt, so ist wohl darunter ein Nachtkleid, כסות לילה, zu verstehen, und nicht etwa ein Bettgewand, und wäre damit selbst die Rückgabe eines Nachtkleides für die Nacht zur Pflicht gemacht, obgleich das Bedürfniß nach einem solchen nicht so dringend erscheint, da ja ein sonst für den Tag bestimmtes Kleid auch zur Nachtbekleidung dienen kann. כסות und שמלה bezeichnen wohl die beiden Zwecke der Kleidung: schützende Bedeckung und Verhüllung des thierischen Leibes.

V. 26. במה ישכב. Da das vorhergehende von Tagesbedeckung spricht, so muß mit dieser Frage eine andere Kategorie von Gegenständen, das Bedürfniß für die Schlafstätte, מצע, die Unterlage, wie es in der מכילתא erläutert wird, bezeichnet sein. Es muß daher damit eine neue Gedankenreihe angedeutet sein, etwa: „worauf auch soll er schlafen?" Auch diese Frage hast du dir vorzulegen und danach zu handeln. Das Object für den Tagesbedarf hast du für den Tag, das für den Bedarf der Nacht für die Nacht zurückzugeben.

Wir haben oben zu V. 24. die gesetzliche Vorschrift bemerkt, auch bei gerichtlich beizutreibender Zahlung dem unvermögenden Schuldner das Nöthige an Bett, Kleidung rc. rc. für seinen Leibesbedarf zu lassen, מסדרין לבעל חוב. Dabei tritt somit das Bedürfniß der Rückgabe nicht ein. Hier aber spricht es von einer Pfändung, die nicht bereits Zahlung bewirkt, sondern die Zahlung sicher stellen soll. Es wird das Pfand nicht als Zahlung, sondern als Sicherheit hingenommen. Gleichwohl gewinnt der Gläubiger schon insofern ein Anrecht an das Pfand, daß nunmehr die Schuld im Erlaßjahr nicht aufgehoben wird, und das Pfandobjekt nicht den Erben verfällt, sondern eventuell für den Gläubiger als Zahlungsmittel bleibt (Ch. M. 97, 16.). — כסותה, mit ה fem.: fühle seine Schwäche!

Diese Rückgabe des Pfandes zur jeweiligen Zeit des Bedarfs ist eine lästige Pflicht, um so bedeutsamer ist ihre gewissenhafte Uebung, auf die daher die Schilderung eines

25. Wenn du, auf welche Weise auch immer, das Kleid deines Nächsten pfändest, bis zum Sonnenuntergang gib es ihm zurück;

25. אִם־חָבֹל תַּחְבֹּל שַׂלְמַת רֵעֶךָ עַד־בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ׃

Wir haben bereits bemerkt, daß das jüdische Gesetz dem Zins an sich keineswegs die natürliche Berechtigung abspricht und ihn nur aus dem Prinzipe der jüdischen socialen Volksvereinigung positiv verbietet. Wenn aber eine moderne Anschauung Geld als ein Nutzungsobjekt betrachten und den Darlehnszins unter den Begriff des Miethzinses, (שכירות), für dessen temporär gestattete Benutzung bringen möchte, somit unter die Kategorie des Miethzinses für ein vermiethetes Haus, Thier u. dgl., den ja auch das jüdische Gesetz gestattet: so dürfte diese Anschauung wohl übersehen, daß der vermiethete Gegenstand fortwährend Eigenthum des Vermiethers bleibt, der Miether in der That das Eigenthum des Vermiethers benutzt, resp. abnutzt und bezahlt, während das angeliehene Geld sofort Eigenthum des Anleihers wird, מלוה להוצאה נתנה, wofür er nur den Werth dem Darleiher schuldet, der Anleiher somit nur aus einem Objekte seines eigenen Eigenthums Nutzen zieht.

Wenn aber das jüdische Gesetz das zinsfreie Darlehen zur höchsten Pflicht socialer Genossenschaft erhebt und den Schuldner gegen Härte, ja gegen Beschämung, abseiten des Gläubigers schützt, so macht es andrerseits pünktliche und ordnungsmäße Rückzahlung dem Schuldner zur Pflicht, verbietet ihm jede leichtsinnige oder gewagte Verwendung angeliehenen Geldes, und räth, lieber einem leichtsinnigen Borger nichts zu leihen, als sich dadurch in die Nothwendigkeit zu versetzen, ein dringender Gläubiger zu werden, (Ch. M. 97, 4.).

V. 25. Es dürfte noch der Entscheidung bedürfen, in welchem Sinne der Begriff Pfand durch חבל, ursprünglich: Strick, seinen Ausdruck findet, ob, weil das Pfandobjekt „vinkulirt", für den Gläubiger gebunden bleibt, von dem Schuldner nicht zum Nachtheil des Gläubigers veräußert werden kann, oder weil er selbst zum Mittel wird, den Schuldner dadurch zur Zahlung „gebunden zu halten." Aehnlich ist der andere Ausdruck für Pfand: עבוט, auch mit עבות, Strick, lautverwandt. Die näheren Bestimmungen des Pfändungsrechtes sind 5. B. M. 24, 6. 10. f. niedergelegt. Sie sind von der möglichsten Schonung der Persönlichkeit und der Achtung des Hausrechts diktirt. Hier heißt es: אם חבל תחבל, in welcher Weise du auch zu dem Pfand gekommen, selbst auf ganz gesetzliche Weise (B. M. 31, b.). Der Begriff חבל setzt übrigens ein Einschreiten des Gläubigers voraus, der durch den Akt sich das Objekt oder den Schuldner „binden" will. Die hier folgende Bestimmung hat daher nur auf Pfändung für eine bereits erhaltene Schuld Bezug, משכן שלא בשעת הלואה; übergibt der Schuldner im Momente des Darlehens ein Objekt zum Unterpfand, משכן בשעת הלואה, so ist der Gläubiger zu der hier gebotenen zeitweiligen Rückgabe nicht verpflichtet.

עד בא השמש וגו׳. Es ist wohl vorauszusetzen, daß חבל תחבל, als ein gerichtlicher Akt, in der Regel am Tage vorgenommen war. Daher: wenn du, am Tage, das Kleid

Rechts widerspricht, je mehr vielmehr der einfache Rechtsbegriff ihr das Wort redet, je weniger Unrecht in dem Anspruch auf Zinsen liegt, um so mehr tritt das Zinsverbot in die Reihe jener Gesetze ein, die wie Sabbath, Schemita, Jobel, der Herrschaft Gottes über Welt und Jsrael Zeugniß und Denkmal sein sollen. Wie die Verzichtleistung auf Werkthätigkeit am Sabbath, auf Ackerbestellung und Schuldeinforderung im Schemitajahr, auf Anrecht an erworbenen Gütern und Personen im Jobel, Gott als den eigentlichen Herrn und Eigenthümer der Welt und der Menschenkräfte, des Landes und Vermögens, der Personen und Güter proklamiren: so hat Gott die Verzichtleistung auf jeden sonst berechtigten Zinsanspruch aus Darlehen als eine laute Bekenntnißthat eingesetzt, mit welcher wir Jhn als den eigentlichen Herrn und Eigner auch unseres ganzen beweglichen Eigenthums, auf Grund der uns mit der egyptischen Erlösung von Jhm nur bedingungsweise, zum Aufbau eines von Jhm geleiteten Volkslebens, gewährten Selbstständigkeit und Begüterung zu bekennen haben. Darum schließt auch das ausführlichere Gesetz über das zinsliche Darlehen (3. B. M. 25, 28.) אני ד' אלדיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלדים, wo ausdrücklich auf die Unterordnung unter den göttlichen, in seinem Gesetze ausgesprochenen Willen, als Bedingung und Ziel der verliehenen Freiheit und begüterten Selbstständigkeit hingewiesen wird. Daher auch R. Joßi's Satz: Siehe, wie blind die Zinsdarleiher sind. Nennt sonst Einer den Andern gottlos, so geht er mit ihm auf's Leben, sie aber bringen Zeugen und Schreiber, Feder und Tinte und lassen schreiben und unterzeichnen: der und der hat den Gott Jsrael's geleugnet, כפר באלקי ישרא!! (B. M. 71, a.).

Daß bei dem Zinsverbot nicht blos die konkrete Wirkung des Darlehnzinses auf die socialen Zustände in Betracht zu ziehen sind, daß ihm vielmehr wesentlich der Charakter einer Bekenntnißthat innewohnt, das, dünkt uns, ist schon durch den Umstand evident, daß nicht nur das Zinsnehmen, sondern in gleichem Grade auch das Zinsgeben verpönt ist (5. B. M. 23, 20, 21.). Gleichwohl ist der Einfluß des Zinsverbotes auf die ganze Gestaltung der socialen Zustände ein unberechenbarer. Wenn durch die vorangehenden Gesetze der Rechtsungleichheit begegnet ist, die Geburt und Schicksal in die Reihen der Volksgesellschaft zu bringen pflegen, so ist mit dem Zinsverbot dem fruchtbarsten Faktor der socialen Ungleichheit, dem Gelde, der verderblichste Einfluß genommen, die Uebermacht des Capitales gebrochen. Wird dieses Verbot in seinem gesetzlichen Ernst aufrecht erhalten, so ist jedes Capital an sich völlig todt und unfruchtbar und kann nur durch Vermählung mit der Arbeitskraft nutzbringend werden. Mit ihm ist die Arbeit zum ersten und eigentlichen Faktor der socialen Wohlfahrt erhoben. Das Capital ist gezwungen, die Ebenbürtigkeit der Arbeitskraft anzuerkennen. Der Besitzende muß entweder selbst sein sonst todtes Capital durch eigene Arbeitsthätigkeit zum Fruchterträgniß beleben, oder er muß sich mit der Arbeitskraft des Unbemittelten, Gewinn und Verlust theilend, associiren und in seinem eigenen Interesse das Interesse der Arbeit fördern. Jeder Nothstand der Arbeit wird in einem noch höhern Grade zum Nothstande des Capitals, und nie kann das Capital aus dem Ruin der Arbeit eine Blüthe ziehen. Jenem schreienden Contraste, wo neben der mächtigen Opulenz das Elend der Arbeit wuchert, ist mit diesem Gesetze der Boden der Möglichkeit entzogen.

כְּנֹשֶׁה לֹא־תְשִׂימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ׃ nicht wie ein Schuldforderer sein; ihr sollt ihm keinen Zins auflegen.

Kreisen der Schuldner vor dem Gläubiger sich nicht sehen läßt, ist dem jüdischen Gläubiger gesagt, den Anblick des Schuldners zu vermeiden, um diesem das kränkende Gefühl der Beschämung zu ersparen!

לא תשימון עליו נשך. Während die erste Vershälfte sich an den Darleiher, der ja in der Regel nur Ein Individuum ist, im Singular wendet, wird hier die Gesammtheit in allen ihren Gliedern, somit in dem Begriff als Gesellschaft, als עם, angeredet, und dieser Begriff noch durch das ן paragogikon hervorgehoben: ihr, die jüdische Gesellschaft als solche, sollt dem Schuldner keinen Zins auflegen. Es ist damit sofort gesagt, daß das jüdische Gesetz den Zins vom Standpunkte des allgemeinen Rechtes keineswegs an sich als ein Unrecht betrachtet. Nicht dem Rechtsbegriffe, wohl aber dem Prinzipe, auf welchem die jüdische Gesellschaft beruhen soll, widerspricht er. Dürfte sich der jüdische Darleiher rein als נושה, als ein Solcher betrachten, der mit voller Freiwilligkeit die Benutzung seines Geldes auf gewisse Zeit einem andern Individuum eingeräumt, so dürfte er sich auch dieses zeitliche Opfer seines Vermögens oder des Nutzens aus seinem Vermögen bezahlen lassen. Allein das soll er eben nicht. Es ist weder ausschließlich sein Geld, das er geliehen, noch stand der Entschluß zum Darlehen lediglich in seinem Belieben. Sein Geld ist zugleich Gottes Eigenthum, und das Darlehen ist Pflicht, und der Anleiher ist kein bloßes Individuum, ist "עמי„, ist ein integrirendes Glied der Gottesgemeine, die eben Gott durch die Zaubermacht der „Pflicht" erbaut wissen will. Als Gott den egyptischen Sklaven zuerst als Menschen und Mann wieder mit Eigenthumsrecht bekleidete, kittete er sofort die zum freien Besitz Erstandenen nicht durch die Gewalt der Noth, sondern durch das Gebot der Pflicht zur Gesellschaft an einander, nicht hat der relativ Minderbegüterte den Vermögenden aufzusuchen, der Mehrhabende hat sich nach dem Nachbar umzusehen, dem sein Ueberfluß zu Gute kommen könne, und noch weit mehr und in einem weit höhern Sinne, als der Arme des Reichen bedarf, ist dem Reichen der Arme ein Bedürfniß. Dieser findet in Jenem nur die Stütze seiner leiblichen Noth, Jener aber in Diesem den Gegenstand zur Lösung seiner höchsten geistig sittlichen Bestimmung, Gott den Tribut der Huldigung zu leisten, den er an jeden uns verliehenen Groschen geknüpft. Indem Gott uns zu Besitzenden machte, hat er sich die Disposition über unsern Besitz vorbehalten, und hat zunächst עמי, die durch den Geist Seines Gesetzes zu schaffende Volksgesellschaft zum Beneficiaten eingesetzt. Das ist der Geist der Zedaka, des jüdischen Pflichtbegriff's, der bis auf heute das Wunder des jüdischen Volksdaseins geschaffen, dessen höchste Potenz aber eben הלואה, die Darlehenspflicht ist (Siehe zu 5. B. M. 15, 8.). Das ist aber auch der Geist, vor welchem das Zinsrecht weicht.

So ist die Pflicht des zinsfreien Darlehens Ein Fels des Granitbodens, auf welchem die jüdische Volksgesellschaft ruht; ihre Erfüllung ist aber auch zu gleicher Zeit eine jener großen Bekenntnißthaten, durch welche Gott unsere Gotteshuldigung in lebendigen Thatopfern besiegelt wissen will. Je weniger die Zinsforderung dem natürlichen Diktate des

אֶת־הֶעָנִי עִמָּךְ לֹא־תִהְיֶה לוֹ — Armen neben dir, Geld leihest, sollst du ihm

---

Beistand hingewiesenen Armen soll dir „עמי„ „meine Volksgesellschaft" gegenwärtig sein. Gegen sie übst du Pflicht, indem du ihm leihest. (Vgl.: מלוה ד' חונן דל Prov. 19, 16.) ולקחתי אתכם לי לעם, lautet die Urbestimmung Jsrael's, eine Volksgesellschaft Gottes (עַם von עמם, wovon עם) zu bilden, eine Volksgesellschaft, die ihre gegenseitigen Beziehungen unter der Herrschaft des göttlichen Gesetzes sich gestalten, nicht den Tempel-Gottesdienst, sondern das sociale Leben die Gott verherrlichende Offenbarungsstätte sein läßt. Die urwüchsigste Blüthe aus dieser Bestimmung, die unmittelbarste Consequenz, zugleich Grundstein und Bekenntnißthat der Bestimmung עם ד' zu sein, ist dies ganze הלואה-Gesetz; nur von ihr aus erschließt sich sein Begriff. Es ist nicht der abstrakte Rechtsgedanke, es ist die Idee der durch die Gotteshörigkeit aller unserer Güter sich aufbauenden jüdischen Volksgesellschaft, die es construirt, es ist nicht משפט, es ist צדקה, der jüdische Pflichtbegriff, der in ihm zur Verwirklichung kommt.

Zuerst: לא תהיה לו כנשה. Wir haben schon zu (1. B. M. 32, 33.) entwickelt, wie נשה die Einbuße an Kraft, Recht oder Gütern an einen Andern bedeutet. Daher auch der Ausdruck für eine unbefriedigte Forderung. Derjenige daher, der auf Grund einer solchen stattgehabten Einbuße mit der Rückerstattungsforderung an den Andern herantritt heißt — נשה ב. Indem es hier nun nicht לא תהיה בו כנשה, sondern לו כנשה heißt, so fordert hier das göttliche Gesetz nicht nur, daß a. der Gläubiger nicht in dem vollen Ausmaaß des ihm nach dem nackten Rechtsbegriffe Zustehenden gegen den Schuldner auftreten soll, sondern auch b., daß er überhaupt auch außergerichtlich seinem Schuldner nicht als Gläubiger erscheine, es in seinem Benehmen nicht hervortreten lasse, daß er eine unbefriedigte Forderung an ihn habe. Daher das Verbot, den unbemittelten oder augenblicklich zahlungsunfähigen Schuldner einzuklagen oder sonst zur Zahlung zu drängen. Daher selbst für das Gericht die Bestimmung, den Schuldner nicht, wie man sagt, auf's Stroh legen, sondern für ihn dieselbe Rücksicht eintreten zu lassen, die das Gesetz 3. B. M. 27, 8. אם מך הוא מערכך וגו' für den Fall statuirt, daß Jemand durch die völlige Lösung einer dem Heiligthum angelobten Schätzung, מך, ruinirt werden würde, daß ihm nämlich an Lebensmitteln, Kleidung, Bett und Handwerksgeräthen ein dem Nothwendigsten entsprechendes Quantum zu lassen ist, מסדרין לבעל חוב (Ch. M. 97, 2, 23. f.). Daher aber endlich das große von R. Dimi gelehrte jüdische Wort: כי אתא רב דימי אמר מנין לנושה בחברו מנה ויודע שאין לו שאסור לעבור לפניו ת"ל לא תהיה לו כנושה, רבי אמי ורב אסי דאמרי תרויהו כאילו דנו בשני דינין שנא' הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים, „wer an den Andern eine Forderung hat und weiß, daß er unvermögend ist, darf nicht an ihm vorübergehen (damit er nicht, wie es erläutert wird, bei ihm das beschämende Gefühl errege, eine Schuld zu haben, die er nicht tilgen kann), denn es heißt: du sollst ihm nicht wie ein Schuldforderer sein. R. Ami und Assi fügen hinzu: thäte er es, so wäre er, als hätte er an ihm zwei Todesarten vollzogen, als hätte er ihn mit Feuer und Wasser überschüttet, denn es heißt (Ps. 66, 12): du hast uns in Menschen-Ohmacht gegeben, in Feuer und Wasser sind wir gekommen." Während somit in außerjüdischen

23. וְחָרָה אַפִּי וְהָרַגְתִּי אֶתְכֶם
בֶּחָרֶב וְהָיוּ נְשֵׁיכֶם אַלְמָנוֹת וּבְנֵיכֶם
יְתֹמִים׃ פ

23. und mein Zorn erglüht dann, und ich lasse euch durch's Schwerdt umkommen, und eure Frauen werden Wittwen und eure Kinder Waisen!

24. אִם־כֶּסֶף ׀ תַּלְוֶה אֶת־עַמִּי

24. Wenn du meinem Volke, dem

---

sie inne werden lässest, daß sie ihren Vertreter und ihre Stütze verloren! Wehe, wenn Wittwen und Waisen in der Gesellschaft leiden und nicht einmal bei den staatlichen Vertretern der Gesammtheit Recht und Beistand finden, wie Jesaias 1, 13. geklagt wird: יתום לא ישפטו וריב אלמנה לא יבא אליהם. Wehe, wenn sie erst zu mir aufschreien müssen; bei mir finden sie gewiß Gehör und ich lasse den Staat und die Gesellschaft es büßen, von denen der Schwache erst an Gott appelliren muß. —

Wie jüdische Gewissen und jüdische Richter diese Warnung verstanden, lehrt R. Jischmael's und R. Schimeon's Zwiegespräch, als sie zusammen zur Erleidung des Märtyrertodes hinausgeführt wurden. רבי לבי יוצא, sagte auf dem Wege R. Schimeon zu R. Jischmael, „Rabbi, mein Herz geht mir aus", שאיני יודע על מה אני נהרג, „denn ich weiß nicht, weshalb ich den Tod zu erleiden habe." Darauf R. Jischmael zu R. Schimeon: מימיך בא אדם אצלך לדין או לשאלה ועכבתו עד שתהא שותה כוסך ונוטל סנדלך או עוטף טליתך אמרה תורה אם ענה תענה אחד עינוי מרובה ואחד עינוי מועט, אמר לו ניחמתני רבי, „vielleicht ist einmal Jemand der Rechtsentscheidung oder der Gesetzesbelehrung willen zu dir gekommen und du hast ihn warten lassen, bis du fertig getrunken, deine Sandalen genommen, dein Tuch übergeworfen, das Gesetz spricht: wenn du irgendwie ihn seine Abhängigkeit fühlen lässest, die Größe der Demüthigung ist gleichgiltig." — Du hast mich getröstet, antwortete R. Schimeon" (מכילתא).

V. 24. אם כסף תלוה וגו'. Vergleichen wir die Stellen, in welchen לוה außer dem Darlehnverhältnisse vorkommt, so stellt sich überwiegend die Bedeutung eines freien persönlichen, dem sich Anschließenden in einer wesentlichen Beziehung förderlichen Anschlusses an die Person eines Andern heraus. So: der Anschluß des liebenden Gatten an die Gattin (1. B. M. 29, 34.), der Anschluß der Leviten an die Priester in der Theilnahme am Tempeldienst, der Anschluß des Proselyten und der Völker an Jsrael und an Gott (Jesaias 14, 1. 56, 3, 6. Esther 9, 27.). הַלְוֵה, im Hiphil, würde demnach heißen: die Person eines Andern zu dessen Förderung der eigenen Persönlichkeit anschließen, einen Andern sich anschließen, ihn an der eigenen Persönlichkeit Theil nehmen, ihn in diesem Anschluß nicht Selbstständigkeit verlieren, sondern gewinnen lassen, כסף: durch Geld, indem man ihm von seinem Gelde zum Gebrauch gibt. Das eigentliche Objekt ist der לוה, hier: עמי, העני, die daher auch mit את construirt sind. כסף ist das Mittel, wie חרב תאכלו (Jes. 1, 20.) u. s. Wörtlich hieße es daher: wenn du mein Volk, den dir verbundenen Armen, durch Geld dir enger anschließest u. s. w. את עמי וגו', offenbar ist את העני Apposition zu את עמי, du leihest dem Armen, allein indem du dem Armen leihest, leihest du „meinem Volke", in dem עני עמך, in dem mit dir national verbundenen, auf deinen

21. Keine Wittwe und Waise sollt ihr ihre Abhängigkeit fühlen lassen.

22. Weh', wenn auch du sie ihre Abhängigkeit fühlen lässest! Denn wenn sie erst zu **mir** aufschreien muß, **ich** höre gewiß ihr Geschrei,

21. כָּל־אַלְמָנָה וְיָתוֹם לֹא תְעַנּוּן׃

22. אִם־עַנֵּה תְעַנֶּה אֹתוֹ כִּי אִם־צָעֹק יִצְעַק אֵלַי שָׁמֹעַ אֶשְׁמַע צַעֲקָתוֹ׃

---

mit Worten gekränkt werden, אונאת דברים. וגר לא תונה hieße demnach vollständig: Einem Fremdlinge sollst du weder in Worten noch Handlungen zu nahe treten. Es wird jedoch B. M. 58, b. zunächst als אונאת דברים aufgefaßt. Wir werden zu V. 21. u. 22., die ja in engem Zusammenhange mit V. 20. stehen, auf den Wechsel des Numerus in der Anrede aufmerksam zu machen haben. Wir glauben, daß der Singular der Anrede entweder an das Individuum als solches, oder an die Nation als Gesammtheit, zunächst auch in ihrer Repräsentanz gerichtet ist, während der Plural immer die Nation in allen ihren einzelnen Gliedern, somit in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhange, in ihrer gesellschaftlichen Verbindung im Auge hat. Vgl. 4. B. M. 10., wo durch **Eine** Signaltrompete die Häupter der Nation, durch **Zwei** jedoch die ganze Gemeinde in allen ihren Gliedern berufen wird. Es dürfte demnach auch hier zunächst der Staat als solcher vor Kränkung des Fremden gewarnt werden. Er soll keine אונאה an dem Fremden üben, soll ihm seiner Fremdlingsschaft willen nicht mehr Lasten und nicht weniger Rechte als dem Einheimischen zuerkennen, ולא תלחצנו und ihn in keiner Weise in der freien Ausübung seiner Nahrungsthätigkeit beschränken. Aus 4. B. M. 22, 25. und Kön. II. 6, 32. wissen wir, daß לחץ zunächst eine Raumbeschränkung, Einengung, Einzwängung bedeutet. Also wörtlich: du sollst ihn nicht beengen, einschränken.

V. 21. אלמנה von אלם: stumm sein, יתום von יתם, lautverw. mit dem rabb. גדם, handverstümmelt, קטם, abknicken. Die Wittwe hat in ihrem Manne den **Mund** verloren, sie hat keinen Vertreter mehr; die Waise hat in dem Vater ihre **Hand** verloren, sie hat keinen Halt und keinen Führer mehr. עָנָה (siehe 1. B. M. 16, 6.): Jemanden sein עני, seinen abhängigen Zustand fühlen lassen, seine Schwäche und Schutzlosigkeit mißbrauchen. Es heißt: כל אלמנה וגו׳, nicht nur arme, auch reiche Wittwen und Waisen sind leichter als Andere Mißhandlungen ausgesetzt. — לא תענון, während die Zurücksetzung und Minderberechtigung Fremder in den meisten Staaten legal ist und hiervor daher im vorigen Vers der im Singular angeredete jüdische **Staat** zu warnen war, giebt es wohl kaum eine Gesetzgebung, die die Rechtskränkung von Wittwen und Waisen sanktionirt. Allein in der Gesellschaft, in dem Verkehr von Menschen mit Menschen sind sie, die des Vertreters, der Stütze und des Führers Beraubten, der Beeinträchtigung und der Demüthigung ausgesetzt. Darum wendet sich hinsichtlich ihrer das Gesetz zunächst an die **Gesellschaft**: לא תענון, „mißbrauchet ihre Schwäche nicht, lasset sie nicht ihren Schwächezustand fühlen!"

V. 22. 23. אם ענה תענה אותו! אותו: zunächst sich auf יתום beziehend, dem Sinne nach aber ebenso אלמנה einschließend. Wehe, wenn auch du, der **Staat**, sie mißhandeln,

20. וְגֵר לֹא־תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי־גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

20. Einen zu euch übergetretenen Fremden aber sollst du nicht kränken und ihn nicht drängen, denn Fremde waret ihr im Lande Mizrajim.

---

göttlicher Verehrung, einer gänzlichen Verläugnung gleich verpönt ist, ist im Texte durch die Beifügung בלתי לד' לבדו ausgesprochen; es hat das Gesetz damit, wie es Sanhedrin 60, b. heißt: ריקן העבודות כולן לשם המיוחד, alle Gottesverehrungen ausschließlich dem Einen Einzigen vindizirt, und selbst die bloße Zusammenstellung Gottes, des Einen Einzigen, mit irgend einem andern Gegenstande in einem die Gottesverehrung berührenden Zusammenhange der Rede, ist nach diesem Grundsatze verboten, כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם (das. 23, a. תוספ' das.). Das נעקר מן העולם scheint eine buchstäbliche Umschreibung des יחרם zu sein.

V. 20. וגר לא תונה וגו' steht in engem Zusammenhange mit dem vorangehenden Vers. Dort war gesagt: selbst der eingeborene Jude von der reinsten unmittelbarsten Abstammung geht der Existenz in der jüdischen Gesammtheit verlustig, sobald er nur im geringsten von der Reinheit des Grundprinzips der jüdischen Gottesanerkenntniß abweicht. Dem gegenüber heißt es nun hier: Und ein im Heidenthum geborener Mensch, sobald er sich durch Anerkennung des jüdischen Gottes-Prinzipes dem Judenthum anschließt, hat die vollste Gleichstellung und Gleichberechtigung im jüdischen Kreise vor dem jüdischen Gesetze zu beanspruchen. Durch diese Zusammenstellung ist der große, wiederholt zum Ausdruck kommende Grundsatz sanktionirt, daß nicht Abstammung, nicht Heimath, nicht Besitz, überhaupt nichts Aeußerliches, Zufälliges, dem eigentlichen innern Wesen des Menschen Fernstehendes, sondern ganz allein der geistig sittliche Werth der Menschenpersönlichkeit die Menschen- und Bürger-Würde, und daraus die Berechtigung als Mensch und Bürger bedingt. Es wird dieser Grundsatz noch besonders durch die Motivirung: כי גרים הייתם במצרים vor Verletzung sicher gestellt. Es scheint nämlich dieser Satz nicht gleichbedeutend mit dem ואתם ידעתם את נפש הגר וגו' des V. 9. des folgenden Kap. zu sein. Es heißt vielmehr absolut: כי גרים הייתם וגו', euer ganzes Unglück in Mizrajim war, daß ihr dort „Fremdlinge" gewesen, als solche, nach der Anschauung der Völker, kein Recht auf Boden, Heimath, Existenz, hattet, denen gegenüber man daher Alles für erlaubt ansah. Als Fremde waret ihr rechtlos in Mizrajim, daraus wuchs euer עבדות und ענוי, euer Sklaventhum und Elend. Hütet euch darum, so lautet die Warnung, in eurem Staate das Recht von irgend Anderm, als dem reinen Menschthum abhängig zu machen, das jeder Mensch als solcher in sich trägt. Mit jeder Kürzung dieses Menschenrechts ist dem ganzen egyptischen Greuel Menschen mißhandelnder Willkühr Thür und Thor geöffnet.

לא תונה, ינה (lautverw. mit כנע: erniedrigen, demüthigen, כנה: nicht beim rechten Namen nennen, גנה, rabbinisch: beschimpfen, vielleicht auch mit קנה: seiner Macht unterwerfen, erwerben,) heißt: an materiellen oder ideellen Gütern rechtswidrig gekürzt werden, daher a. im Güterverkehr, bei Kauf und Verkauf: übervortheilt werden, (3. B. M. 25, 3.) וכי תמכרו ממכר וגו' אל תונו איש את עמיתו; אונאת ממון; b. im Umgang,

19. זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם בִּלְתִּי לַיהֹוָה לְבַדּוֹ׃

19. Wer den Göttern — wer nicht ausschließlich **Gott** allein — opfert, soll durch Vernichtung ausgeschieden werden.

---

wußte, konnte man sich veranlaßt sehen, einen Schleichweg zu wünschen, auf welchem man trotz des göttlichen Willens, ohne den Beistand und wider den Gang seiner Waltung seine Ziele erreiche, und diesem Wunsche kam die Prätension des מכשף entgegen, die (Sanhedrin 67, b.) treffend in der Erklärung des Wortes מכשף als Abbreviatur also ausgesprochen ist: שמכחישין בפמליא של מעלה, welches ebensowohl heißen kann: sie leugnen die Unterordnung aller Weltkräfte unter die Hoheit des göttlichen Willens, als: sie wollen angeblich die Gott allein unterstehenden und seinen Willen vollbringenden Weltkräfte paralysiren. Um das an sich Lächerliche eines solchen Vorgehens zu bezeichnen, steht daher auch hier das einzige Mal מכשף weiblich: מכשפה, während es sonst in תנ״ך immer männlich vorkommt. Der מכשף, dessen vorgebliche Kunst ja auch sonst ein altes Weib zu üben pflegte, und die sich schon dadurch als lächerliche Thorheit ankündigt, verdiente als solche nicht den Tod, also nicht מות יומת, gleichwohl: לא תחיה wegen des Geist und Sittlichkeit tödtenden Wahns, den er verbreitet.

Den geraden Gegensatz bildet שוכב עם בהמה. Die sociale Welt ist durch das Verbrechen nicht direkt berührt. Gleichwohl ist es an sich das Verbrechen der konkretesten tiefsten Entartung, daher: מות יומת.

זבח לאלהים. Nach dem hermeneutischen Kanon, daß, wo ein umfassender Gattungsbegriff durch eine specielle Art desselben ausgedrückt wird, diese exemplificatorisch für die ganze Gattung zu verstehen sei, דבר שיצא מן הכלל ללמד על הכלל כלו יצא, repräsentirt hier זביחה den ganzen Begriff aller für die dem Einen Einzigen in seinem Gesetzesheiligthum darzubringenden Opfer vorgeschriebenen Handlungen, alle עבודת פנים, also, המזבח, המקטר, המנסך, worunter auch הזורק begriffen ist (Sanhedrin 60, b.). Wer eine dieser dem Ausdruck der Hingebung an den Einen Einzigen bestimmten Opferhandlungen, oder eine diesen in dieser Beziehung gleichbedeutende השתחויה irgend einer andern Gottheit zuwendet, selbst wenn diese Gottheit sonst nicht auf diese Weise verehrt wird, אפי׳ שלא כדרכה, und selbst wenn er sich damit nicht dem Dienste des Einen Einzigen entziehen will, vielmehr Ihm nur noch irgend Etwas göttlich beiordnet, שיתוף, — (ja, nach dem Wortlaute der מכילתא: בין שהוא עובדה בכך בין שאינו עובדה בכך, selbst wenn er gar nicht die wirkliche Verehrung der ע״ז beabsichtigt, sobald er nur eine עבודת פנים einem Andern zuwendet) — der hat eben damit thatsächlich das Grundprinzip verleugnet, in welchem die jüdische Gesammtheit wurzelt, und: יָחֳרם, ist damit der Ausscheidung aus dieser Gesammtheit durch Vernichtung seines Daseins verfallen (das.). Die Todesart aller dieser drei durch ihre Bezeichnung verschieden motivirten Strafen bestehet in סקילה, und wird sich diese gesetzliche Thatsache für die nähere Betrachtung der vier verschiedenen Todesarten des jüdischen Gerichtes fruchtbar erweisen. — Der Begriff שיתוף, d. h. daß nicht nur eine gänzliche Verleugnung Gottes, sondern auch nur eine Schmälerung seiner, alles Andere ausschließenden Einzigkeit durch Beigesellung irgend eines andern Wesens in

17. Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen.

18. Wer bei einem Thiere liegt, soll getödtet werden.

17. מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה׃

18. כָּל־שֹׁכֵב עִם־בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת׃ ס

---

eine geraume Reihe von Jahren die Existenz. Als Betriebscapital dürfte es als für's ganze Leben ausreichend betrachtet werden, da, ebendas. 9. ein Betriebscapital von fünfzig Sus, also der vierte Theil, als genügend zur selbstständigen Ernährung erklärt wird: מי שיש לו חמשים זוז והוא נושא ונותן בהם הרי זה לא יטול. Nehmen wir an, daß ein also ausgestattetes Mädchen erst mit dem zwanzigsten Jahre völlig fähig würde, sich durch irgend einen Geschäftsbetrieb selbstständig zu ernähren, so würde es von dem Zeitpunkte an, mit welchem es nach jüdischer Rechtsnorm aus der engern Beziehung zum väterlichen Hause tritt und mehr auf sich hingewiesen ist, also in der Regel von zurückgelegten zwölf und ein halb Jahren, sieben Jahre vom Kapital zehren können und dann noch eine hinreichende Summe in Händen haben, um sich davon durch eine Erwerbsthätigkeit ferner zu ernähren. Es konnte also der Vater damit ihre Zukunft für alle Zeit sicher stellen.

V. 17—19. מכשפה. כשף scheint einerseits verwandt mit ישב und קשב zu sein, andrerseits mit כזב. Der מְכַשֵּׁף will die Welt gestaltenden Kräfte und Mächte מְיַשֵּׁב und מַקְשִׁיב sein, will sie „beschwichtigend bannen" und sie „seinem Geheiße gehorsam machen"; er ist aber mit allem diesem מְכַזֵּב, „übt mit allem dem nur Täuschung."

לא תחיה. Hier und V. 18. und 19. wird die gerichtliche Todesstrafe auf drei verschiedene Weisen ausgedrückt: לא תחיה, מות יומת, יחרם und dürften damit drei Arten von Motiven charakterisirt sein, aus welchen die gerichtliche Todesstrafe hervorgehen kann. לא תחיה: das Verbrechen, isolirt betrachtet, und isolirt begangen, mag an sich nicht todeswürdig sein, allein du, d. h. die nationale Gesammtheit und deren Repräsentanz, das Gericht, darfst den Verbrecher nicht leben lassen; sein Tod erfolgt aus Rücksicht auf den verderblichen Einfluß, den das Verbrechen auf die Gesammtheit übt. מות יומת: der Verbrecher hat an sich durch sein Verbrechen, ohne Rücksicht auf dessen Einfluß auf die Gesellschaft, das Leben verwirkt. יחרם: der Verbrecher hat durch sein Verbrechen die Berechtigung der Existenz in Mitte der menschlichen Gesellschaft eingebüßt. חרם, eigentlich Netz, (Habakuk 1, 16.). החרים eigentlich: in ein Netz thun, völlig außer Zusammenhang mit den andern Existenzen bringen, also: durch Tödtung ausscheiden. Betrachten wir die drei Verbrechen, die hier als Typen für diese drei Kategorien aufgestellt sind, so dürften sie sich als ihrem innersten Wesen nach den gefundenen Voraussetzungen entsprechend begreifen lassen. כישוף, nach der von uns adoptirten maimonidischen Auffassung: כזב, nichts als Täuschung, nichts als eine vorgebliche Meisterung der göttlichen Weltordnung, wäre mehr eine zu belächelnde Thorheit oder ein zu bemitleidender Wahnwitz als ein zu bestrafendes Verbrechen, wenn es nicht von so tief entsittlichendem Einfluß auf die Gesellschaft wäre. כישוף ward stets nur im Dienste der Unsittlichkeit und des Verbrechens geübt. Für das dem Willen der Gottheit Gemäße konnte man dem Beistand göttlicher Waltung vertrauen. Nur für das, womit man sich im Widerspruch mit dem göttlichen Willen

16. Wenn aber ihr Vater sich weigert sie ihm zu geben, so soll er so viel Silber zuwägen, wie das Ehegut der Jungfrauen.

16. אִם־מָאֵ֧ן יְמָאֵ֛ן אָבִ֖יהָ לְתִתָּ֣הּ ל֑וֹ כֶּ֣סֶף יִשְׁקֹ֔ל כְּמֹ֖הַר הַבְּתוּלֹֽת׃ ס

---

der hat als Dieb an der Unschuld ihres Kindes, das Verbrechen wie ein Dieb durch Pön, קנס, zu büßen, wenn nicht durch Heirath das Unrecht gesühnt wird.

אשר לא אורשה. Dem nichtjüdischen Eherechte fehlt der Begriff אירוסין, darum haben wir auch kein deutsches Wort dafür. Verlobung entspricht ihm nicht. Verlobung ist nur das Gelöbniß, sich ehelichen zu wollen, allein begründet noch kein eheliches Verhältniß. Ein Vergehen der Verlobten ist kein Ehebruch. Eine ארוסה gehört aber persönlich bereits ausschließlich dem Manne an, das Vergehen einer נערה מאורסה ist sogar geschärfter Ehebruch; es fehlt nur das Uebergehen in das Haus eines Mannes, das erst durch נישואין vollzogen wird. Die Etymologie von ארש, siehe Jesch. Jhrg. VIII. S. 277. Da nach der als Halacha recipirten Ansicht des R. Akiba (Kethuboth 38, a.) das Gesetz auch dann seine Anwendung findet, wenn das Mädchen bereits einmal eine Verlobte war, ארוסה שנתארמלה או נתגרשה, sobald sie nur jetzt keine ארוסה ist, so ist אשר לא אורסה im Präsens zu übersetzen. Nach der entgegenstehenden Ansicht wäre es reines Präteritum: die noch nicht verlobt war.

מהר ימהרנה, als Wurzel von מַהֵר, eilen, zugleich verwandt mit מחר, wovon מְחִיר: das Erwerbmittel, das Tauschmittel (und מָחָר, der für den fortgehenden eintretende andere Tag: morgen) scheint מהר im Kal.: ein Ziel eifrig anstreben zu bedeuten, und zwar speciell: die engste Aneignung einer Person, die eheliche Verbindung erstreben. Uebertragen auf das Verhältniß zur Gottheit: אחר מהרו (Ps. 16, 4.), die sich mit einem andern Gott zu verbinden gestrebt haben. Daher מֹהַר, das, was der Mann der Frau für deren Verbindung mit ihm aussetzt: das Ehegut, das, was nach dem jüdischen Eherechte der Mann der Frau in der כתובה verschreibt. Selbst nach der überwiegend recipirten Ansicht, daß כתובה דרבנן, scheint das, was später allgemeine Rechtsordnung, תנאי ב״ד, geworden, ursprünglich Sitte gewesen zu sein, die nur später zur allgemein bindenden Rechtsschuld erhoben wurde. In beiden Fällen, hier und 5. B. M. 22, 18., wird die hier nach dem מהר zu bemessene Pön an die Stelle einer eigentlich einzugehenden Eheverbindung auferlegt, und besteht die Pön nur darin, daß, was sonst, sei es nach Brauch oder nach Recht, bei Auflösung einer Ehe durch Tod oder Scheidung der Frau zu leisten wäre, hier statt der Eingehung der Ehe zu leisten ist. In der citirten Stelle wird die zu leistende Pön auf fünfzig Schekel fixirt. Nach den Mischna Pea 8, 8. niedergelegten Ansätzen: מי שיש לו מאתים זוז לא יטול לקט וגו׳, „wer zweihundert Sus (— d. i. fünfzig Schekel Landes-Münze סלע מדינה, die nur ⅛ der tyrischen Währung, כסף צורי, in welcher alle Silbermünzen der תורה zu verstehen sind, an Gehalt hatten —) im Vermögen hat, darf nichts aus Armenmitteln nehmen", würden die fünfzig Schekel der תורה ausreichen, um das Nothwendigste an Alimenten und Kleidung für eine Person auf acht Jahre zu bestreiten. Also auch um ohne Geschäftsverdienst vom Kapital zu leben, sicherte eine solche Summe auf

15. Wenn Jemand eine Jungfrau, die nicht verlobt ist, verführt, und legt sich zu ihr, so soll er sie sich zur Frau erwerben.

15. וְכִֽי־יְפַתֶּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא־אֹרָשָׂה וְשָׁכַב עִמָּהּ מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּֽׁה׃

Person Schaden gelitten. Uebernimmt er daher von seinem Arbeiter ein Gut zur Obhut, so übernimmt er stillschweigend auch für diese Sache keine größere Verantwortung. Hier muß also umgekehrt eine weitergehende Verpflichtung bei der Uebernahme durch positive Stipulation festgestellt werden.

Für die Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung dürfte der Umstand sprechen, daß ein einziges Verhältniß der Hutverpflichtungen stillschweigend selbst בבעלים aufrecht bleibt, und dies ist שליחות יד, daß, wenn der Hüter an das anvertraute Gut auch nur Hand gelegt hat, um es widerrechtlich für sich zu benutzen, er damit den Hütercharakter verliert, als גזלן dasteht und חייב באונסין, jedenfalls ersatzpflichtig wird. שליחות יד בבעלים חייב (B. M. 41, b. קצות חשן 346, 1.). Nun ist שליחות יד ein direktes sich an der Sache Vergreifen, das auch außer dem Hutverhältniß gerichtliche Folgen nach sich ziehen kann, das aber insbesondere durch einen Vergleich mit hinsichtlich der Person obliegender Verantwortung nicht stillschweigend beseitigt sein kann, da ein thatsächliches Vergreifen an der Person des Arbeiters unbedingt auch juridisch straffällig ist. In dieser Ausnahme dürfte daher das von uns vermuthete Motiv des שאילה בבעלים-Prinzips eine sehr einleuchtende Bestätigung finden.

אם שכיר הוא בא בשכרו: ist das Thier ein gemiethetes, so ist es dem zur Hut verpflichteten Miether nur gegen Bezahlung in Benutzung gekommen, es ist bei ihm also der Nutzen nicht einseitig, es ist nicht כל הנאה שלו, wie beim שואל, sondern er ist נהנה ומהנה, der Nutzen ist gegenseitig wie beim שומר שכר, es liegt ihm daher auch eine dem שומר שכר gleiche Verantwortung ob, er ist פטור באונסין und חייב בגנבה ואבדה (מכילתא).

V. 15. 16. Aus dem im V. 16. ausgesprochenen Umstande, daß die Verheirathung des Mädchens von der Verfügung des Vaters abhängt, so wie aus der ergänzenden Gleichstellung mit dem 5. B. M. 22, 18. besprochenen Falle, wo die Person des Mädchens durch נער bezeichnet ist, wodurch, wie wir bereits zu 1. B. M. 24, 16. bemerkt, überall קטנה mit inbegriffen und בוגרת ausgeschlossen ist, steht es fest, daß hier von einem Mädchen die Rede ist, das noch unter Disposition des Vaters steht, also vor erlangter geschlechtlicher Volljährigkeit. Wir haben somit den Fall der Verführung eines unmündigen, noch unter Obhut des Vaters stehenden Mädchens. Die V. 16. statuirte Pön, קנס, ist dem Vater zu zahlen, wie in der citirten Parallelstelle V. 29. ausdrücklich die Bestimmung lautet: ונתן וגו' לאבי הנערה חמשים כסף, und dürfte sich der ganze Fall somit unter dem Begriff des Diebstahls, גנבה, darstellen. Wie die allgemeine Rechtsachtung eine solche sein soll, daß Jeder sein Eigenthum, ihr vertrauend, ruhig außer Augen lassen kann und der Dieb den höhnenden Mißbrauch dieses Vertrauens durch קנס zu büßen hat: so, sollen auch Väter die Unschuld ihrer Töchter nicht durch Schloß und Riegel verwahren müssen, sie sollen sie der allgemeinen Sittlichkeitsachtung anvertrauen können, und derjenige, der, dieses Vertrauen mißbrauchend, durch Verführung die Sittenreinheit ihres Kindes stiehlt,

War es ein Gemiethetes, so war es für sein Miethgeld gekommen. אִם־שָׂכִיר הוּא בָּא בִּשְׂכָרוֹ׃ ס

Betrachten wir die den ארבעה שומרים auferlegten, die Ersatzpflicht erzeugenden Verantwortlichkeiten, so dürfte einerseits deren Größe in keinem adäquaten Verhältniß zu dem compensirenden Nutzen stehen, andrerseits die Art sämmtlicher Verschuldungen eine solche sein, die außer dem Hüterverhältniß keine Ersatzpflicht nach sich zieht. Man vergleiche die Größe des gewöhnlichen Hüterlohnes mit dem möglichen, zum Ersatz kommenden Werthe des anvertrauten Gegenstandes, die unentgeltliche Benutzung eines Thieres auf Einen Tag mit der Verpflichtung, es zu ersetzen, selbst wenn es eines ganz natürlichen Todes im Hause des Entleihers stirbt, die Verantwortung des bezahlten Hüters selbst bei nächtlichem Diebstahl aus bestverschlossenem Gewahrsam &c. &c. Und selbst פשיעה, grobe Fahrlässigkeit, würde außer dem Hutverhältniß, wohl moralische, כדי לצאת ידי שמים, nicht aber gerichtliche Ersatzpflicht nach sich ziehen. Es sind alle dahin gehörigen Vergehen keine direkten Beschädigungen, sondern nur גרמא, nur indirekte Veranlassungen, die sich מן התורה der richterlichen Cognition entziehen, z. B. הפורץ גדר בפני בהמת חברו, wenn Einer freventlich die Mauer eines Viehstalles einreißt, ist er gerichtlich nur wegen der zerstörten Mauer zu verfolgen, hinsichtlich des verlaufenen Viehes jedoch פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים (B. K. 55, b.) u. dgl. Es scheint daher, es habe das Gesetz mit Aufstellung der Bestimmungen über die „vier Hüter" den scharfen Begriff der Verpflichtung gezeichnet, die ein Jeder, bei Eingehung eines solchen Verhältnisses, stillschweigend übernimmt. Gehört doch das שומר-Verhältniß zu der sogenannten freiwilligen Gerichtsbarkeit, deren Verpflichtungen auf freiem, gegenseitigem Kontrakt beruhen. Ist doch namentlich das ארבעה שומרים-Gesetz die Hauptgrundlage aller socialen Wechselbeziehungen. Bis hinauf zum Fürsten stellt sich Alles im weitern Sinne unter dem Begriff שומר dar. Ueberall sind es Vertrauens- und Leistungs-Beziehungen, die zur Verwirklichung kommen. Dem gewissenhaften Rechtsbewußtsein zeichnet hier das Gesetz die ganze Schärfe der Obliegenheit und Verantwortung, die selbst eine freiwillig übernommene, unbezahlte Leistungsverpflichtung z. B. im שומר חנם stillschweigend übernimmt, und überläßt es der positiven, feststellenden Vereinbarung bei Uebernahme einer derartigen Obliegenheit, wenn Jemand das Maaß seiner Verpflichtungen beschränkter feststellen will: מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה והשואל להיות פטור מלשלם וכו׳ (B. M. 94, a.). Es ist dies keine wider eine Bestimmung des Gesetzes verstoßende und darum rechtsungiltige Condition — מתנה על מה שכתוב בתורה, — nicht nur weil ohnehin כל המתנה וכו׳ בדבר שבממון תנאו קיים, in reinen Geldsachen jede Stipulation zuläßig ist, sondern, wie es dort heißt: מעיקרא לא שעבד נפשיה, weil er von vornherein keine weiterreichende Verpflichtung eingegangen.

Es scheint nun das Gesetz zu supponiren, daß, wenn Jemand dem Andern seine Person zu Gebote gestellt hat und ihm sodann auch eine Sache übergibt, er stillschweigend dem Andern keine größere Verantwortung für die Sache auferlegt, als dieser hinsichtlich der Person ihm gegenüber übernommen hat. Es ist z. B. der Arbeitgeber juridisch nicht zur Entschädigung zu verhalten, wenn der Arbeiter in seinem Dienste an seiner

14. War aber dessen Eigenthümer bei ihm, so hat er es nicht zu ersetzen.

14. אִם־בְּעָלָיו עִמּוֹ לֹא יְשַׁלֵּם

---

wäre der שואל ersatzfrei. Abgesehen davon, daß, wenn Jemand einem Andern sein Gut in Hut übergibt, er eben damit sich der Hutaufgabe entledigt, diese vielmehr völlig dem Hüter obliegt, und sich gar kein Rechtsgrund denken läßt, weshalb dieser in Gegenwart des Eigenthümers weniger zur Hut verpflichtet und weniger verantwortlich wäre, als in dessen Abwesenheit, so darf man ja nicht übersehen, daß hier ja שבורה ומתה, somit ja gerade solche Unfälle genannt sind, deren Abwendung, wie der natürliche Tod, völlig außer Macht irgend eines Menschen steht, die ja eben den Begriff אונס׳ן גמורין repräsentiren, hinsichtlich deren daher die Anwesenheit oder Abwesenheit des Eigenthümers oder irgend eines andern Menschen völlig gleichgiltig ist! Unmöglich kann daher das Gesetz haben sagen wollen: stirbt das Thier eines natürlichen Todes in Gegenwart des Eigenthümers, so ist der Hüter frei, stirbt es aber eines natürlichen Todes ohne daß der Eigenthümer gegenwärtig ist, so hat der Hüter es zu ersetzen. Es wäre dies völlig widersinnig und kann eine solche Meinung dem Gesetze nicht supponirt werden. Eine solche Auffassung wird zwar (B. M. 95, b.) von רב המנונא vorgeführt, jedoch ganz entschieden verworfen. Wenn vielmehr, der Halacha zufolge, die Bestimmung בעלי׳ עמו für alle Hutverhältnisse Anwendung hat, so begreift sich's, warum der Text sie zunächst erst beim שואל ausspricht, weil eben dort die Ersatzpflicht selbst für אונס׳ן גמורין, für שבורה ומתה auszusprechen war, in Zusammenhang mit welchen die Bestimmung בעלי׳ אין עמו nicht mißverständlich auf die Gegenwart beim Unfall bezogen werden kann, jener irrthümlichen Auffassung daher vorgebeugt ist. Und dürfte deshalb hier auch der Fall נשבה nicht erwähnt worden sein, weil bei dem gewaffneten Räuberüberfall allerdings die Abwehr denkbar sein kann, und dieser nicht so entschieden den Charakter אונס גמור trägt.

Es bleibt daher nichts Anderes übrig, als an der Hand der Halacha den Text also zu verstehen, wie ihn R. Aschi (B. M. 96, a.) erklärt: Wenn Jemand Etwas von seinem Nächsten, aber nicht zugleich den Nächsten borgt. Diese schon implicite gegebene Klausel wird durch das בעלי׳ אין עמו noch besonders verdeutlicht, daß also der Eigenthümer des geborgten Gutes nicht auch bei dem Borger in Benutzung steht. Es kann auch demnach das בעלי׳ אין עמו so wie אם בעלי׳ עמו fortgesetztes Objekt zu וכי ישאל bilden: wenn Jemand Etwas von seinem Nächsten, nicht aber dessen Eigenthümer entborgt ꝛc. ꝛc. Ganz so wie das Problem der Mischna B. M. 94, a.: השואל את הפרה ושאל בעלי׳ה עמה וכו׳. Jedenfalls steht die Gesetzesbestimmung fest, daß, wenn der Eigenthümer des zu hütenden Gutes in dem Momente der Uebergabe desselben an den Hüter bei diesem mit seiner Person in irgend einem Dienstverhältnisse steht, dem Hüter aus der Entgegennahme des Gutes keine der hier für die verschiedenen Hüterbeziehungen stipulirten Ersatzpflichten erwachsen, und diese selbst bei offenbarer Fahrlässigkeit, פשיעה בבעלים, nicht eintreten.

Es handelt sich nur darum, eine Einsicht in die Motive dieser eigenthümlichen Bestimmung zu versuchen. Vielleicht sind folgende Erwägungen nicht ganz ungeeignet, eine solche Einsicht zu vermitteln.

וְנִשְׁבַּר אוֹ־מֵת בְּעָלָיו אֵין־עִמּוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם׃

brochen oder stirbt: ist dessen Eigenthümer nicht bei ihm, hat er es voll zu ersetzen.

Alles umsonst. Hinsichtlich der Hut hat daher Jener die geringste Verantwortung und ist nur bei פשיעה, Fahrlässigkeit, ersatzpflichtig. Dieser dagegen ist, wie hier ausgesprochen, selbst bei שבורה ומתה, also selbst für durchaus unabwendbare Unfälle ersatzpflichtig, ח״ב באונסין; er ist nur frei, wenn מתה מחמת מלאכה, wenn der Gegenstand in Folge der ihm gestatteten Verwendung leidet oder zu Grunde geht.

בעליו אין עמו וגו׳. Die Halacha lehrt, daß sich dieses עמו nicht auf den geliehenen Gegenstand, sondern auf die Person des Entleihers bezieht, und damit gesagt sei: nur wenn der Darleiher im Augenblick des Leihens in keinem Dienstverhältniß zu dem Entleiher gestanden, ist dieser für jeden das entliehene Gut betreffenden Unfall ersatzpflichtig. War aber im Momente des Leihens der Darleiher in einem bezahlten oder unbezahlten Dienstverhältniß zum Entleiher, so übernimmt derselbe keinerlei Verantwortung für das Gut und ist selbst für Fahrlässigkeit nicht ersatzpflichtig; שאילה בבעלים פטור, selbst פשיעה בבעלים פטור היה עמו בשעת שאילה אין צריך להיות עמו בשעת שבורה ומתה היה עמו בשעת שאילה צריך להיות עמו בשעת שבורה ומתה (B. M. 95, b.). Diese bei שואל ausgesprochene, jedoch eben der Halacha zufolge (das. a.) für alle vier Hutverhältnisse geltende Bestimmung, ist vielleicht unter allen Bestimmungen des jüdischen Civilrechts diejenige, deren Motiv sich am meisten einer auch nur annähernden Einsicht entzieht, und scheint ihr gegenüber der Wortlaut einen so einfachen Inhalt zu geben, daß sich dem oberflächlichen Gedanken wohl kaum irdendwo ein größerer Contrast zwischen dem Schein des Wortlautes und der Wirklichkeit der Halacha darstellen dürfte. Was ist natürlicher, als das בעליו אין עמו und das אם בעליו עמו dahin zu verstehen: ist der Eigenthümer bei dem Unfall nicht gegenwärtig, so hat der Entleiher zu ersetzen, war aber der Eigenthümer bei dem Unfalle gegenwärtig, so hat er nicht zu ersetzen! Und was ist dem gegenüber unbegreiflicher, als die Bestimmung: wenn Jemand von einem zu ihm in Dienstverhältniß (עמו במלאכה) Stehenden etwas leiht, miethet oder zur Hut übernimmt, ist er von jeder Ersatzpflicht frei! So hebt schon שו״ת חות יאיר, (223. Ende) das Auffallende dieser Halacha und ihr gegenüber das Einfache des Wortlautes als ein noch ungelöstes Problem hervor: והנה בגוף הדין תמהתי כל ימי אחר שפקודי ד׳ ישרים וכלם נכוחים בטוב טעם וישרים למוצאי דעת וכו׳ ומי יתן וארע לקרב הדבר הזה אל השכל וכו׳ וכי משום המשאיל במלאכתו של שואל ילקה באבדון ממונו ביד שואל כי לולי דרז״ל לק דהיה י״ל פירוש הכתוב עמו ר״ל אצל דבר ששאל לחבירו והיה לו להשגיח עליו וק״ל ,עכ״ל.

Betrachten wir jedoch den Fall näher, so dürfte sich vielmehr herausstellen, daß der so einfach geglaubten Auffassung des Wortlautes ein solcher Widersinn innewohnt, daß sie unmöglich die Meinung des Textes sein kann. Nach dieser Auffassung soll der שואל nur dann ersatzpflichtig sein, wenn der Eigenthümer des Thieres bei dem diesem zugekommenen Unfall nicht gegenwärtig gewesen. War aber der Eigenthümer selbst bei dem Unfall gegenwärtig, hat somit, wie שו״ת חות יאיר erläutert, selbst auf sein Gut achten können, so

12. Wenn es aber irgend wie zerrissen worden, so hat er den Fall durch Zeugniß vorzubringen: das Zerrissene hat er nicht zu ersetzen.

12. אִם־טָרֹף יִטָּרֵף יְבִאֵהוּ עֵד הַטְּרֵפָה לֹא יְשַׁלֵּם׃ פ

13. וְכִי־יִשְׁאַל אִישׁ מֵעִם רֵעֵהוּ

13. Wenn ein Mann von seinem Nächsten leiht und es wird ge-

---

in dem begrifferweiternden Ausdruck ואם גנב יגנב ausgesprochen sein, im Gegensatz zu dem folgenden 'אם טרף יטרף וגו: wird es auf irgend eine Weise ihm entwendet, so hat er es jedenfalls zu bezahlen, wird es aber auf irgend eine Weise zerrissen, so hat er den Fall dem Gerichte durch Zeugniß vorzubringen, das entschieden Zerrissene aber hat er nicht zu bezahlen.

V. 12. טרפה steht in der Mitte zwischen מיתה und גנבה. מיתה kann er nie verhindern, es ist אונס גמור, גנבה kann er immer durch seine Gegenwart verhindern. טרפה ist zweifelhaften Charakters, es gibt Anfälle von Raubthieren, denen ein Hüter gewachsen, die auch schon durch seine bloße Gegenwart verhütet werden; es gibt aber auch solche, die völlig als אונס zu begreifen sind. Daher יביאהו עד (Vgl. oben: K. 18, 19.: והבאת אתה את הדברים וגו', und 22.: והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך. Ebenso Sam. I. 27, 11. להביא גת. Chron. I. 21, 2.: ספרו את ישראל וגו' והביאו אלי): hat er es, den ganzen Vorgang, durch Zeugniß dem Gerichte darzustellen, damit dieses beurtheile, ob durch ihn Rettung möglich gewesen wäre. Stellt es sich entschieden als טרפה, als dem Raubthier unrettbar verfallen heraus, so ist er ersatzfrei. (מכילתא, so auch B. K. 10, a.: יביא עדים שנטרפה באונס). — In ähnlicher Weise unterliegt es auch bei andern, unter der Hand von Hütern zu Grunde gegangenen Gegenständen, z. B. bei Lastträgern, המעביר חבית ממקום למקום, der richterlichen Erkenntniß, ob der Unfall als unverschuldetes אונס, oder als Fahrlässigkeit zu behandeln ist (B. M. 82, b.). Als דרך טובים und אורחות צדיקים wird aber dort gelehrt, armen Lastträgern nicht nur keine Ersatzpflicht aufzulegen, sondern ihnen auch noch ihren Tagelohn zu gewähren. — Es tritt bei solchen Beurtheilungen auch noch der weitreichende Grundsatz: תחלתו בפשיעה וסופו באונס in Anwendung, d. h. eine hinsichtlich des wirklich eingetretenen Unfalls genügende Vorsicht befreit nicht von der Ersatzpflicht, wenn dieselbe hinsichtlich anderer, wenn gleich nicht eingetretener, jedoch möglich gewesener Fälle als Fahrlässigkeit zu beurtheilen ist und es, wenn auch nur entfernt, anzunehmen ist, eine solche pflichtgemäße Vorsicht hinsichtlich nicht eingetretener Fälle, hätte auch dem wirklich eingetretenen Schaden vorgebeugt. Es hätte z. B. ein nichtbezahlter Hüter den Gegenstand wohl normal vor Dieben, nicht aber vor Feuersgefahr geschützt, er wird gestohlen, der Diebstahl wäre aber wahrscheinlich nicht möglich gewesen, wenn der Gewahrsam auch pflichtgemäß feuerfest gewesen (B. M. 42, a.).

Dem bezahlten Hüter steht der Miether gleich, שוכר כשומר שכר, die Benutzung des Gegenstandes wird als Äquivalent für das Miethgeld und die zu leistende Hut betrachtet, im Gegensatz zu einer andern Ansicht, die die Benutzung gegen das Miethgeld aufgehen läßt und die Hut als frei übernommene Leistung beurtheilt (B. M. 80, b.).

V. 13. שואל, der Entleiher, von dem diese Stelle spricht, bildet den geraden Gegensatz zum שומר חנם. Der unbezahlte Hüter leistet Alles umsonst, der Entleiher genießt

11. Wenn es aber irgendwie ihm entwendet wird, hat er es dessen Eigenthümer zu ersetzen.

11. וְאִם־גָּנֹב יִגָּנֵב מֵעִמּוֹ יְשַׁלֵּם לִבְעָלָיו׃

Gerichte seine Sache bis zur Evidenz darzuthun. Jeder Kläger fordert eine Veränderung des status quo, und zwar soll das Gericht diese Veränderung schaffen, sie soll eine Gerichts-That sein. Jeder sittlichen, somit auch einer gerichtlichen Handlung muß die Ueberzeugung der Rechtgemäßheit vorangehen. Es muß somit dem Gerichte die Unrechtmäßigkeit des angegriffenen Bestehenden und die Rechtmäßigkeit der geforderten Veränderung evident sein, ehe es diese Aenderung bewirkt, eine Evidenz, die im Civilgericht nur durch Geständniß des Beklagten oder durch Zeugniß zweier Zeugen, in seltenen Fällen auch durch indicirende Combination (z. B. חזקה אין אדם פורע תוך זמנו B. B. 5, b., oder wo ausnahmsweise auch der Klage der innere Evidenzgrund, מגו, zu Gute kommt: מגו להוציא, oder das ברי ושמא bei איני יודע אם החזרתיו לך B. K. 118,), als erbracht dasteht. Bei einer unvollständig erwiesenen Klage, als welche wir alle drei Eidesfälle, מודה במקצת, עד א׳ und שבועת שומרים, erkannt haben, kann daher nur dem Beklagten auferlegt werden, seinen angegriffenen Besitzstand gegen die, durch den freilich nicht ganz erwiesenen, aber immerhin doch nicht ganz zurückgewiesenen Angriff erwachsene, Supposition der Schuld durch Aufrufung Gottes als Zeugen und Richter seine Rechtfertigkeit zu vertheidigen; es kann aber der Kläger nicht seinen sachlich nicht hinlänglich begründeten Angriff durch Einsatz der Rechtfertigkeit seiner Person ergänzen. Daher ja auch selbst bei מודה במקצת, wenn die Supposition der Schuld durch dem Zugeständniß inhärirende Gründe, wie bei מש״ב אבדה (Gittin 51, a. b. Siehe רשבא das.), oder, nach Einigen, auch wenn sie durch dem Beklagten zur Seite stehenden Einen Zeugen, עד א׳ מס״יע (Ch. M. 75, 2.) aufgewogen wird dem Beklagten der Eid zu erlassen ist.

מן התורה gibt es daher kein נשבע ונוטל. In fünf Fällen ward jedoch später aus allgemeinen Zweckmäßigkeits-Rücksichten dem Kläger ein Eid auferlegt: השכיר, והנגזל, והנחבל, ושכנגדו חשוד על השבועה, וחנוני על פנקסו (Siehe Schebuoth 44, b.).

V. 11. ואם גנב יגנב. Diese Erweiterung des Begriffs schließt auch אבדה ein: לרבות אבדה, wenn das Thier sich verlaufen. Wird doch auch mit התגנב das Sich-wegstehlen, sich den Blicken eines Andern heimlich entziehen, ausgedrückt (Sam. II. 19, 4.). Hier, beim Hüter, liegt um somehr auch diese Bedeutung in dem Ausdruck גנב, da damit alle jene Unfälle bezeichnet sind, die in der Regel durch seine persönliche Gegenwart verhütet bleiben, zu deren Abwendung er daher in aller ersten Linie bestellt ist. Jeder in seiner Abwesenheit, auch selbst während seines Schlafes, geschehene Unfall, der unter den Begriff „Diebstahl" fällt, d. h. der in der Regel nur ungesehen unternommen wird, also auch z. B. Einbruch, selbst wenn er durch eine solche Uebermacht verübt worden, der er, wenn er darauf zugekommen, unmöglich gewachsen gewesen wäre und daher als אונס dasteht, macht den bezahlten Hüter verantwortlich, weil angenommen wird, es wäre der Einbruch gar nicht unternommen worden, wenn er gegenwärtig und wach geblieben wäre. Diese absolute Verantwortlichkeit für alles unter den Begriff גנבה Fallende dürfte ebenfalls

אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם׃

beide einzutreten, wenn er nicht seine Hand an das Gut seines Nächsten gestreckt hat, den hat dessen Eigenthümer entgegenzunehmen, zu ersetzen hat er nicht.

---

wegen einer Schuld des Vaters eingeklagt wird und derselbe einen Theil der Schuld eingesteht, hinsichtlich des Restes jedoch seine Unwissenheit behauptet — מנה לי ביד אביך חמשין ידענא חמשין לא ידענא — so kann er natürlich nicht den Rest abschwören, da er nichts darüber zu wissen behauptet, allein es hat dann für ihn die Unfähigkeit, den Eid zu leisten, nicht die Folge, die sie für den Vater gehabt haben würde. Wenn dieser, der Selbstschuldner, einen Theil der Forderung zugesteht, so kann er dem Rest der Forderung als מודה במקצת nur durch einen Eid begegnen. Kann er diesen Eid wegen seiner Einrede לא ידענא nicht leisten, so muß er die Schuld zahlen nach dem eben hier in diesem Problem niedergelegten Grundsatze: כל המחוייב שבועה ואינו יכול לשבע משלם. Den Erben aber schützt die Einrede der Unwissenheit vor der Zahlungspflicht aus Eidesunfähigkeit, da er als Erbe nichts von den Verbindlichkeiten des Vaters zu wissen braucht, und liegt dem Kläger der volle Beweis ob (Schebuoth 47, a.).

אם לא שלח ידו. Siehe zu V. 7.

ולקח בעליו ולא ישלם, dieser für den Fall des Problems selbstverständliche, und darum ja auch oben V. 7. nicht stehende, Zusatz gibt noch besonders durch die Fassung, in welcher er gegeben ist, die allgemeine Grundregel für den gerichtlichen Eid: מי שעליו לשלם לו שבועה: כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין (Schebuoth 45, a.); daß nämlich durch einen Eid nur eine Forderung zurückgewiesen werden: נשבע ונפטר, nie aber eine Forderung begründet werden kann: נשבע ונוטל. ולקח בעליו heißt es hier, der Eid ist ein Klage-Objekt, kein Klagemittel, der Kläger erlangt den Eid, er kann aber nichts vermittelst eines Eides erlangen. ולקח בעליו ולא ישלם, der Eid vertritt die Stelle der Zahlung, mit ihm wird einer Forderung genügt, keine Forderung zur Zahlung gebracht. Es dürfte aber dieser oberste Kanon gerichtlicher Eide tief in dem Wesen des Eides begründet sein und ebenso tief in dem Boden wurzeln, der unser ganzes Rechtsleben trägt. Der Eid ist eine unmittelbare Appellation an Gottes Gericht, er unterstellt den Fall der Gottes-Entscheidung, wo er für menschengerichtliche Entscheidung nicht reif geworden. Nur als entlastende Ergänzung der Einrede überläßt er dem göttlichen Gerichte die Entscheidung und das Einschreiten, das menschliche Gericht zieht sich vor dem göttlichen zurück. Als belastende Ergänzung des Klagebeweises würde er jedoch, im geraden Widerspruch mit seinem Wesen, das menschliche Gericht zur Entscheidung und zum Einschreiten bringen, statt dem göttlichen Gerichte die Entscheidung anheimzulassen. Unser ganzes criminal- und civilrechtliches Leben wird ferner von dem großen Grundsatze getragen, daß für jeden Menschen die Präsumtion (חזקה) der Unschuld, und für jeden Besitz die Präsumtion des Eigenthums festzuhalten ist, bis das Gegentheil erwiesen worden. Civilrechtlich gestaltet sich dieses Prinzip zu der Formel: המוציא מחברו עליו הראיה, der Forderung liegt der Beweis ob, מי בעל דברים יגש אליהם (2. B. M. 24, 14.), wer eine Klage hat, hat dem

10. so hat ein Gottes-Eid zwischen sie

10. שְׁבֻעַת יְהוָה תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם

völlig außer Macht des Hüters steht. נשבה ist die gewaltsame Wegführung durch לסטים מזוין, bewaffneten Räuber.

אין רואה, der im folgenden V. statuirte Reinigungseid ist nur zulässig, wenn der Unfall an einem Orte geschehen, wo keine Zeugen vorauszusetzen sind. Ist aber die Oertlichkeit eine solche, daß, wenn der Unfall geschehen, dabei die Gegenwart von Zeugen vorauszusetzen ist, so hat der Hüter Zeugen für seine Behauptung zu bringen, und kann sich nicht durch einen Eid der Ersatzpflicht entziehen: אין רואה שבועת ד׳ תהי׳ בין שניהם הא יש רואה יביא ראיה ויפטר (B. M. 38, a.).

V. 10. שבועת ד׳ תהי׳ בין שניהם. Er hat ganz die bereits zu V. 7. bemerkten drei Reinigungseide zu schwören: שאינו ברשותו, שלא שלח בו יד, שלא פשע בה, letzteren natürlich nur bei der Behauptung נשבה. In die Bestimmung der Eidesauflage mit dem Satze: שבועת ד׳ תהי׳ בין שניהם, sind noch wichtige allgemeine Lehren hinsichtlich des gerichtlichen Eides niedergelegt. 1) בין שניהם: שבועת וגו׳ בין שניהם מלמד שהשבועה חלה על שניהם (Schebuoth 39, b.) „die Schwere des Eides ruhet auf Beiden", d. h. nach Raschi: ein etwaiger Meineid wirft auch auf den Kläger die Verantwortung, daß er so unvorsichtig gewesen, sich mit einem Unrechtschaffenen einzulassen und er so die Entweihung des göttlichen Namens durch einen Meineid indirekt veranlaßt hat, שלא דקדק למסור ממונו ביד נאמן ובאו לידי חילול השם. (Nach סמ״ע Ch. M. 87, § 20, 61. hätte er sich in dem Augenblicke, in welchem er seinen Gegner zum Meineid bereit sieht, mit ihm vergleichen sollen). Und ebenso läge bei einem wahren Eide, nach der Ansicht des von הגהות מיימוניות (הל׳ שבועות, K. 11, 6.) citirten R. Chananel, nicht nur auf dem den Eid unnöthiger Weise provocirenden Kläger das Vergehen des שבועת שוא, sondern auch der Schwörende trüge eine gleiche Schuld, daß er mit einem Manne in Verbindung getreten, der unnöthiger Weise einen Eid provocirt, שנתגלגלה על ידו, und somit er ebenfalls indirekt den unnöthigen Eid veranlaßt habe. הגהו׳ מיימוני׳ selbst jedoch sind nicht der Ansicht, daß in solchem Falle den Wahrheit Schwörenden irgend eine Verantwortung treffe, und so scheint es auch aus Themura 3, b., wenn man nicht annehmen will, es sei dort blos die Möglichkeit von מלקות für שבועת אמת negirt. Im Jeruschalmi (Schebuoth 6, 5.) wird das בין שניהם dahin verstanden, daß bei jeder gerichtlichen Eidesleistung jedenfalls Einer nicht frei von Schuld ist, beim Meineid der Schwörende, beim wahren Eid der Gegner. Gleichwohl schließt die Verhandlung dort mit der Mahnung, selbst zur Leistung eines wahren Eides sich nicht leicht zu entschließen: בין זכאי בין חייב לשבועה לא תיעול.

2) בין שניהם: (מכילהא) שלא ישביענו הדיין בעל כרחו: der Eid beruht nur zwischen den Partheien, dem Gerichte steht kein Zwang zum Eide zu. Will der Beklagte lieber zahlen als schwören, oder will der Kläger ihm den Eid erlassen, so hat das Gericht nicht zum Eide zu nöthigen.

3) בין שניהם: ולא בין היורשין: der Eid hat nur zwischen den ersten Partheien selbst, nicht aber zwischen deren Erben einzutreten, d. h.: den Erben kann die Einrede der Unwissenheit vor der Eidespflicht und deren Consequenzen schützen. Wenn z. B. der Erbe

9. Wenn ein Mann seinem Nächsten einen Esel oder einen Ochsen oder ein Schaaf oder irgend ein Thier zu hüten gibt, und es ist gestorben oder gebrochen oder gewaltsam weggeführt ohne Augenzeugen:

9. כִּֽי־יִתֵּן֩ אִ֨ישׁ אֶל־רֵעֵ֜הוּ חֲמ֨וֹר אוֹ־שׁ֥וֹר אוֹ־שֶׂ֛ה וְכָל־בְּהֵמָ֖ה לִשְׁמֹ֑ר וּמֵ֛ת אוֹ־נִשְׁבַּ֥ר אוֹ־נִשְׁבָּ֖ה אֵ֥ין רֹאֶֽה׃

---

als beim Theilgeständniß. Während beim Theilgeständniß hinsichtlich des abgeleugneten Theils, dem der Schwur gelten soll, gar Nichts vorliegt, so ist beim Hüter, sei es durch Zugeständniß oder durch Zeugen, jedenfalls constatirt, daß der Beklagte hinsichtlich des Objektes, dem der Schwur gilt, eine Verpflichtung eingegangen, die noch nicht von ihm erfüllt worden. Er hat das Objekt zur Bewahrung und Rückgabe empfangen, und hat es nicht zurückgegeben. Diese nichtstreitigen Fakta compromittiren jedenfalls die Persönlichkeit des Hüters in dem Grade, daß dem gegenüber die Rücksicht auf den Objektwerth also schwinden kann, daß er die Umstände, die nach seiner Einrede ihn von der Rückgabe dispensiren, zur Aufrechthaltung seiner compromittirten Persönlichkeit zu beschwören habe, sobald das Objekt überhaupt nur einen gerichtlichen Nennwerth besitzt. Auch hier dürfte die persönliche Rücksicht ergänzen, was dem Gegenstande an objektivem Werthe abgeht.

V. 9. Wir haben schon oben zu V. 6. bemerkt, daß V. 9—12 vom bezahlten Hüter handelt, der gegen Zahlung die stete persönliche Gegenwart dem zu hütenden Gegenstande zusagt, daher auch für גנבה ואבדה, wenn das Thier in seiner Abwesenheit gestohlen worden oder sich verlaufen hat, Fälle, die in der Regel durch seine Gegenwart vermieden worden wären, ersatzpflichtig, und nur bei מיתה, wenn das Thier eines natürlichen Todes gestorben, oder aus einem diesem ähnlichen, unabwendbaren Unfall zu Grunde gegangen, אונס, frei ist. Wir haben dort auch bemerkt, wie diesem Hüterverhältniß sowohl die hier exemplificatorisch genannten Gegenstände, als auch der Ausdruck מעמו, im Gegensatz zu dem מבית האיש beim שומר חנם, entsprechen.

Hier werden nun drei Arten der Unfälle statuirt: 1. מת, נשבר, נשבה V. 9., entschieden vis major, unabwendbare Vorgänge, für welche er in keinem Falle einzustehen hat; 2. גנבה ואבדה, V. 11, die er jedenfalls ersetzen muß; und 3. טרפה, das, zweifelhafter Natur, zwischen beiden steht und ihm den Nachweis auferlegt, daß er es nicht habe retten können.

ומת או נשבר או נשבה: נשבר wird in der מכילתא mit ששברתו חיה erläutert, also eine Verstümmelung oder Tödtung durch ein Raubthier. Es läßt diese Erklärung die Frage offen, daß dieser Fall damit unter den Begriff טרפה fiele, der erst V. 12. besonders besprochen wird, und zwar nach Erläuterung der מכילתא selbst eine besondere Kategorie durch den zweifelhaften Charakter des Vorfalls bildet. Näher dürfte es liegen unter נשבר Beinbruch oder sonst einen durch Fall zugezogenen Bruch zu verstehen, wie עורת או שבור (3. B. M. 22, 22.), הנשברת (Jechesk. 30, 22—34., 4, 17.). Kön. I. 13, 26. kommt allerdings שבר vom Zerissenwerden durch ein Raubthier vor, ebenso das. 28. Jedenfalls spricht נשבר und נשבה ebenso wie מת von אונס גמור, von Unfällen, deren Verhütung

אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ׃ ס

men —) finden ihn dann Richter schuldig, so hat er zwiefach seinem Nächsten zu ersetzen.

---

steht und nur durch עירוב פרשיות (nicht עיקר פרשיות wie רא״ש treffend bemerkt) auch auf andere Klagfälle übertragen wird, nach der von רא״ש und רמ״א (Ch. M. 88, 5.) adoptirten Auffassung auch שבועת שומרין außer bei כלים, die wie bemerkt einen Selbstwerth haben, ein Schwurobjekt von mindestens dem Werthe zweier Maah haben. Jedoch טענת מלוה והעדאת עד אחד, wo der Eid durch das die Forderung des Klägers unterstützende Zeugniß Eines Zeugen hervorgerufen wird, da genügt zum Klag- und Schwur-Objekt der Werth einer Peruta = $^{1}/_{64}$ des Werthes von zwei Maah. (Schebuoth 40, a.). Eine Einsicht in das Motiv dieser Bestimmungen wäre zu wünschen. Daß das Objekt des Schwurs mehr als das für eine gewöhnliche Gerichtsverhandlung ausreichende Minimum einer Peruta betragen soll, dürfte aus der Heiligkeit des Eides entspringen. Wenn das Objekt zu irrelevant ist, dürfte es an שבועת שוא gränzen, daß der Kläger auf den Eid besteht und der Verklagte nicht lieber durch Zahlung einer Geringfügigkeit der Eidesleistung entgeht. Bei dem Theilgeständniß, מודה במקצת, und ebenso bei dem Hütereide, שבועת שומרין, liegt gegen die Wahrhaftigkeit des Schwörenden hinsichtlich des Inhalts des Eides nicht das Geringste vor. Die Präsumtion hinsichtlich des von dem Ersten abzuschwörenden Klagetheils sowie hinsichtlich des vom Letzteren zu beschwörenden Vorganges ist völlig in der Schwebe. Das Gesetz beruhigt sich nur nicht bei seiner bloßen Behauptung, weil beim Ersten hinsichtlich des Klageobjektes und beim Letztern hinsichtlich des Klagegrundes die Klage eine beschränkte Begründung erhalten. Allein hinsichtlich der von dem Beklagten zu beschwörenden, sachlichen oder faktischen Behauptung liegt gegen denselben nichts vor. Es kommt bei dieser, bei מודה במקצת und שבועת שומרין daher die Relevanz des streitigen Objektes in Betracht. Allein bei dem die abläugnende Behauptung des Beklagten geradezu als unwahr erklärenden Zeugniß Eines Zeugen, steht dem Inhalt des zu leistenden Schwurs dies Zeugniß geradezu entgegen. Ein Zeuge zeiht den Beklagten hinsichtlich seiner Behauptung der Unwahrheit und der Unrechtfertigkeit, die Persönlichkeit des Beklagten ist durch das Zeugniß geradezu angegriffen, seiner Persönlichkeit steht die Persönlichkeit des Zeugen gegenüber, und diese persönliche Beziehung läßt die Rücksicht auf den Werth des Objektes völlig verschwinden; sobald es nur überhaupt einen gerichtlichen Nennwerth (פרוטה) hat, wird es durch die belastende Aussage Eines Zeugen so relevant, daß der Beklagte seine Persönlichkeit durch Berufung auf Gottes Entscheidung im Eide zu rechtfertigen hat.

Es gibt eine Auffassung, es ist dies auch die des רמב״ם und ב״י, nach welcher auch שבועת שומרין zum Schwurobjektwerth nur den einfachen Werth einer Peruta erfordert, und demnach der Werth von zwei Maah nur bei מודה במקצת erfordert wird. Auch für diese Auffassung dürfte sodann das Motiv in der obengedeuteten Richtung zu finden sein. Ist gleich bei dem Hüter die Persönlichkeit des Beklagten nicht in dem Grade, wie durch Zeugniß Eines Zeugen compromittirt, so ist sie es doch jedenfalls in weit höherem Grade

עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר־שְׁנֵיהֶם sei, hat Beider Wort bis zu Gott zu kom=

טענת גנב באבדה pönschuldig, denn auch אבדה ist ein פקדון, und dessen Berger sogar ein שומר שכר (weshalb טוען טענת גנב באבדה nur bei der Behauptung eines solchen Diebstahls möglich ist, hinsichtlich dessen er auch als שומר שכר ersatzfrei wäre. Siehe B. K. 63 b. 57, a.). (Siehe zu K. 21, V. 37.). —

Daß in diesem Satze zugleich die allgemeine Regel מודה בקנס פטור ausgesprochen ist, ist bereits zu V. 3 bemerkt. Es heißt darum auch wohl nicht אשר ירשיען האלה׳, wo es sich dann nur auf den vorliegenden Fall, auf das schon vorhin genannte Gericht beziehen dürfte, sondern: אשר ירשיען אלה׳, wenn ihn ein Gericht verurtheilt, im Gegensatz zu dem freien Selbstgeständniß.

Hinsichtlich der Lehre vom Diebstahl ist noch V. 6 der Ausdruck וגנב מבית האיש zu bemerken, in welchem für die Lehre vom Diebstahl die Klausel enthalten ist: ולא מבית הגנב, der Dieb, der aus dem Hause eines Diebes ein gestohlenes Gut stiehlt, ist frei von der Doppelpön: אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל. Dieser Satz dürfte eine willkommene Bestätigung unserer Auffassung der כפל=Pön bringen. Wer ein Gut nur durch Höhnung des Prinzips der schützenden allgemeinen Rechtsachtung in seinen Besitz gebracht, kann es nicht selbst weiter unter den Schutz desselben stellen.

In die das Problem unseres Textes einleitenden Worte: כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים וגו׳ sind noch einige die Persönlichkeit der Partheien, so wie das Objekt der Klage betreffende Bestimmungen niedergelegt: כי יתן איש וגו׳ bedingt die rechtsfähige Mündigkeit des Klägers, daher der Satz: אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן, אין נתינת קטן כלום, und wird von gewichtigen Autoritäten dieser Satz ganz allgemein, sowohl für שבועת שומרין, מודה במקצת als für עד אחד verstanden (Schebuoth 38, b. Siehe Ch. M. 96, 1.)

Durch die das Objekt der Klage bezeichnende Zusammenstellung כסף או כלים, wo כלים als Plural mindestens zwei, und als „Geräthe“ Objekte von einiger Bedeutung, דבר חשוב, bezeichnet (— das geringste Geräth, dessen Geldeswerth ein verschwindender wäre, z. B. eine Nadel, hat durch seinen Geräthzweck Bedeutung, ist: דבר חשוב —), und durch die Uebertragung dieser Eigenthümlichkeiten von כלים auf כסף ergibt sich der Satz, daß, obgleich sonst unter כסף auch die geringste Kupfermünze eine פרוטה, verstanden wird, und diese Werthgröße ausreicht ein Objekt zur gerichtlichen Verhandlung zu bilden, hier doch, wo es einen gerichtlichen Eid provociren soll, das Objekt der Klage entweder zwei כלים, oder wenn die Klage sich auf Geld oder Geldeswerth, z. B. Waaren oder Früchte bezieht, dies mindestens einen Werth von zweien der geringsten Silbermünzen, d. i. zwei Gera (גרה 2 B. M. 30, 13.), chald. Maah (מעה) repräsentiren muß, und zwar muß nach רב's recipirter Erklärung, das Schwurobjekt zwei Maah sein: כפירת טענה שתי כסף, so daß, wenn der Eid durch הודאה במקצת erfolgt, die Klage mindestens שתי כסף ופרוטה betroffen haben muß, wo dann durch das Zugeständniß der שוה פרוטה der Eid die abgeläugneten שתי כסף betrifft; daher der Satz der Mischna: הטענה שתי כסף וההודאה בשוה פרוטה (Schebuoth 38, a. 39, b.). Ebenso muß, dem Wortlaut unseres Textes gemäß, nach welchem כסף או כלים zunächst bei שבועת שומרין, bei den Reinigungseiden der Hüter

lichkeit des Eigenthümers aufgehende Güter stehen aber nur מטלטלין, bewegliche Güter da. Sie werden von der Persönlichkeit des Eigenthümers ergriffen, sind ganz von ihm abhängig, er kann bis zu ihrer Vernichtung über ihre Existenz verfügen, und, gehen sie zu Grunde, so gehen sie in Wahrheit nur ihm zu Grunde. Der Begriff unbeweglicher Güter ist aber nach jüdischer Rechtsanschauung der entgegengesetzte. Das unbewegliche Gut geht nicht in die Persönlichkeit des Eigenthümers auf, es wird nicht von ihm erfaßt, sondern umgekehrt: אֲחֻזָּה ist der Ausdruck für Immobiliarbesitz, der Besitzer wird vom Boden gefaßt und getragen, jeder Besitzer ist nur der vorübergehende Nutznießer, die Geschlechter gehen über den Boden hin und jeder Gegenwärtige überläßt den Boden dem kommenden künftigen Besitzer. Es kann aber Einer vor Gott für seine Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit nur Das einsetzen, was in Wahrheit „sein" ist und ganz von seiner Persönlichkeit gedeckt wird. Ein Eid auf קרקע riefe für den Fall des Meineids Vernichtung über Etwas herab, was weit über die Persönlichkeit des Meineidigen hinausgeht. Eben so und in noch höherem Grade hinsichtlich עבדים, leibeigner Menschen. Der עבד hat eine sittliche, selbständige Stellung und Bedeutung vor Gott und geht keineswegs als bloße Sache ganz in die Person des Herrn auf. Man denke sich das wahnsinnig Gräßliche eines Eides, dessen Inhalt sich auf עבדים bezöge. Ein Solcher hätte zum Inhalt: Gottes Strafgericht solle den עבד oder alle עבדים des Schwörenden mit Vernichtung heimsuchen, wenn die klägerische Behauptung hinsichtlich eines עבד wahr, und das Wort des Schwörenden hinsichtlich eines Solchen Meineid wäre! Hier tritt das widersinnig Unsittliche eines solchen Eides deutlich in die Augen, indem damit der rächende Blitz auf das Haupt Anderer, Unschuldiger, geleitet würde. Es scheint uns nicht unmöglich, daß solche Erwägungen dem Motive dieser eigenthümlichen Gesetzbestimmung nahe kommen dürften.

אשר ירשיען אלהי' וגו', bis hierher ist in Parenthese, bei Gelegenheit der Reinigungseide des Hüters, die allgemeine Bestimmung über den gerichtlichen Eid ausgesprochen worden, אשר ירשיען וגו' setzt die Bestimmung über den Diebstahl behauptenden Hüter fort: wenn nach dem geleisteten Eide das Gericht ihn als den Schuldigen findet, es nämlich durch Zeugen constatirt wird, daß er das angeblich Gestohlene noch im Besitze hat, so hat er als Dieb die Doppelpön dem Eigenthümer zu zahlen. Nur wenn er sich durch meineidig beschworene Behauptung des Diebstahls von Rückgabe oder Ersatz des Gutes freigemacht, טוען טענת גנב בפקדון, erliegt er, dem Diebe gleich, der Pön, nicht aber wenn er dies durch meineidige Beschwörung einer andern Behauptung, z. B. אבדה, מיתה u. dgl. bewirkt hat: טוען טענת אבדה בפקדון פטור מכפל (B. K. 63, b.). Durch טוען טענת גנב hat er eben sich der größten Höhnung des Prinzips der allgemeinen Rechtsachtung, deren Sühne ja die Pön bedeutet, schuldig gemacht, indem er dem vergeblich gebliebenen Schutze dieses Prinzips das Gut überlassen zu haben eidlich in einem Momente behauptet, in welchem er selbst an diesem Gute das größte Verbrechen gegen das Eigenthumsrecht begeht! Der טוען טענת גנב misbraucht das Prinzip der Rechtsachtung zur Rechtshöhnung, ähnlich dem Diebe, dem sein Verbrechen nur durch das Vertrauen möglich wird, mit welchem der Eigenthümer sein Gut dem Schutze dieser allgemeinen Rechtsachtung überlassen. Nicht also bei irgend einer andern Behauptung. Dagegen ist טוען

כָּל־אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי־הוּא זֶה wand, über jedes verlorene Gut, hinsichtlich deren er sagt, daß es dies

---

מודה במקצת im engern Sinne ist es gleichgiltig, ob sein Zugeständniß die Forderung hinsichtlich eines Theils ihres Objektes anerkennt, oder die Richtigkeit der Forderung hinsichtlich eines Theils ihres Objektes durch zwei Zeugen constatirt ist, שלא תהא הודאה פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו B. M. 3, a.) — in allen dreien Kategorien ist der Besitzstand des Angeklagten durch, in der Sache oder der Form unvollständigen, Beweis angegriffen, und er kann seinen Besitzstand gegen die Präsumtion der vollen Wahrheit der nur halb erwiesenen Klage nur durch einen Eid schützen (Vgl. B. M. 4 a תוספ' ד"ה הצד השוה).

Wenn wir somit die begriffliche Gleichartigkeit dieser drei Kategorien, also auch der שבועת שומרין mit הודאה במקצת, einzusehen glauben, indem alle drei sich in tieferm Grunde unter die Formel: אשר יאמר כי הוא זה, d. h. der unvollständig erwiesenen Klage fassen lassen, so erscheint der Uebergang von dem Reinigungseide des Hüters zu dem Kanon der הודאה במקצת durch das generalisirende על כל דבר פשע um so zutreffender. Es ist soviel als: Ueberhaupt bei jeder nicht ganz zurückgewiesenen, sondern beschränkt zugestandenen Anschuldigung ist דבר שניהם, die Klage und die Einrede, vom menschlichen Gerichte bis zu Gott zu bringen, d. h. Gott im Eide anheimzustellen.

Obgleich jedoch die Bestimmung der תורה in Folge einer unerwiesenen und vom Beklagten völlig zurückgewiesenen Klage, diesem keinen Eid auferlegt, so ward doch zur Zeit der Amoraim auch bei völliger Negation der Klage, לא היו דברים מעולם, ein שבועת היסת, ein Geständniß provocirender Eid statuirt. Ein solcher Eid unterscheidet sich von dem "שבועה דאורי" unter Anderm darin, daß er von dem Beklagten auf den Kläger zurückgeschoben werden kann, מיפך שבועה, was bei dem שבועה דאורי' nicht statthaft ist (Schebuoth 41, a.).

Durch die exemplificatorisch genannten Objekte שור חמור שה וגו' wird die gerichtliche Eidesleistung nur auf דבר המטלטל וגופו ממון, auf mobile Werth-Sachen, beschränkt, mit Ausschluß von קרקעות, liegenden Gütern, als nicht mobil, עבדים, Sklaven, die besitzrechtlich Immobilien gleichartig sind, und שטרות, Schuldscheinen, die nur eine Anweisung auf Werthe, nicht aber selbst als sachliche Werthe zu begreifen sind. (Schebuoth 42, b.). Ist der gerichtliche Eid, הִשָּׁבַע, zunächst ein Unterstellen des angegriffenen Besitzes unter die vernichtende Strafgerechtigkeit Gottes wenn er nicht rechtmäßiges Eigenthum ist, und darf vielleicht angenommen werden, es beziehe sich ein solches Unterstellen immer zunächst auf solche Güter, zu deren Art das betreffende Objekt des Eides gehört: so ist vielleicht begreiflich, daß der Eid sich nur auf solche Objekte soll beziehen können, a) die wirkliche Besitzgegenstände bilden; also nicht שטרות, Dokumente, deren Vernichtung ja nicht Besitzobjekte an sich, sondern nur Beweise für den Rechtstitel auf solche träfe. Ferner aber b) nur solche, deren Existenz und Bedeutung nicht über die Persönlichkeit des Schwörenden hinüber reichen, die ganz in dessen Persönlichkeit aufgehen, deren Existenz von dem Willen und daher auch von der Würdigkeit ihres Besitzers abhängen können, und die, wenn sie Vernichtung träfe, nur ihm vernichtet würden. Als solche, rein in die Persön-

nur noch eine dritte Art, womit dann das ganze Ressort der gerichtlichen Eide nach der תורה erschöpft ist, diese ist: עד אחד, die nur durch Einen Zeugen unterstützte Klage; überall nemlich, wo zwei Zeugen die Verurtheilung zur Zahlung herbeiführen würden, muß der Beklagte Einem Zeugen durch einen Eid begegnen, כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון עד א׳ מחייב אותו שבועה (Schebuoth 40, a.).

Vergegenwärtigen wir uns den Begriff des Eides überhaupt, des gerichtlichen Eides insbesondere, suchen wir das charakteristisch Gemeinsame dieser drei Arten des Klagestandes, so dürfte das Motiv sich herausstellen, das den gerichtlichen Eid eben nur für diese drei Kategorien verhängt.

שבועה, der Eid, ist ja das Unterstellen der ganzen sichtbaren Existenz unter das göttliche Strafgericht für den Fall der Unwahrheit eines assertorischen, oder der Nichtwahrmachung eines promissorischen Wortes. Bezieht sich, wie beim gerichtlichen Eide, das Wort auf ein Eigenthumsobjekt, so ist der Eid zunächst die Einsetzung des ganzen Besitzstandes für den Fall, daß dieser Besitzstand in Beziehung auf das klägerischerseits in Anspruch genommene Objekt ein rechtswidriger sei. Es begreift sich, daß der gerichtliche Eid nur den Besitzstand schützend eintreten kann. Er setzt das Ganze ein zum Schutz des angegriffenen Theils. Es begreift sich aber auch, daß in zwei Fällen der gerichtliche Eid, dies Unterstellen der Entscheidung unter Gott, das עד האלהי׳ בא דבר שניהם, wie es unser Text ausdrückt, unstatthaft ist, sowohl in dem Falle, daß die Klage völlig, als in dem Falle, daß sie gar nicht erwiesen ist. In dem ersten Falle ist der Eid unmöglich, da die Wahrheit des Gegentheils, durch Zeugen oder Geständniß des in seinem Besitzstand angegriffenen Beklagten, für das menschliche Gericht völlig erwiesen ist, somit der Angriff als völlig berechtigt dasteht und das Gericht zur Folge gebenden Vollziehung verpflichtet. In dem zweiten Fall ist der Eid unnöthig, der Besitzstand des Angeklagten ist noch gar nicht angegriffen, eine durch Nichts unterstützte Anklage ist für das Gericht als noch gar nicht vorhanden zu betrachten. Es kann daher der gerichtliche Eid nur da eintreten wo die Anklage nicht voll erwiesen aber auch nicht völlig zurückgewiesen ist, somit der Angriff auf den Besitzstand als geschehen, d. h. als unvollständig gerechtfertigt betrachtet werden muß, so daß, bei mangelndem Gegenbeweis, der angegriffene Besitzstand nur durch Appellation an Gottes Gericht im Eide geschützt werden kann.

Betrachten wir die drei Kategorien מודה במקצת, שבועת שומרין und עד אחד, so lassen sie sich unter den gemeinschaftlichen Begriff eines unvollständig angegriffenen Besitzstandes fassen. In מודה במקצת ist der Angriff hinsichtlich des Objektes, in שבועת שומרין hinsichtlich des Grundes, und in עד אחד hinsichtlich des Beweises unvollständig gerechtfertigt. Der מודה במקצת erkennt die an ihn gemachte Forderung hinsichtlich eines Theils ihres Objektes an, — die Einrede נאנסה oder נגנבה des שומר's erkennt eben damit den Hauptgrund der Forderung, ein noch nicht zurückgeliefertes Gut zur Hut empfangen zu haben, an, behauptet nur aus äußerem, weiterem Grunde der Rücklieferung enthoben zu sein, — durch עד א׳ endlich ist zur Hälfte der Beweis für die Richtigkeit der Forderung geliefert; alle drei Kategorien lassen sich daher unter den Begriff הודאה במקצת in weiterm Sinne fassen (— denn auch beim

Ochs, über Esel, über Schaaf, über Ge- עַל־חֲמוֹר עַל־שֶׂה עַל־שַׂלְמָה עַל־

שניהם „bei jeder Anschuldigung (Klage), wo er (der Beklagte) sagt: „es ist dies", „hat bis zu Gott das Wort Beider zu kommen" d. h. ist im Eide Gott die Entscheidung zu unterstellen. Also auf Eid ist zu erkennen überall, wo der Beklagte sagt: כי הוא זה. Er sagt: כי הוא, aber: זה, er weist die Klage nicht ganz zurück, ist nicht כופר בכל, sondern er sagt: כי הוא, die Klage sei begründet, aber זה, beschränkt, nicht in der vom Kläger behaupteten Ausdehnung, er ist also מודה במקצת הטענה, gesteht einen Theil der Klage zu. In כי הוא liegt die הודאה, er gibt die Klage zu und zwar ממין הטענה, nicht nur im Werthe, sondern auch in den geforderten Objekten, also nicht טענו חטין והודה לו בשעורים, daß z. B. auf Waizen geklagt und Gerste zugestanden worden. In זה liegt die כפירה, die beschränkende Läugnung. Die Klage lautet auf zwei Maß Waizen, er gesteht ein Maß Waizen zu (Schebuoth 39, b.). Es ist hier somit die Bestimmung gegeben, daß שבועה דאורי׳, daß der vom Gesetze statuirte gerichtliche Eid, nur bei מודה במקצת, nur bei beschränktem Zugeständniß der Klage, nicht aber bei כופר בכל, nicht aber bei völliger Zurückweisung der Klage eintritt, und zwar wissen wir aus der V. 10 gegebenen Bestimmung ולקח בעליו ולא ישלם, daß der Eid nur dem Beklagten zukommt, כל הנשבעים שבתורה נשבעין ולא משלמין (Schebuoth 44, b.): „Jeder Eid der תורה tritt nur zum Schutz des angegriffenen Besitzes, zur Zurückweisung, nie zur Begründung einer Klage ein." Es gibt ursprünglich kein נשבע ונוטל, keinen erwerbenden, nur einen freimachenden Eid.

Nach der oben gegeben Interpretation, עירוב פרשיות, gilt nun der allgemeine Kanon: כי הוא זה, d. h. daß der Eid nur bei beschränktem Zugeständniß, nicht aber bei gänzlicher Zurückweisung der Klagforderung einzutreten habe, auch für ארבעה שומרין, auch für den Hüter-Proceß nur hinsichtlich solcher Klag- und Einrede-Momente, die denjenigen allgemeiner Klagforderungen conform sind, d. h. die sich auf das Faktum der Hutübergabe selbst beziehen. So wie z. B. bei der Darlehnsklage: מנה לי בידך אין לך בידי כלום פטור, dagegen אין לך בידי אלא חמשים זוז חייב, „Du bist mir hundert Gulden schuldig", „Ich bin dir gar nichts schuldig" frei ist, dagegen: „Ich bin dir nur fünzig Gulden schuldig" schwören muß, so ist auch bei der Hüter-Klage: „Ich habe dir zwei Schaafe zur Hut übergeben", „Du hast mir gar nichts übergeben" frei vom Eide, dagegen: „Du hast mir nur Ein Schaaf übergeben" zum Eid verpflichtet.

Einreden jedoch, die nur aus dem eigenthümlichen Verhältniß der Hut entspringen, טענת גנבה bei שומר חנם טענת נאנסה bei שומר שכר, die Einrede des Diebstahls beim nichtbezahlten, des unabwendbaren Unterganges beim bezahlten Hüter, müssen beschworen werden, selbst wenn dabei kein beschränktes Zugeständniß, wie etwa: Ein Schaaf muß ich dir geben, das andere ist gestorben, stattfindet, sondern selbst, wenn mit der Behauptung: alle anvertrauten Schaafe seien gestorben, die Klageforderung in ihrer Ganzheit zurückgewiesen wird.

Wir haben hier somit bereits zwei Arten des Klagestandes, in welchen dem Beklagten ein gerichtlicher Eid auferlegt wird: מודה במקצת, das beschränkte Zugeständniß, und שבועת שומרין, der Reinigungs Eid der Hüter, wie שלא פשעתי בה u. s. w. Es gibt

8. (— über jede Anschuldigung, über עַל־כָּל־דְּבַר־פֶּשַׁע עַל־שׁוֹר .8

Sobald die Absicht nur begonnen hat That zu werden, d. h. mit dem in solcher unrechtfertigen Absicht in die Hand Nehmen, wird er ח״ב באונסין, hat er für Alles, was auch dem Gute zukommen möge, vollen Ersatz zu leisten; denn שליחות יד אינה צריכה חסרון, denn beim שומר braucht die dem anvertrauten Gute schädliche Absicht nicht ausgeführt zu sein. Wenn jedoch die Benutzung dem Gegenstande in keiner Weise nachtheilig ist, macht nicht die Absicht, sondern der wirkliche Gebrauch als שואל שלא מדעת zum גזלן und als solchen für alle Fälle ersatzpflichtig (B. M. 41, a. Ch. M. 292). Siehe oben zu K. 21. 37. — אם לא ישלח ידו ב— steht hier ganz in dem Sinne wie: על אשר שלח ידו ביהודים beim Haman (Esther 8, 7.), wo es ebenfalls die unausgeführte feindliche Absicht bedeutet.

Mit großer Feinheit wird hier bei שליחות יד das Gut des Nächsten mit dem seltenen Ausdruck: מלאכת רעהו bezeichnet. Es heißt dies ja buchstäblich: das seinem Nächsten zu Gebote stehende, das seinem Nächsten „Botmäßige" (von מלאך, Bote). Es handelt sich ja hier nur um einen augenblicklichen unberechtigten Gebrauch des fremden Eigenthums und ist daher mit מלאכת רעהו der Begriff des verbrecherischen Charakters der Handlung auszusprechen. Obgleich ihm anvertraut, steht die Disposition, die Gebrauchsverfügung über das Gut, doch nicht ihm, sondern dem Eigenthümer zu. Es ist: מלאכת רעהו.

V. 8. על כל דבר פשע. Wir folgen hier der als Halacha recipirten Ansicht des ר׳ ח״יא בר יוסף, (B. K. 107, a.): עירוב פרשיות כתוב כאן וכי כתיב כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב, und zwar der Erklärung des ר״בא (תוספ׳ das.), die auch vom רא״ש und den späteren Autoritäten adoptirt ist. Diesem gemäß ist die hier niedergelegte Bestimmung über den gerichtlichen Eid nicht nur für den Eid des Hüters, sondern allgemein für jede civilrechtliche Proceßsache, auch z. B. für die Kategorie „Darlehnsforderung", die Vers 24 berührt wird, und daher auch für den Hüter-Proceß nur insofern maßgebend, als sich dabei der Eid auf ein den allgemeinen Schuldforderungen homogenes, nicht aber auf ein der Klage aus dem Hüterverhältniß speciell eigenthümliches Moment bezieht. Diese Verallgemeinerung der Textesstelle für alle Civilrechtsklagen, aus welcher sie zugleich für die Hüter-Klage, bei welcher sie steht, auf die allgemeinen Momente dieser Hüterklage beschränkt wird, heißt עירוב פרשיות, eine „Zusammenmischung der Rechtscapitel", wodurch eine homogene Anwendung der hier gegebenen Bestimmung über den Eid auf alle homogenen Momente der verschiedenen Fälle gegeben ist. Der Satz כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב ist nach dieser Erklärung zu verstehen: בטענה דשייכא במלוה, d. h. in Beziehung auf eine auch bei einer gewöhnlichen Darlehnsforderung stattfindenden Einrede. —

Diese Verallgemeinerung unseres Textes über den gerichtlichen Eid dürfte schon in den Worten: על כל דבר פשע ausgesprochen sein. V. 7 war in dem: ונקרב בעל וגו׳ der gerichtliche Reinigungs-Eid für den, den Diebstahl des anvertrauten Gutes behauptenden Hüter ausgesprochen. Daran knüpft das Gesetz die Lehre über den gerichtlichen Eid überhaupt und sagt in Parenthese: על כל דבר פשע וגו׳ אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר

בַּעַל־הַבַּיִת אֶל־הָאֱלֹהִים אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ׃

hat er sich als Herr des Hauses Gott nahe zu stellen, wenn er nicht an das Gut seines Nächsten seine Hand gestreckt hat,

---

Reinigungseide Gott zu unterstellen und die Existenz seines ganzen „Hauses", das ist ja nichts Anderes, als die Existenz seines ganzen Besitzes und seine Persönlichkeit als Besitzer, für den Fall einzusetzen, wenn sein Wort nicht wahr und das Gut noch in seinem Besitze sein sollte.

אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. Sonderbarerweise nimmt man diesen Satz hier und so auch V. 10. als Inhaltsobjekt des zu leistenden Eides, ohne zu bedenken, daß, (wie wir dies bereits zu 1. B. M. 21, 23. bemerkt und erläutert), constant beim Eide mit אם verneint, und mit אם לא bejaht werde. Demgemäß hieße שבועה אם לא שלח וגו': Schwören, daß er seine Hand an das Gut gestreckt, und, wenn er dies im Eide verneinen sollte, müßte es heißen: שבועה אם שלח וגו'. אם לא שלח ידו וגו', kann daher unmöglich den Inhalt des Eides angeben sollen und ist durchaus nur conditional zu verstehen: wenn er nicht seine Hand an das Gut des Nächsten gestreckt. So ergibt sich's auch aus B. K. 107, b. Das ונקרב בעל הבית אל האלה' ist durchaus absolut zu verstehen. אם לא ימצא הגנב, wenn der Dieb nicht gerichtlich gefunden wird, d. h. wenn er den behaupteten Diebstahl nicht durch Zeugen erweisen kann, ונקרב וגו', so hat der Herr des Hauses, oder: so hat er als Herr des Hauses sich Gott nahe zu stellen, d. h. er hat sich als Herr des Hauses hinsichtlich seiner ganzen Verfahrungsweise als solchen in Betreff des seinem Hause anvertrauten Gutes durch einen Eid vor dem Gerichte zu reinigen und ist dann ersatzfrei — vorausgesetzt אם לא שלח וגו', daß er seine Hand nicht bereits vor dem behaupteten Diebstahl „an das anvertraute Gut gestreckt hatte", d. h. nicht bereits im Begriff gewesen, es in Gebrauch zu nehmen. Denn in dem Momente hätte er aufgehört, zu dem Gegenstande als שומר zu stehen und wäre in Beziehung auf ihn גזלן geworden. Als solcher aber wird er sofort für Alles, was auch dem Gegenstande zustoßen möge, also auch für Diebstahl, dem Eigenthümer ersatzpflichtig.

Der ihm durch ונקרב וגו' auferlegte Reinigungseid umfaßt alle Momente seiner Beziehung zu dem Gute. ג' שבועות משביעין אותו, er hat drei Eide zu schwören: שבועה שלא פשעתי בה, daß er den Diebstahl nicht durch vernachlässigte Hut verschuldet hat, in welchem Falle er zum einfachen Ersatz verpflichtet wäre. שבועה שלא שלחתי בו יד, daß er es nicht zum Gebrauch in die Hand genommen, in welchem Falle er ebenfalls, wie bereits bemerkt, zum einfachen Ersatz verpflichtet wäre. שבועה שאינו ברשותי, daß er es in der That nicht mehr im Besitze habe; fände es sich nachher, daß er das vorgeblich Gestohlene noch im Besitze habe, so hätte er sodann nach V. 8. als selbst der Dieb die Doppelpön zu zahlen (das.).

שליחות יד בפקדון heißt: ein anvertrautes Gut mit der Absicht in die Hand nehmen entweder לגזלו, es sich ganz anzueignen, oder es in einer Weise zu gebrauchen, daß es dadurch leiden würde, selbst wenn die Absicht nicht ausgeführt worden.

7. Wird der Dieb nicht gefunden, so 7. אִם־לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב

Geräthe" als anvertraute Gegenstände, somit solche, die man in der Regel nicht durch stete persönliche Gegenwart schützt, sondern sich begnügt, sie in ein sicheres Gewahrsam niederzulegen. Ihnen sagt der Hüter nur „sein Haus" zu. Darum auch: ונקרב בעל הבית וגו׳, וגנב מבית האיש. Beim שומר שכר werden hingegen Thiere, חמור או שור וגו׳, somit solche Objekte genannt, die in der Regel durch persönliche Gegenwart geschützt werden. Darum auch: ואם גנב יגנב מעמו, der anvertraute Gegenstand war nicht blos durch sein „Haus", sondern durch seine „Person" zu schützen.

הגנב, nicht wie V. 11. גנב יִגָּנֵב im נִפְעַל, durch welches der Diebstahl als Thatsache festgestellt würde, sondern im פִּעֵל, in welchem die Urheberschaft des Nichtvorhandenseins des Gegenstandes völlig unentschieden gelassen ist, בנין שלא נזכר שם פועלו nach dem Ausdruck der jüdischen Grammatiker. Es wird damit nur die Behauptung des Hüters ausgesprochen: טוען טענת גנב.

אם ימצא הגנב, B. K. 63, b. erklärt eine Auffassung diesen Satz des V. 6. von גנב עצמו, von dem Fall, daß der Dieb wirklich gefunden wird, und erst V. 7. u. 8. bespricht den Fall טוען טענת גנב, daß der Hüter den Diebstahl behauptet und beschwört, und es stellt sich hintennach heraus, daß er selbst der Dieb ist. Eine andere Auffassung erklärt auch schon V. 6. von diesem Fall des טוען טענת גנב ונמצא שהוא עצמו גנבו, und würde dann das אם ימצא הגנב zu übersetzen sein: „wenn er als der Dieb befunden wird, so hat er, der als Dieb befundene Hüter, zwiefach zu zahlen", und enthielte dann V. 7. u. 8. die nähere Erläuterung, daß diese doppelte Ersatzpflicht nur nach vorgängigem falschem Reinigungseide eintritt. Aus der Verhandlung daselbst ist jedoch ersichtlich, daß, wenn die Worte אם המצא תמצא V. 3. als Ausdruck des als Halacha recipirten Rechtssatzes: מודה בקנס ואח״כ באו עדים פטור verstanden werden, unser Satz אם ימצא הגנב vom גנב עצמו zu verstehen sei, und folgt daher unsere Uebersetzung dieser Auffassung.

V. 7. ונקרב בעל הבית אל האלהי׳ ist Ausdruck für den Reinigungseid, den er zu schwören hat, correspondirend dem שבועת ד׳ תהיה בין שניהם des V. 10. (B. K. 63, b.). Die Wurzel קרב kommt nur noch Einmal im נִפְעַל vor (Josua 7, 14): ונקרבתם בבקר לשבטיכם, in der Geschichte Achan's, und bezeichnet es dort ebenso ein Hintreten zum Gottesurtheil zur Reinigung von dem Verbrechen des Sich-Vergreifens an der entlobten Beute Jericho's. Wir haben schon zu (1. B. M. 21, 23. u. 2. B. M. 20, 7.) erläutert, wie der Begriff des Eides, הִשָּׁבַע, ein „Unterstellen seiner ganzen sichtbaren Existenz unter die den Meineid strafende Macht des unsichtbaren Einen" sei. Dieses „Sich Gott dahin stellen" scheint hier durch הִקָּרֵב ausgedrückt zu sein. Obgleich daher das האלהי׳ hier חול ist und somit zunächst Richter bedeutet, so glauben wir doch, daß in dieser Ausdrucksweise der Richter ganz besonders als Vertreter des Gottesrechts und des Gottesgerichtes gedacht sei, und haben es daher „sich Gott nahe stellen" übersetzt. Das anvertraute Gut war ihm als בעל הבית übergeben, daß er es „durch sein Haus" wie sein eigenes Eigenthum geschützt sein lasse. Er behauptet, es sei ihm gestohlen worden, Zeugen sind nicht dafür da, ונקרב בעל הבית וגו׳, so hat er denn als „Herr des Hauses", sich mit seinem Hause im

6. Wenn ein Mann seinem Nächsten Geld oder Geräthe zu hüten gibt, und es soll aus dem Hause des Mannes gestohlen worden sein: wird der Dieb gefunden, so hat er zwiefach zu ersetzen.

6. כִּֽי־יִתֵּן֩ אִ֨ישׁ אֶל־רֵעֵ֜הוּ כֶּ֤סֶף אֽוֹ־כֵלִים֙ לִשְׁמֹ֔ר וְגֻנַּ֖ב מִבֵּ֣ית הָאִ֑ישׁ אִם־יִמָּצֵ֥א הַגַּנָּ֖ב יְשַׁלֵּ֥ם שְׁנָֽיִם׃

המבעה, וההבער, erschöpft. (Im Jeruschalmi werden diese Kategorien der Mischna also den Textesstellen correspondirend erklärt: השור: זה קרן דכתיב כי יגף שור וגו׳, הבור: כי יפתח איש בור וגו׳, המבעה: כי יבער איש שדה ושלח זה הרגל ובער זה השן וההבער: כי תצא אש וגו׳. Im Babli werden diese Kategorien der Mischna anders aufgefaßt). Sie werden in den Gesammtbegriff zusammengefaßt: הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ, „es sind schadenbringende Güter, deren Ueberwachung dir obliegt, und wenn Eines derselben Schaden angerichtet, ist der Schädiger zum Schadenersatz mit besten Gütern verpflichtet" (B. K. 2, a.). Sie differiren in der Eigenthümlichkeit, daß bei קרן ein Unterschied ist zwischen תם und מועד, daß שן ורגל in רה״ר ersatzfrei sind, daß bei בור für כלים und מיתת האדם kein Ersatz und כופר stattfindet, und daß אש einerseits bei טמון ersatzfrei bleibt, andrerseits selbst für Beschädigung nicht verbrennbarer Güter Ersatz eintritt (das. 5, b.).

V. 6. Mit V. 6—14. betreten wir das Gebiet der aus freiwillig übernommenen Verpflichtungen resultirenden Rechtsfolgen. Vier Rechtsverhältnisse werden entwickelt: שומר חנם, שומר שכר, שוכר, שואל: der unbezahlte Hüter, der bezahlte Hüter, der Miether, der Anleiher von Sachen. In den Problemen, an welchen der Text diese Rechtsverhältnisse entwickelt, und in den darüber ausgesprochenen Bestimmungen sind zugleich folgenreiche Grundsätze des civilrechtlichen Processes überhaupt niedergelegt.

Wie aus dem Text erhellt, spricht V. 6—8. von einem Hüter, der nicht für Diebstahl einzustehen hat, פטור בגנבה, V. 9—12 jedoch von einem Hüter, der auch, was ihm gestohlen wird, zu ersetzen hat, ח״ב בגנבה, und nur ersatzfrei ist, wenn der Gegenstand in von ihm unmöglich zu verhütender Weise zu Grunde gegangen, פטור באונס׳ן, er ist frei für „übermächtigen Zwang", wenn z. B. ein Thier מת, eines natürlichen Todes gestorben, oder נשבה, ihm mit übermächtiger Gewalt entrissen worden. Die tradirte Halacha lehrt, daß das erste Problem vom שומר חנם, dem unbezahlten Hüter spricht, das zweite vom שומר שכר, vom bezahlten. Der nicht bezahlte Hüter sagt dem anvertrauten Gute, stillschweigend, eine solche Obhut zu, wie man gewöhnlich auch dem eigenen Eigenthume zuwendet, das man zu Zeiten, z. B. Nachts, sich begnügt, einem wohlverschlossenen Gewahrsam zu überlassen. Der bezahlte Hüter sagt aber, stillschweigend, dem anvertrauten Gegenstande seine unausgesetzte persönliche Gegenwart zu, er ist also selbst ersatzpflichtig, wenn ihm der Gegenstand aus einem wohlverschlossenen Gewahrsam vermittelst Einbruch gestohlen wird, sobald er ihn aus seiner persönlichen Obhut gelassen. (B. K. 57, a. תוספ׳ ד״ה כגון שטענו. B. M. 93, b. להכי יהבי לך אגרא לנטורי לי נטורתא יתירתא. ח״מ 313, 2.). Die Wahl der Gegenstände und Ausdrücke in den beiderseitigen Problemen unseres Textes entsprechen ganz diesen Bestimmungen. Das Problem des שומר חנם nennt „Geld oder

וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִר אֶת־הַבְּעֵרָה׃ ס

Dörner, und es wird Getreidehaufen oder stehendes Getreide oder der Acker verzehrt, so hat derjenige, der den Brand angezündet, vollen Ersatz zu leisten.

---

schadenbringendes Mittel, dessen Wirkung als seine That begriffen wird. In diesem doppelten Charakter spricht sich auch die Halacha darüber aus. Zu allem demjenigen, was unter gewöhnlich vorauszusetzenden Umständen in dem Momente des Anzündens des Feuers von diesem bedroht ist, hat das Feuer den Charakter als Pfeil in der Hand des Anzünders, und dieser ist dann nicht nur zum Ersatz von Güterbeschädigungen, sondern auch zum Ersatz und zur Strafe für Menschenverletzung und Tödtung ganz in der Weise wie bei direkter Verwundung und Tödtung zu verurtheilen.

Wo aber כלו חציו, die als direkte persönliche That zu begreifende Wirkung ihr Ende gefunden, das Feuer schreitet aber durch nachher eingetretene Umstände weiter, es stürzt z. B., nicht durch die Wirkung des Feuers, eine Mauer ein, durch deren, unterlassene, Wiederaufrichtung der Anzünder des Feuers diesem hätte Einhalt thun können, — oder es hat sich von selbst Feuer in einem Orte entzündet, das dessen Besitzer nicht gehörig vor Hinüberschreiten in des Nachbar's Gebiet geschützt hat, da ist die Beschädigung nur als Wirkung nicht gehörig geschützten schadenbringenden Eigenthums zu behandeln. Bei Menschenverletzung ist nur נזק, der einfache Schaden, wie bei שור und בור, nicht aber צער רפוי שבת ובשת zu ersetzen, und auch bei Güterbeschädigung tritt eine in dem Charakter des Feuers als zu hütenden Eigenthums begründete eigenthümliche Milderung ein. Wie nämlich bei בור, als leb- und bewegungslosem, nur in Ruhe schadendem Eigenthum, Beschädigung lebloser, und daher nur durch Andere in Bewegung zu setzender Gegenstände, כלים, als nicht direkt durch בור bedroht, nicht zum Ersatz kommen, so sind auch bei Beschädigungen durch Feuer, als nicht hinlänglich vor Schadenäußerung geschütztes Eigenthum, nur direkt davon bedrohte, also offen, בגלוי, liegende Gegenstände, nicht aber טמון, Verstecktes, zu ersetzen. Die im Text exemplificatorisch genannten Gegenstände: Körner, Getreidehaufen, stehendes Getreide und der Acker selbst, schließen alle beweglichen und unbeweglichen, werthvolle und nicht werthvolle, feuerfangende und nicht feuerfangende, in die Beschädigungsersatzpflicht ein und nur טמון, Verstecktliegendes, aus. Dieser Ausschluß alles טמון fällt aber weg, sobald das Anzünden des Feuers selbst schon ein unberechtigtes, z. B. auf des Nachbars Gebiet geschehen war, oder als חציו, als Wirkung persönlicher That zu beurtheilen ist. (Siehe B. K. 22, a. 60, a. ff.).

אש, Feuer, ist das Musterbeispiel für alles leblose, durch als vorhanden vorauszusetzende Naturkraft bewegte Eigenthum, das in Bewegung schadet. Zu dieser Kategorie gehört z. B. auch אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בהדי דקא אזלי, Steine, Messer, Last, die man auf das Dach gelegt und die, durch gewöhnlich vorauszusetzenden Wind hinabgeworfen, im Fallen schaden. Schaden sie בתר דנייחי, nachdem sie zur Ruhe gekommen, so gehören sie zur Kategorie בור (B. K. 6, a.).

Mit אש sind die ארבעה אבות נזיקין, die vier Kategorien schadenbringenden Eigenthums: אש, שן ורגל, בור, קרן, oder wie sie in der Mischna aufgezählt sind: השור והבור

אַחֵר מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם: ס

5. כִּי תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים

Felde eines Andern, so hat er das Beste seines Weinberges zum Ersatz zu geben.

5. Wenn Feuer hinausgeht und findet

---

eingebüßt habe, שמין בית סאה באותה שדה כמה היתה יפה וכמה היא יפה (Siehe רש"י und תוספו' das.).

B. K. 23, b. findet sich eine auffallende Aeußerung אבי"'s, der zufolge die hier statuirte Verantwortung für naturgemäßen Schaden im Felde eines Andern nur stattbaben würde, wenn der Besitzer des Feldes sein Feld gehörig umzäunt hatte, das Thier aber eingebrochen, oder der Zaun über Nacht eingefallen war. Wenn das Thier aber in ein unumzäuntes Feld liefe, wäre der Eigenthümer des Thieres ersatzfrei. Nach dieser Ansicht läge jedem Feldbesitzer die Umzäunung seines Feldes ob, ein Verhältniß, das ja im Großen nicht stattfindet, und auch wohl nie stattgefunden hat. Es spräche sodann unser Text nur von einem seltenen Fall, der fast zu den Ausnahmen gehörte. תוספו', רי"ף, רמב"ם, ב"י adoptiren auch die entgegenstehende Ansicht des ר' יוסף, nach welcher auch in einem nichtumzäunten Felde die Verantwortung für שן ורגל stattfindet. Allein בה"ג und ר"ח, und ihnen folgend ש"ך zu ח"מ 397, adoptiren die Meinung אבי"'s und unterscheiden zwischen Häusern in der Stadt, deren Thürverschluß am Tage dem Besitzer nicht obliegt, und wo daher שן ורגל selbst bei geöffneter Thüre Ersatzpflicht nach sich zieht, und dem Treiben des Viehes im Freien, wo es unvermeidlich wäre, daß nicht ein Thier in ein offenes Feld sich verlaufe.

Vielleicht erklären sich danach die einleitenden Worte unseres Textes: כי יבער איש שדה או כרם, die sonst völlig überflüssig erschienen; es hätte genügt: כי ישלח איש את בעירו ובער בשדה אחר. Es scheinen nämlich שדה und כרם gerade in der hier in Frage stehenden Bezeichnung zu differiren. שדה ist in der Regel das freie, unumzäunte Feld, כרם aber das geschützte. Wenn dies aus vielen Ausdrücken ersichtlich ist, so liegt dieser Unterschied insbesondere 4. B. M. 22, V. 23. u. 24. vor Augen. Bileam's Thier weicht V. 23. vom Wege ab und geht in ein Feld. V. 24. steht es aber in einem Weinbergpfad, wo rechts und links sich Zäune befinden. Demgemäß dürften die einleitenden Worte unseres Textes sagen: es mag Jemand ein freies Feld oder einen umzäunten Weinberg durch sein Vieh beschädigen lassen, und damit eben die von תוספו', רי"ף und רמב"ם recipirte Ansicht ausgesprochen sein. Die andere Ansicht müßte durch כרם eben die Bedingung der Umzäunung auch für שדה statuirt erblicken: שדה דומיא דכרם.

מיטב שדהו וגו', siehe zu Kap. 21, 34.

V. 5. כי תצא אש: wenn vorhandenes Feuer in das Gebiet eines Andern hinübergeht, also von selbst, שלם ישלם המבעיר את הבערה, so ist der Anzünder des Brandes ersatzpflichtig; offenbar ist hier Feuer im Verhältniß zu der dem Menschen obliegenden Hut in doppeltem Charakter begriffen: einmal als ממונו, als der Obhut des Menschen unterstehendes schadenfähiges Eigenthum, das er wie sein Thier vor Beschädigung des Nachbargutes zu schützen hat; und dann als חִצָּיו, als von ihm in Bewegung gesetztes

ד | וְשִׁלַּח אֶת־בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה | er läßt entweder sein Vieh herrenlos laufen, oder läßt sein Vieh fressen in dem

als Vormund des sonst seinen Trieben folgenden Thieres. Daher ist auch wohl hier, wo er die „männliche" Obhut seines Thieres nicht bewährt, das den Besitz anzeigende männliche Suffixum, weiblich, בעירה geschrieben. כי יבער איש שדה וגו' heißt daher buchstäblich: wenn Jemand ein Feld oder einen Weinberg von naturgemäßen Thierkraftäußerungen betroffen werden läßt, er läßt entweder sein dem Naturtriebe folgendes Thier in das Feld eines Andern laufen, oder er läßt es seinem Naturtriebe gemäß in dem Felde eines Andern fressen. Wie die verzehrende Kraft des Feuers ebenso wie das Verzehren durch Lebendige אכילה heißt, so heißt auch die verzehrende Kraft des thierischen Naturtriebs wie das Verzehren des Feuers: בער. —

וְשִׁלַּח וּבִעֵר, indem hier die, im Grunde nur nicht verhinderte Thätigkeit des Thieres als direkte Veranlassung des Eigenthümers ausgedrückt wird, so ist damit die Bestimmung gegeben, daß er nur verantwortlich ist, wenn seine Vernachlässigung einer direkten Veranlassung gleichkommt, עד דעביד כעין ושלח ובעין ובער, d. h. wenn er sie so gut wie gar nicht, auch nicht mit שמירה פחותה, mit gewöhnlicher Vorsicht gehütet hat; allein mit einer, gewöhnlichen Umständen genügenden Hut ist er der Verantwortung enthoben, und es braucht auch hier, wie überall bei נזיקין, wo sich das Gesetz auf dem Rechtsboden bewegt, wie bei בור und מועד, keiner שמירה מעולה (B. K. 55, b.). —

בשדה אחר: ברשות הניזק, die Verantwortung für die durch naturgemäße Kraftäußerung seines Thiers verübte Beschädigung findet nur da statt, wo der Zutritt des Thieres unberechtigt, und das Vorhandensein des beschädigten Gutes ein berechtigtes ist, also in dem Besitzraum des Beschädigten. Wo die Anwesenheit des Thieres eine berechtigte ist, z. B. auf öffentlicher Straße, da ist dessen Eigenthümer eben in Folge dieser Berechtigung von jeder andern Verantwortung für diejenigen Beschädigungen frei, die von der Natur des Thieres, seinen Trieben und naturgemäßen Bewegungen unzertrennlich sind, und liegt es dort vielmehr den Besitzern von Früchten, zerbrechlichen Gegenständen rc. rc. ob, sie nicht also in den vorauszusetzenden Weg der Thiere kommen zu lassen, daß sie von diesen verzehrt oder im Gange zertrümmert werden können. שן ורגל sind daher בר"ה פטורים, und wenn ein Thier בר"ה fremde Früchte gegessen, so hat dessen Eigenthümer nicht den Schaden zu ersetzen, sondern lediglich so viel zu vergüten, als ihm etwa durch das Thier an Fütterungswerth ein Nutzen von fremdem Eigenthum geworden, משלמת מה שנהנית (B. K. 19, b.). — Es heißt endlich nicht: ובער שדה אחר, er läßt das Feld eines Andern abweiden, wie כי יבער איש שדה, sondern: ובער בשדה אחר, er läßt im Felde eines Andern abweiden, es wird somit der Schaden nicht an sich, sondern als Beschädigung des Theils eines Feldes begriffen. Darin sieht die Halacha (B. K. 58, b.) die Bestimmung, als eine Milderung der Ersatzpflicht, niedergelegt, daß nicht der absolute Werth des verzehrten Gewächses, sondern der relative Werth desselben als Theil eines größern Complexes zu schätzen, und nach einer billigen Schätzung festzustellen sei, wie viel das Feld, (oder ein größeres Stück des Feldes), an Werth durch die Vernichtung des abgeweideten Theiles

4. Wenn Jemand ein Feld oder einen Weinberg durch Vieh beschädigen läßt,

שלישי. 4. כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם

---

nur auf Grund von Zeugen er als Dieb des gestohlenen Werthes befunden wird, d. h. wenn er nicht durch Selbstanklage zum Ersatz des gestohlenen Werthes kommt, so hat er zwei zu zahlen." Dieser gestohlene Werth, קרן, im Texte: הגנבה, wird hier חי׳, und da es sich beispielshalber auf Thiere bezieht, חיים genannt. Es kann dies nicht sagen wollen, die Thiere seien noch lebendig in seinem Besitze befunden, also nicht geschlachtet und nicht verkauft, daß nämlich dann, im Gegensatz zu K. 37. V. 21, nur auf zweifache und nicht auf vier- und fünffache Zahlung zu erkennen sei; denn im Beispiele sind auch חמור, Esel, genannt, und bei diesem, wie bei jedem Objekt außer Ochs und Schaaf, bleibt es auch bei verübtem Schlachten und Verkauf nur bei zweifacher Zahlung. Es wird daher durch das Epitheton חי׳ nur die Art und Weise bezeichnet, in welcher הגנבה, der gestohlene Werth an sich, קרן, zur Bezahlung kommt, daß dieses nämlich חי׳, ganz, voll, ungeschmälert in der Größe zu ersetzen ist, die das Objekt im Momente der גנבה hatte, obgleich etwa im Momente der Verurtheilung die Güter derselben Art im Marktpreise gesunken wären: אחייה לקרן כעין שגנב in Bezug auf יקרא וזולא, während die Pön כפל וד׳ וה׳, in solchem Falle nur nach dem event. niedrigern Marktpreis des Momentes der gerichtlichen Procedur anzusetzen ist: תשלומי כפל וד׳ וה׳ כשעת העמדה בדין. Die Pön, קנס, wird ja eben nur durch gerichtliche Verhandlung Schuld, für sie ist daher nur dieser Moment maaßgebend (B. K. 65, a.).

V. 4. Mit diesem Verse werden die mit V. 37. des vorigen Kap. unterbrochenen Gesetze über die aus nicht gehöriger Hut schadenbringenden Eigenthums entstehende Verantwortlichkeit, נזיקין, fortgeführt, und zwar zunächst hinsichtlich des lebendigen Eigenthums. Vers 35. und 36. war von קרן, von Verantwortlichkeit für anormale, aus der gewöhnlichen Natur des Thieres nicht vorauszusetzende Beschädigungen die Rede; hier wird von solchen gehandelt, die der Eigenthümer aus der gewöhnlichen Natur seines Thieres voraussetzen muß, hinsichtlich deren das Thier מועד מתחלתו, von vornherein מועד, genannt wird, im Gegensatz zu dem erst durch Wiederholung מועד gewordenen Hornstoß. Es sind dies רגל und שן: was das Thier im natürlichen Gange und was es in Folge seines Nahrungstriebes beschädigt. Aus diesem Begriff des מועד מתחלתו, der naturgemäßen Kraftäußerung, erklärt sich der dreimal wiederholte Ausdruck בער, mit welchem unser Text hier sowohl das Thier, als die von ihm geschehene Beschädigung charakterisirt. Wir haben drei Ausdrücke für Thier: חיה, insofern es das für sich abgeschlossene selbstständige Thierleben entfaltet; בהמה, insofern es sich dem Menschen als במה, als Basis seiner Herrschaft unterordnet, und endlich בעיר, insofern es in vernunftloser Unfreiheit nur einem Naturtriebe folgt (Siehe 1. B. M. 1, 24.), בַּעַר ist. Namentlich hinsichtlich dieser, der Natur des Thieres als בעיר innewohnenden Kraftäußerungen ist es, daß der Mensch in dem Augenblicke die Verantwortung übernimmt, in welchem ein lebendiges Wesen sein wird. Er hat die natürlichen Kraftäußerungen seines Thieres, hinsichtlich dessen es בַּעַר ist, unter die Obhut seiner Intelligenz zu stellen, daß durch sie dem Eigenthumsrechte des Nächsten kein Schaden erwachse. Mit der Aneignung bestellt er sich

מִשּׁ֛וֹר עַד־חֲמ֖וֹר עַד־שֶׂ֣ה חַיִּ֑ים שְׁנַ֖יִם יְשַׁלֵּֽם׃ ס

sei es Ochs, Esel, Schaaf, vollständig, und zwar zwiefach zu zahlen.

---

aus. Das Gestohlene wird in seiner Hand gefunden, also durch Andere, er hat es verheimlicht und geleugnet. Ein solches, die Basis eines Urtheils bildendes „Finden“ kann nur durch Zeugen geschehen. Durch die Verdopplung המצא תמצא wird dieses die Pön bedingende „Gefundenwerden durch Zeugen“ noch intensiver als Bedingung hervorgehoben: „nur wenn lediglich durch Zeugen er als der Dieb befunden worden, hat er das Doppelte zu zahlen“, אם המצא בעדים תמצא בד"נ, die ganze Procedur muß von Anfang an sich auf Zeugen basiren; ist aber der Zeugenaussage eine Selbstanklage oder ein freies Selbstgeständniß vor Gericht vorangegangen, so wird nicht auf Pönzahlung erkannt: מודה בקנס ואחר כך באו עדים פטור. Diese Bestimmung wird aber durch die Klausel beschränkt, daß die Selbstanklage oder das Selbstgeständniß relevant gewesen, d. h. daß sich damit der Beklagte zu irgend einer Zahlungsschuld, zum einfachen Werthersatz, bekannt. War er aber zum einfachen Werthersatz und somit zur Doppelzahlung durch Zeugen verurtheilt und klagt sich sodann frei des Schlachtens und des Verkaufs an, so hat er freilich so lange hierfür Zeugen fehlen, die Pön des vier- und fünffachen nicht zu zahlen, allein wenn nachher auch diese Handlungen durch Zeugen constatirt werden, ist er zur vier- oder fünffachen Pön zu verurtheilen. Das Selbstgeständniß des Schlachtens 2c. war ein irrelevantes, שהרי פטר עצמו מכלום, weil es für ihn keine Zahlungspflicht zur Folge hatte (B. K. 64, u. 75, a.).

Noch nach einer Seite hin wird der Satz durch die Verdopplung המצא תמצא erweitert, nämlich zur Erweiterung des Begriffs יד, Hand, in den Begriff: Besitz, der auch jeden Besitzraum, חצר u. s. w. umfaßt. Ob er es mit der Hand entwendet, oder es ist das Thier in sein Gehöfte gelaufen und er hat es darin eingeschlossen, אם המצא תמצא, wie es auch, d. h. in welcher räumlichen Besitzart es auch als Diebstahl bei ihm befunden worden, שנים ישלם. Es wird aber חצר, der Besitzraum als Aneignungsmittel in doppelter Weise begriffen: als יד, als künstliche Erweiterung der Hand, und als שליח, als bestellter Vertreter des Menschen, חצר משום יד אתרבאי ולא גרעה משליחות (B. M. 12, a.). Wenn der Eigenthümer in oder doch unmittelbar neben seinem Besitzraum anwesend ist, gestaltet seine gegenwärtige Intelligenz den Besitzraum zur lebendigen Hand und wird in Fällen, wo selbst wider Willen ein Objekt Eigenthum werden kann, z. B. bei Niederlegung eines Scheidebriefes in die Hand der Frau, die Uebergabe auch durch Niederlegung in deren Besitzraum vollzogen sein, wenn sie gegenwärtig ist. In Abwesenheit des Eigenthümers hat jedoch der Besitzraum nur den Charakter des Boten und erwirbt nur das dem Eigenthümer voraussätzlich Genehme (Siehe תוספ' das.).

Im V. 2. war die Schuld ausgesprochen, die er zu lösen hat, selbst ohne Zeugen und ohne richterliches Erkenntniß: תשלומי קרן, den einfachen, aber vollen Ersatz des gestohlenen Werthes. Dieser gestohlene Werth, קרן, wird dort גנבה genannt. (Daher ja auch der Satz: ונמכר בגנבתו ולא בכפלו, siehe zu K. 21, V. 2. f.). V. 3. heißt es nun: „Wenn aber

2. Hat die Sonne über ihm getagt, so ist Blutschuld seinetwegen. Zum Ersatz ist er verpflichtet; hat er Nichts, so wird er für seinen Diebstahl verkauft.

3. Wird jedoch der Diebstahl in seinem Besitz aufgefunden, so hat er —

2. אִם־זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם־אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ׃

3. אִם־הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה

Morgenröthe würde die meisten Verbrecher verscheuchen. Da heißt es denn auch vom Diebe: חתר בחשך בתים יומם חתמו למו לא ידעו אור, „im Finstern bricht er in Häuser ein, Tags tragen sie ihnen ein heiliges Siegel, Licht ist nicht ihr Freund.“ Daher heißt es (Sanhedrin 72, a.) הבא במחתרת נידון על שם סופו, „dem nächtlich einbrechenden Diebe wird nach seinem End-Vorsatz begegnet.“ Er weiß, daß der auf Selbsthilfe angewiesene Besitzer nöthigenfalls mit tödtlichen Waffen sein Eigenthum vertheidigt, bei ihm selbst ist also im Einbruch der Vorsatz eines eventuellen Mordes vorauszusetzen, dem der Besitzer durch eventuelle Tödtung des Diebes aus dem Grundsatz der Selbstvertheidigung zuvorkommen darf: אם בא להרגך השכם להרגו.

Beim Dieb am Tage sind aber in der Regel keine Mordgedanken vorauszusetzen. Siehe רמב"ם הל' גנבה ט', ח zu ראב"ד. Daher in der Regel: Nachts אין לו דמים, Tags: דמים לו. Indem es aber im Texte nicht: ואם זרחה השמש, sondern: ואם זרחה השמש עליו heißt, so ist damit die Erweiterung gegeben: Wenn es auch allgemein nicht Tag ist, wenn es nur über ihm, dem Diebe, tagt, d. h. wenn die Umstände der Art sind, wenn namentlich der Dieb in einem solchen persönlichen Verhältnisse zu dem Besitzer steht, daß dieser zuversichtlich selbst bei einem nächtlichen Einbruch nur „Tagesgedanken“, keine Mordgedanken, voraussetzen muß, so: דמים לו, so trägt der Besitzer Blutschuld, wenn er, ihm zuvorkommend, ihn tödtet. So מכילתא: אם זרחה השמש עליו וכי השמש עליו בלבד זרחה והלא על כל העולם כלו זרחה אלא מה שמש שלום בעולם אף זה אם ידוע הוא שבשלום עמו והרגו חייב und Sanhedrin 72, a.: אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו ואם לאו הרגהו.

שלם ישלם: der nicht nächtliche Dieb hat nicht sein Leben verwirkt, wohl aber hat er die volle Ersatzpflicht, und steht dafür aber in soweit mit seiner Persönlichkeit ein, daß im Falle des Unvermögens, אם אין לו, er zum Ersatz des Gestohlenen in Knechtesdienst sich verkaufen lassen muß (Siehe zu Kap. 21, 2. f.).

V. 3. אם המצא תמצא. In dem Satze: אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו (V. 8.) ist die Bestimmung niedergelegt, daß die Pön der Doppelzahlung nur in Folge richterlichen Erkenntnisses einzutreten habe, daß somit מודה בקנס פטור, bei Selbstanklage oder in Folge nicht durch Zeugen unterstützter Klage gemachtem freien Geständniß nur auf einfachen Ersatz, nicht aber auf Doppelzahlung zu erkennen ist. Wir haben schon bemerkt, wie wir in der Selbstanklage oder dem freien Eingeständniß eine die Macht des öffentlichen Rechts bereits anerkennende Sühne erblicken, die die richterliche Pön überflüssig macht. Diese Bestimmung erhält nun durch den Satz אם המצא תמצא eine wesentliche Ergänzung. מציאת הגנבה ביד הגנב schließt an sich Selbstanklage und Selbstgeständniß

כב 1. אִם־בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים׃

Kap. 22. V. 1. Wenn im Einbruch der Dieb befunden wird und wird geschlagen daß er stirbt, so ist seinetwegen keine Blutschuld.

---

habe auch das Schlachten die im Texte ausgesprochene Folge, selbst wenn es durch einen Andern geschieht." Es wird ferner dort auf das "או„ hingewiesen, או לרבות את השליח או מכרו, — von Andern auf das wiederholte "תחת„, תחת השור, תחת השליח, תחת לרבות או מכרו, תחת השה. Der Begriff der disjunktiven Partikel או, wo sie nicht eben zur Bezeichnung der Disjunction nothwendig ist, או לחלק, wird häufig als רבוי, als eine Erweiterung des Begriffes gefaßt. Wie das Wort או an sich, von אוה, wählen, schon eine „Auswahl", somit eine extensive Erweiterung bezeichnet, so ist ja auch an sich eine jede Disjunktion „oder" ein erweitertes Raumgeben. A. „oder" B. läßt die auszusprechende Bestimmung nicht auf A. allein beschränkt sein, sondern gibt Raum auch dem davon jedenfalls verschiedenen, vielleicht auch ganz gegensätzlichen B. Hier gibt es einem ganzen, formalen und realen, Gegensatze Raum, erweitert somit die Anwendung der Bestimmung ישלם über den nackten Begriff וטבחו hinaus auf den ganzen durch מכרו gegebenen Gegensatz. וטבחו an sich ist formal und real in Vergleich zu מכרו beschränkt. Die Handlung geschieht durch den Dieb selbst allein, und der gestohlene Gegenstand selbst wird zum Verbrauch zugerichtet. מכירה ist in beiden Beziehungen ein Gegensatz. Der Gegenstand wird gegen einen andern vertauscht und die Handlung geschieht unter Mitwirkung eines Andern. Es bleibt also in beiden Beziehungen die Bestimmung nicht auf das real und formal durch טבחו allein Gegebene beschränkt, und die formale Erweiterung des או, auf וטבחו übertragen, ist buchstäblich: לרבות את השליח. — Ebenso die Wiederholung des "תחת„. Indem damit die vervielfachte Zahlung wiederholt als Ersatz auf das gestohlene, geschlachtete oder verkaufte Objekt bezogen wird, so wird damit die subjektive Art des an ihm Geschehenen in den Hintergrund gestellt. Es genügt, daß es, nachdem es gestohlen, auch noch geschlachtet oder verkauft worden. Wie diese beiden letzteren Handlungen, aus welchen die erhöhte Pön resultirt, geschehen, ob unmittelbar oder mittelbar, ist gleichgiltig, und: תחת לרבות את השליח. (Vgl. oben: פצע תחת פצע: לרבות שוגג כמזיד וכו').

Unter טביחה wird immer שחיטה, eine die gesetzliche Genußerlaubniß bedingende Tödtungsart verstanden. Siehe (B. K. 78, b.).

Kap. 22. V. 1. 2. מחתרת, Einbruch, von חתר, der specifische Ausdruck für Eindringen in geschlossene Räume durch Einbruch, חתר בחשך בתים (Job 24, 16. u. f.), ist der gerade Gegensatz zu dem vorhergehenden Ochsen- und Schaaf-Diebstahl. Diese waren völlig frei, der öffentlichen Rechtsachtung anvertraut, aus deren Höhnung die erhöhte Pön resultirt. מחתרת setzt den Verschluß des Eigenthums zunächst für eine solche Zeit voraus, für welche das Auge der öffentlichen Rechtsvertretung nicht hinreicht und daher ein Zustand der Selbsthülfe gegeben ist, der, wenn das Recht nicht in der Gesellschaft Schutz und Vertretung fände, überhaupt der allgemeine wäre. Es ist dies die Zeit der Nacht. Daher an der citirten Stelle Job das Problem zur Lösung gibt, warum die Weltordnung durch das völlige Dunkel der Nacht selbst Verbrechen begünstige. Ein bischen

Ochsen und vier Schaafe zum Ersatz des Schaafes. | תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע־צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה:

---

fachen Ersatz auch dann verpflichtet ist, wenn er das Thier durch einen Andern hat schlachten lassen, der um den Diebstahl wußte. Allein die Gründe dieser scheinbaren Ausnahmen dürften sich einsehen lassen. Daß, wenn Jemand irrthümlich einen Andern mit Verwendung einer dem הקד״ש angehörenden Sache zu profanen Zwecken beauftragt, in dem Momente, wo sein Auftrag durch den Andern vollführt wird, er selbst dann der מעילה schuldig wird, wenn sein Bote des Heiligthumscharakters der zu verwendenden Sache bewußt ist — שליח שעשה שליחותו בעל הבית מעל אפי׳ נזכר השליח (Kiduschin 42, b. תוספ׳ das.) — dürfte einfach darin liegen, daß der Begriff מעילה ja eben nur irrthümliche Profanirung voraussetzt. Das Bewußtsein und die Absichtlichkeit des Boten hebt ebenso bei ihm den Begriff מעילה auf, wie die Abwesenheit desselben ihn bei dem בעל הבית beruhen läßt, der ja auch, eben weil er in gutem Glauben gehandelt, die Erfüllung seines Auftrages erwarten durfte. Eben darum auch נזכר הב״ב ושגג השליח השליח מעל. — Daß ferner, wenn ein שומר an einem ihm zur Hut anvertrauten Gute שליחות יד ע״י אחר üben läßt, d. h. es durch einen Andern auch nur zum augenblicklichen Gebrauche nehmen läßt, sofort der שומר und nicht der Andere den Charakter גזלן in Beziehung auf dieses Gut erhält und als solcher חייב באונסין, d. h. selbst bei unverschuldetem und unvermeidlichem Zugrundegehen des anvertrauten Gutes, z. B. natürlichem Sterben eines Thieres, zum vollen Ersatz verpflichtet ist, dürfte ebenfalls als völlig motivirt erscheinen, da diese Verpflichtung nur aus dem Charakter שומר, nicht aber einfach aus dem unbefugten Zumgebrauchnehmen eines fremden Gutes fließt. Ein Nicht-שומר, und das ist ja der Andere, wird allerdings durch den bloßen Gebrauch eines fremden Eigenthums (שואל שלא מדעת) in Beziehung auf dieses גזלן. Allein wenn er es nur in der Absicht, es zu gebrauchen genommen, es aber sofort wieder an seine Stelle hingelegt, ist er von jeder fernern Verantwortung frei. Der שומר aber wird sofort durch das bloße Nehmen-zum-Gebrauch des anvertrauten Gutes, selbst wenn er diese Absicht gar nicht ausgeführt, sondern es sogleich wieder an gehörige Stelle gelegt, in Beziehung darauf bleibender גזלן und für Alles, was auch ferner dem anvertrauten Gute geschehen möge, dem Eigenthümer zu vollem Ersatz verpflichtet. Mag er nun das Gut selbst genommen oder einen Andern es zu nehmen veranlaßt haben, er hat in beiden Fällen in ganz gleicher Weise gegen seine שומר-Pflicht gesündigt und hat die Folgen zu tragen. Er hat ja als שומר ganz eigentlich die Pflicht übernommen, es zu hüten, daß kein Anderer sich daran vergreife (Siehe zu K. 22, 7.). — Ganz ebenso ist die Bestimmung, daß, wenn ein Dieb einen gestohlenen Ochsen oder ein gestohlenes Schaaf durch einen Andern schlachten läßt, dann nicht dieser, sondern der Dieb zum fünf- und vierfachen Ersatz zu verhalten ist, völlig motivirt. Diese Pön resultirt nur aus der Fortsetzung oder Vollendung des Diebstahls (נשתרש בחטא, שנה בחטא), kann also nur Dem auferlegt werden, der den Diebstahl begangen hat.

Diese traditionelle Bestimmung der טביחה ע״י אחר wird (B. K. 71, a.) zunächst an der Zusammenstellung des וטבחו und מכרו des Textes gelehrt: מה מכירה ע״י אחר אף טביחה ע״י אחר, „so wie Verkauf nothwendig durch Mitwirkung eines Andern geschieht, so

des großen Satzes: אין שליח לדבר עבירה, „es gibt keinen Auftrag zu einem Verbrechen", d. h. ein in Auftrag verübtes Verbrechen hat gerichtlich nicht der Auftrag-Geber, sondern der Erfüller des Auftrages zu verantworten. (Vor Gott, לצאת ידי שמים, trägt jedenfalls auch der Auftraggeber Verantwortung, bis das Verbrechen gesühnt. Siehe ש"ך zu ח"מ 32, 2.).

Wir haben schon oben zu K. 12, 3. f. bemerkt, wie sofort bei Constituirung des jüdischen nationalen Körpers im קרבן פסח der aus der Einheit und Gleichheit vor Gott resultirende Grundsatz der Vertretung des Einen durch den Andern zur Vollziehung gottesdienstlicher und civilrechtlicher Handlungen שלוחו של אדם כמותו — sanktionirt worden. (Selbstverständlich gilt dieser Satz nur von objektiv zu vollziehenden Handlungen, nicht aber von subjektiv an den Persönlichkeiten selbst zu erfüllenden Momenten. Es kann wohl Einer z. B. im Auftrag des Andern dessen Peßachopfer opfern und diese an dem Thiere vollzogene Handlung ist völlig als die Handlung des Auftraggebers zu betrachten, allein es kann Keiner im Auftrag des Andern und an seiner Statt vom Opfer essen, oder sich im Auftrag des Andern für den Andern Tefillin anlegen u. s. w. Die Handlung käme allenfalls auf Rechnung des Auftraggebers, aber die Personen, an welchen die Handlung vorgeht, bleiben nur sich selbst identisch und es wäre etwa so viel, als habe der Auftraggeber die Tefillin an Arm und Haupt des Auftragerfüllenden gebunden. Immerhin aber wäre seine Hand und sein Haupt ohne Tifillin geblieben u. s. w. Siehe קצות חשן zu ח"מ 182.).

Diese Vertretung in Handlungen hat ihre Gränze innerhalb des Kreises des Erlaubten. Zu etwas Unerlaubtem darf, und kann daher Keiner (— auch hier wie bei שבועת שוא steht die moralische Unmöglichkeit der physischen gleich —) sich einem Andern zur Verfügung stellen — אין שליח לדבר עבירה —; ein in Auftrag ausgeübter gesetzwidriger Akt hat civilrechtlich keine Geltung (B. M. 106. תוספ' ד"ה דאמר לישראל) und fällt criminalrechtlich dem Ausüber des Auftrages zur Last, denn דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, „wenn des Meisters Wort im Widerspruch mit des Schülers Wort steht, wessen Wort ist zu befolgen?" d. h. keine menschliche Autorität kann für Etwas Gehorsam fordern und erwarten, das Gott verboten hat (Kiduschin 52, b.). Dieser allgemeine Satz wird (B. M. 10, b.) nach רבינא durch die Bedingung beschränkt: היכא דשליח בר חיובא, „wenn der Auftrag dem Ausführenden selbst ein vom Gesetz verbotener ist", nicht also wenn z. B. ein כהן sich durch einen Nicht-כהן eine Geschiedene antrauen läßt. Nach רב סמא ist er jedoch nur durch die Bedingung beschränkt: היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד, „wenn der Ausführende eine der freien Selbstbestimmung fähige Persönlichkeit ist." Beide Auffassungen setzen jedoch nach תוספ' (B. K. 79, a. ד"ה נתנו לבכורות) voraus, daß der den Auftrag Ausführende von der Gesetzwidrigkeit der Handlung Bewußtsein hat, und wäre demgemäß, wenn Jemand in Auftrag eines Andern ein fremdes Thier aus einem Stalle holte, in dem Glauben, es gehöre dem Auftraggeber, dieser, der Auftraggeber, ersatzschuldig. (Siehe jedoch ש"ך zu ח"מ 348, ס"ק ו', der die entgegengesetzte Ansicht des נ"י adoptirt).

Drei Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel kennt das Gesetz: שליחות יד, מעילה, und den Fall unseres Textes: טביחה ומכירה, daß nämlich der Dieb zum fünf- und vier-

es geschlachtet oder hat es verkauft, so soll er fünf Rinder zahlen zum Ersatz des

וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם

---

hinsichtlich des gesicherten Verkehrs unter Beider Schutz gestellt — der den Dieb mit כפל und den Ochsen- und Schaaf-Diebstahl mit noch erhöhtem כפל bedroht.

Es tritt aber ארבעה וחמשה nur nach טביחה או מכירה ein, und wird (B. K. 68, a.) das Motiv dieser Bestimmung verschiedentlich aufgefaßt, entweder: weil נשתרש בחטא, d. h. אהני מעשיו, durch Verkauf oder Schlachten erst sein Verbrechen objektiv bleibende Folge gewonnen, oder מפני ששנה בחטא, weil er subjektiv das Verbrechen wiederholt hat. So lange nämlich der Gegenstand unverändert im Besitz des Diebes sich befindet, hat der Eigenthümer, selbst wenn er in Folge des ihm zum Bewußtsein gekommenen Diebstahls den Gegenstand aufgegeben hat, יאוש, (— und סתם גניבה יאוש בעלים, bei jedem zum Bewußtsein des Eigenthümers gekommenen Diebstahl ist die Präsumtion, daß der Eigenthümer den Gegenstand als unwiederbringlich verloren betrachtet —) dennoch nicht das Anrecht an den Gegenstand selbst eingebüßt. Der Dieb ist verpflichtet, den Gegenstand in Natura zurückzugeben. Hat aber der Gegenstand im Besitz des Diebes eine bleibende Veränderung erlitten, שנוי שאינו חוזר לבריותו, ist somit ein anderer geworden, (wie טביחה, oder ein gestohlenes Schaaf ist zum Widder, ein Kalb zum Ochsen herangewachsen), oder er ist nach יאוש in den Besitz eines Andern übergegangen, יאוש ושנוי רשות, so hat der Eigenthümer das Recht an den Gegenstand seines frühern Eigenthums eingebüßt und hat nur noch den Anspruch auf den Ersatz des Werthes. Nach der ersten Auffassung, אהני מעשיו, נשתרש בחטא, tritt die erhöhte Pön nur dann ein, wenn mit der מכירה ebenso wie mit טביחה das Verbrechen objektiv erst seine volle Vollendung gewonnen, d. h. damit der Gegenstand dem Eigenthümer für immer entzogen wird, also nur dann, wenn der Verkauf nach יאוש geschehen, und da יאוש in der Regel bei jedem Diebstahl präsumirt wird, so spricht eben von diesem Fall das Problem des Textes. Es hat dann der Dieb durch den Diebstahl den Gegenstand dem Besitze, durch Schlachten oder Verkauf aber dem Eigenthum des Eigenthümers verloren gemacht. Die zweite Auffassung jedoch, שנה בחטא, die auch als Halacha recipirt ist, sieht von der objektiven Wirkung der zweiten Handlung ab, es genügt ihr: שנה בחטא, daß subjektiv das Verbrechen wiederholt worden; wir glauben dies dahin verstehen zu dürfen, daß, so weit an ihm, dem Verbrecher, liegt, von ihm eine zweite Handlung begangen ist, die möglicherweise den Anspruch auf den Gegenstand verloren gehen macht, wenn z. B., was er gar nicht wissen kann, יאוש vorangegangen, oder nach einer Ansicht auch noch nach שנוי רשות eintreten würde (ח״מ 353, 3., siehe jedoch ש״ך das.). — Diese negirende Wirkung von יאוש und שנוי auf das gegenständliche Eigenthumsrecht ist wohl als eine Consequenz aus den beiden Grundelementen zu betrachten, aus welchen sich der Begriff des Eigenthums constituirt, dem ideellen des Willensaktes und dem konkreten des Machtbesitzes, wie diese beiden Elemente auch bei jedem קנין, jeder Eigenthumsentstehung beweglicher Güter hervortritt. (Siehe zu 3. B. M. 25, 14).

An dieses Problem von טביחה ומכירה knüpft sich noch die Lehre eines bedeutsamen Grundsatzes. טביחה ומכירה nämlich bildet nebst שליחות יד und מעילה eine Ausnahme

könnte kein Mensch irgend eines seiner beweglichen Güter einen Augenblick außer Acht lassen. Der Dieb zahlt daher als Ersatzschuld den Werth des Gestohlenen dem Eigenthümer, und noch einmal dieselbe Summe für die Höhnung des Prinzips der allgemeinen Rechtsachtung, gegen das er sich vergangen. Als selbst ein Glied der Gesammtheit war gleichsam das Gut auch unter seinen Schutz gestellt, und statt es zu vertreten, hat er es entwendet. Daher kann eine solche Pön auch nur durch die Vertretung der Gesammtheit, die Gerichte, auferlegt werden — der Bestohlene an sich, und aus dem an ihm begangenen Verbrechen heraus, hat keinen Anspruch darauf — und sie wird durch eine, die Macht dieses öffentlichen Rechts in der Achtung wiederherstellende Selbstanklage überflüssig.

Mehr aber als alle anderen Güter wird dasjenige lebendige Eigenthum dem öffentlichen Schutz, der allgemeinen Rechtsachtung unterstellt, das, wie Rinder und Schaafe, unter den Begriff: Heerden fällt. Der Eigenthümer läßt sie in freier Oeffentlichkeit unbewacht weiden und vertraut der Macht der allgemeinen Rechtsachtung, und zwar tritt diese Eigenthümlichkeit bei Rindern noch in höherm Grade als bei Schaafen hervor. Während das Rind völlig frei weidet, werden Schaafe noch gehürdet. Schaafe werden in Hürden — גדרות צאן — geborgen. Diese Eigenthümlichkeit dürfte sich auch in deren Benennung, בקר und צאן, ausprägen. בקר (verw. mit פקר, פגר, בגר, בכר): völlig frei. צאן, von שאן (Wurzel von שאנן, verw. mit שען), ungestört, ruhig, mit dem die Ueberwindung von Schwierigkeiten, das Künstliche, ausdrückenden צ-Laute: künstlich geborgen. Diese in noch erhöhetem Grade bei Ochsen und Schaafen hervortretende Unterstellung unter den öffentlichen Schutz der allgemeinen Rechtsachtung dürfte das Motiv der noch erhöhten Pön für deren Höhnung sein, und zwar, der Eigenthümlichkeit gemäß, für Rinder in noch mehr erhöhetem Ansatz als für Schaafe. Vielleicht sagt auch darum der Text nicht: חמשה ישלם תחת השור וארבעה תחת השה, sondern: חמשה בקר וגו' וארבע צאן וגו', weil in diesen Benennungen zugleich das Motiv der Bestimmung liegt.

Dieselbe Begriffsverschiedenheit von Raub und Diebstahl, sowie die Verschiedenheit von שור und שה von allen andern Gütern und unter einander ergibt gleichzeitig auch, daß zum Diebstahl viel mehr Gelegenheit als zum Raube, zum Diebstahl von Rindern und Schaafen mehr als zum Diebstahl anderer Güter, und endlich zum Diebstahl von Ochsen mehr als zum Diebstahl von Schaafen gegeben ist. גנבה ist mehr שכיח als גזל, גניבת שור ושה mehr als anderer Güter, גניבת שור mehr als גניבת שה. Wie bereits bemerkt, glauben wir, daß, wie bei גזרות דרבנן so auch bei קנסות דאורייתא vorzüglich das שכיח, das Häufigere und unter gewöhnlichen Umständen zu Erwartende, nicht aber das Seltene, Exceptionelle ins Auge gefaßt ist. Dem Diebstahl war mehr durch Präventivpön vorzubeugen als dem Raube, der daher auf dem einfachen Rechtsboden verblieb, dem Diebstahl von Ochsen und Schaafen mehr als dem von andern Gegenständen, dem Ochsendiebstahl mehr als demjenigen von Schaafen. — Wir begreifen nach dieser Motivirung auch die sonst auffällige Reihefolge der Gesetzestitel im Texte, die mit diesem Gesetz über Diebstahl die Reihefolge der אבות נזיקין unterbricht. Der innere Zusammenhang ist der Begriff קנס. Es ist im Grunde derselbe Begriff, der bei שור תם ברה"ר den נזק und שור als שהמזיק hinsichtlich der zu verhütenden Fährlichkeit hinstellt — beide Thiere sind

37. Wenn ein Mann einen Ochsen oder ein Schaaf stiehlt und hat | 37. כִּי יִגְנֹב־אִישׁ שׁוֹר אוֹ־שֶׂה

---

kung nicht unterdrücken, wie denn doch schon dieses Eine, so völlig einzige Faktum die sprechendste Signatur an dieser Gesetzgebung ist, daß wir an ihr kein menschlich Werk, geschweige denn ein Produkt hierachischer Priesterbestrebungen, wohin man so gerne das jüdische Gesetz zu verweisen geneigt wäre, vor Augen haben. Priester, Hierarchen, hätten gewiß einem solchen Sacrilegium den Kainsstempel des schreiendsten Verbrechens aufgedrückt und den weltlichen Arm in aller erster Linie zu Wächtern und Rächern ihrer Schätze bestellt. Nur bei profanirender Verwendung von Heiligthümern und zwar in erhöhtem Maße bei irrthümlicher, מְעִילָה, tritt eine Ersatzpflicht ein, die wir zu dem betreffenden Gesetze (3. B. M. 5, 16.) zu betrachten haben werden. — Beschädigung des Altars und des Tempelgebäudes — נותץ אבן אחד מן ההיכל ומן המזבח ומן העזרות — ist durch einfaches, mit מלקות belegtes Verbot untersagt (ספרי פ׳ ראה). Unvorsätzliche, ja muthwillige, aber der gesetzlichen Verwarnung entbehrende Beschädigung auch dieser ist somit ebenso straflos als ersatzfrei, während selbst unvorsätzliche Beschädigung eines Privatgebäudes unbedingt zu vollem Ersatz verpflichtet. Auch in andern civilrechtlichen Bestimmungen stehen Heiligthümer in Nachtheil, so in Beziehung auf אונאה, Uebervortheilung, שומרין, Hutverantwortlichkeit, und תשלומי כפל וד׳ וה׳, Diebstahlspön (B. M. 57, a.).

V. 37. Aus K. 22, 3. u. 6. wissen wir, daß für jedes gestohlene bewegliche Gut (mit Ausnahme von Heiligthümern, wie schon zum vorigen V. bemerkt, und Schuldbriefen, die nicht selbst als Güter betrachtet werden), כפל, das Doppelte zu zahlen ist. Wir hören hier, daß für gestohlene Ochsen und Schaafe, wenn sie geschlachtet oder verkauft worden, das Fünf- und Vierfache gezahlt werden muß, und zwar ist durch die ausdrückliche Wiederholung des שור und שה: תחת השור, תחת השה, diese erhöhte Doppelzahlung nur auf Ochsen und Schaafe beschränkt (B. K. 62, b. 67, b.). Wir wissen aus dem bereits zu V. 35. erwähnten Kanon, daß diese Doppelzahlung, als über den Werth des zu Ersetzenden hinausgehend, nicht als Ersatzschuld, sondern als Pön zu betrachten sei. Wir wissen endlich, daß diese Pön nur bei Diebstahl, גנבה, nicht aber bei Raub, גזלה, eintritt. Geraubtes ist nur einfach zu ersetzen, והשיב את הגזלה אשר גזל (3. B. M. 5, 23.). Vergegenwärtigen wir uns die Begriffe Diebstahl und Raub und sodann die Eigenthümlichkeit von Ochsen und Schaafen in Beziehung zu diesem Begriffe, so dürfte uns das Motiv dieser Sätze klar werden. Raub ist gewaltthätiges Entreißen eines Eigenthums, ויגזל את החנית מיד המצרי (II. Sam. 23, 21, B. K. 79, b.), Diebstahl: heimliches Nehmen. Der Räuber vergreift sich an einem unter dem persönlichen Machtschutz des Eigenthümers stehenden Gegenstand. Der Dieb findet den Gegenstand unter den Schutz der allgemeinen Rechtsachtung gestellt. Raub ist daher ein einfaches Verbrechen gegen das individuelle, geschädigte Eigenthumsrecht. Diebstahl ein doppeltes Verbrechen: gegen das individuelle Recht des Eigenthümers und gegen die allgemeine Rechtsachtung, unter deren Schutz der Eigenthümer sein Gut gestellt, als er sich von ihm entfernte, und die die erste Basis bildet, auf welcher überhaupt die Staatsgesellschaft als Rechtsverein beruht. Ohne diese vorauszusetzende allgemeine Rechtsachtung

שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה־לּוֹ׃ ס

und es hütet ihn fortan sein Eigenthümer nicht: so hat er voll zu ersetzen Ochsen für Ochsen, der todte aber bleibt sein.

Interpretations-Kanon: אין רבוי אחר רבוי אלא למעט, „die sonst unnöthige Wiederholung einer Begriffserweiterung beabsichtigt nur dessen Beschränkung", erläutert. Das: ולא ישמרנו, supponirt den gänzlichen Mangel an שמירה. Ein normal gehüteter Ochse fällt somit nicht unter die Bestimmung, שמור הוא זה, es fehlt bei ihm die Voraussetzung, daß לא ישמרנו בעליו (das.). — Es wird (das.) die Frage behandelt, ob צד תמות במקומה עומדת, d. h. ob der Stoß eines normal gehüteten מועד, bei welchem also die Ersatzschuld wegfällt, nicht gleichwohl der schon für תם statuirten Pön der Schadenhälfte unterliegt. תוספ׳ und ראש adoptiren die Ansicht ר׳ אדא בר אהבה ס׳, daß diese Ersatzpflicht zur Hälfte auch beim מועד bei שמירה פחותה, wie beim תם bleibe. רמב״ם jedoch adoptirt die Ansicht רב ס׳, daß mit שמירה פחותה ein מועד völlig von Ersatzpflicht frei werde. Das Auffallende, daß nach dieser letztern Ansicht sodann מועד leichter als תם vom Gesetze behandelt erscheint, dürfte durch die Erwägung schwinden, daß der Ersatz der Schadenhälfte nur Präventiv-Pön, קנס, und als solche nur מלתא דשכיחא, nur normale Vorgänge im Auge hat, der מועד-Zustand aber an sich ein seltener Ausnahmfall ist, daß aber ferner מועד, dessen Ersatzpflicht auf dem Rechtsboden steht, gar keiner Präventivpön bedarf. Die rechtliche Folge, zum Ersatz des ganzen Schadens und zwar als Rechtsschuld verpflichtet zu werden, die gar keiner auf Zeugen basirter richterlichen Cognition bedarf, ist ein hinlänglicher und viel mächtigerer Sporn für den Eigenthümer, sein stößiges Thier hinlänglich zu hüten, als eine Präventivpön des halben Schadens, zu deren Leistung der Beschädiger nur auf Grund von Zeugen provocirter gerichtlicher Erkenntniß verpflichtet ist, ihr aber durch einfaches Selbstangeben entgeht (Siehe zu K. 22, V. 8. אשר ירשיען אלהי׳).

An dem Ausdruck des Textes: וכי יגף שור איש את שור רעהו lehrt die Tradition den großen Satz: שור רעהו ולא שור של הקדש (B. K. 6, b.) und entwickelt תוספ׳ das., daß nicht nur für Beschädigung von Heiligthümern durch vernachläßigte Hut von Thieren und sonst schadenbringenden Eigenthums, sondern selbst für die direkte Beschädigung von Heiligthümern durch den Menschen selbst alle und jede Ersatzpflicht wegfällt, נזקין להדיוט ואין נזקין לגבוה, nur Beschädigung profanen Eigenthums ist zu ersetzen, nicht aber Gott heiliger Güter. Sei es nun, daß damit dem Beschädiger gesagt werde, nicht Gott, sondern dir hast du zerstört, was du zerstört; sei es, daß Gott keine irdische Hand gehoben haben will zur Vertretung Seines Gutes; sei es, daß materiell ersetzende Wiederherstellung das eigentliche Wesen des Verbrechens, die Vergreifung an der Idee, die das gestörte Objekt als Träger vergegenwärtigt, verwischen würde: immer steht das Faktum fest, daß unter dem Regime dieses Gesetzes Jemand die heilige Bundeslade zertrümmert, den heiligen Vorhang zerrissen, die Tempelgeräthe zerstört, den ganzen Tempelschatz vernichtet haben konnte, ohne auf Erden einen Richter zu finden, der ihn auch nur zum Ersatz eines Pfennig's zu verhalten befugt gewesen wäre! Dieses Faktum steht aber gewiß als völliges unicum im Kreise der Gesetzgebungen auf Erden, und können wir die Bemer-

36. Oder es ist nun erkannt daß er ein stößiger Ochse ist, dadurch, daß er auch gestern und vorgestern gestoßen,

36. אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו

Gesetz den vollen Ersatz statuirt, so wäre damit der öffentliche Verkehr nur noch um so mehr gefährdet, es wäre damit auf der andern Seite ein Sporn gegeben, sein Vieh völlig sorglos durch Verkehrswege zu treiben, ja dessen Beschädigung zu suchen, da sein voller Ersatz gesichert wäre. Indem aber das Gesetz in einem solchen Fall beide, den Beschädigten wie den Beschädiger, büßen läßt, nöthigt es Beide zu derjenigen Vorsicht, die allein einen gesicherten öffentlichen Verkehr ermöglicht. Es stellt damit zwei sich einander begegnende Thiere gleichsam unter gemeinschaftliche Obhut beider Eigenthümer und knüpft eine momentane Interessengemeinschaft, die überhaupt die Basis des öffentlichen Verkehrsrechts bildet. Darum treten sie auch im Texte als gemeinschaftliche Eigenthümer, שותפין, beider Thiere, in gemeinschaftlicher Verbüßung eines gemeinschaftlich verschuldeten Schadens auf. Und darum geht auch der Anspruch des Beschädigten nicht über das Objekt des Thieres des Beschädigers hinaus. Der Begriff der Präventivmaßregel ist eben nichts anders, als die Gemeinschaft der Thiere für den eventuellen, von Beiden abzuwendenden Unfall. Es dürfte aber auch im רשות הניזק die Präventivpön deshalb nicht über die Schadenhälfte hinausgehen, weil zunächst diese Vorbeugungspön nur durch die Rücksicht auf den öffentlichen Verkehr nöthig erschienen, für den seltenen Ausnahmefall des unerlaubten Betretens eines fremden Gebietes hätte das Gesetz nur das einfache Recht walten lassen, hätte dafür keine Sicherheitsbestimmung getroffen, wie ja auch die ähnlichen גזרות דרבנן ein מלתא דלא שכיחא nicht berücksichtigen. Indem aber für den öffentlichen Verkehr eine solche Pön zu statuiren war, sprach das Gesetz diese Pön allgemein, auch für jenen seltenen Fall, und zwar nur in der Höhe des allgemeinen Ansatzes aus. Die Erhöhung zum vollen Ersatz ברשות הניזק wird (B. K. 25, a.) nach dem Interpretations-Grundsatze: דיו לבא מן הדין להיות כנדון, daß eine übertragene Gesetzbestimmung nur auf das Maß der Urbestimmung zu beschränken sei, zurückgewiesen.

V. 36. Siehe zu V. 29. — ולא ישמרנו בעליו, beim שור תם, V. 35., steht diese Bedingung nicht. Die Präventiv-Pön ist dort somit unbedingt auferlegt, ihr wird mit שמירה פחותה, mit gewöhnlicher Hut nicht entgangen, sie ist eben auferlegt, um שמירה מעולה, um eine auch ungewöhnlichen Umständen, שאינם מצוים, begegnende Hut zu veranlassen. Die Verantwortung für שור המועד, welchem das Stoßen zur Natur, somit zur bekannten und vorauszusetzenden Kraftäußerung geworden, fließt aus dem Rechtsbegriff. Sie ist bedingt durch vernachlässigte שמירה: ולא ישמרנו בעליו. Sollte dies auch wie bei תם mehr als gewöhnliche Hut, שמירה מעולה, bedeuten, es hätte der Text davon schweigen dürfen, und stillschweigend wäre sodann die Ersatzpflicht für מועד ebenso unbedingt wie für תם ausgesprochen. Die ausdrückliche Bestimmung: ולא ישמרנו, kann daher מועד nur auf den einfachen Rechtsboden versetzen wollen, der nur eine gewöhnlich vorauszusetzenden Umständen genügende Vorsicht, שמירה פחותה, fordert und nur bei Abgang dieser gewöhnlichen Hut zum Ersatz verpflichtet. Es wird dies B. K. 45, b. nach dem

וְחָצוּ אֶת־כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת־הַמֵּת יֶחֱצוּן׃

Ochsen und theilen sich seinen Werth und auch den todten theilen sie sich.

---

hat er sie damit eben als gemeinschaftliche Eigenthümer, שותפין, eingesetzt. Sofort mit dem Stoße gehört der Ochse bis zur Hälfte des Schadens dem Beschädigten. Es hat dies z. B. eine rechtliche Folge, wenn der Beschädigte einseitig über seinen Antheil disponirt hätte, הקדישו ניזק. Nach einer andern, nicht recipirten, Ansicht hat der Beschädigte nur ein Pfandrecht an dem Ochsen, שעבוד בעלמא, כבעל חוב הוא (B. K. 33, a.). — Es läßt endlich der Text die Oertlichkeit des Vorgangs völlig unbestimmt, während er bei Beschädigung durch den Zahn des Thieres (שן) K. 22, 4. den Vorgang auf שדה אחר, auf den Besitzraum des Beschädigten beschränkt. Es ergibt sich hieraus, daß für קרן, Hornstoß, die Verantwortung auch im neutralen Gebiete, רשות הרבים, stattfindet, und, indem durch das Nun paragogicum in יחצון die Person noch besonders hervorgehoben wird, ist damit der ganze Rechtssatz nur von den Personen des Beschädigers und des Beschädigten abhängig und, völlig von der Oertlichkeit unabhängig, also hingestellt, daß selbst ברשות הניזק, im Besitzraum des Beschädigten, der Anspruch des Letztern nicht die Hälfte des erlittenen Schadens übersteigt, bis zur Hälfte aber selbst in רשות הרבים ihm zusteht: אמר קרא יחצון אין חצי נזק חלוק לא ברשות הרבים ולא ברשות היחיד (B. K. 26, a.). Nur wenn der Vorgang ברשות המזיק, in dem Besitzraum des Beschädigers, stattgefunden, wohin dem Beschädigten kein Zutritt seines Thieres rechtlich zugestanden, fällt der Ersatz weg (B. K. 14, a.).

Nach dem Kanon, daß, wo die Zahlungspflicht nicht dem angerichteten Schaden adäquat ist, sondern mehr oder weniger beträgt, keine Ersatzschuld, sondern eine Präventivpön, קנס, vorliegt — (mit alleiniger Ausnahme von חצי נזק צרורות, siehe zu K. 22, 4.) — haben wir auch dieses חצי נזק beim Hornstoß als קנס zu begreifen (B. K. 15, a. b.). Mit dem Eintritt eines lebenden oder leblosen Gutes in die Botmäßigkeit eines Menschen wird dieser für die Kraftäußerungen seines Eigenthums verantwortlich. Das Eigenthum des Menschen ist im Grunde nur sein erweiterter Körper, und wie die Menschenintelligenz für die Kraftäußerungen des Leibes einzustehen hat, so wird sie mit der Aneignung eines vernunftlosen Gutes auch sofort dessen Vormund und ist für dessen Kraftäußerungen verantwortlich, wie wir dies hinsichtlich lebloser Güter bereits V. 33., 34. unter dem Titel בור erfahren. Allein sie ist nur für solche Kraftäußerungen ihres Eigenthums verantwortlich, die aus der bekannten Natur desselben vorauszusetzen sind, und ihr daher zu verhüten obliegen. „Hornstoß", d. h. absichtliche Beschädigung aus Schadenlust, liegt nicht in der normalen Natur des Ochsen. Er ist in dieser Beziehung תם, oder wie der Ausdruck B. K. 14, a. lautet: סתם שורים בחזקת שימור קיימי, sie bedürfen in dieser Beziehung keiner Hut. Aus einer dennoch geschehenen Beschädigung erwächst daher keine Rechtsschuld zum Ersatz. Gleichwohl hat das Gesetz im Interesse des zu sichernden öffentlichen Verkehrs den Eigenthümer eines Thieres für einen solchen Fall mit einer Geldbuße bedroht, כדי היכי דלנטריה, damit er in öffentlichen Verkehrsräumen sein Thier selbst hinsichtlich in der Regel nicht vorauszusetzender Kraftäußerungen überwache. Hätte nun das

רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת־הַשּׁוֹר הַחַי Ochsen seines Nächsten stößt, so daß er stirbt, so verkaufen sie den lebenden

---

ומכרו. Die tradirte Halacha lehrt, daß תם משלם חצי נזק מגופו, jede von einem sonst zahmen, der Obhut eines verantwortlichen Eigenthümers unterstehenden Thiere anormal in schadender Absicht verübte Beschädigung (קרן) nur zur Hälfte, und zwar nur von dem Werthe des schadenden Thieres selbst zum Ersatz kommt. Es hat sich der Eigenthümer des beschädigten oder getödteten Thieres nur an dem Thiere selbst zu halten, das den Stoß verübt hat. Das sonstige Vermögen des Beschädigers haftet nicht dafür, אינו משלם מן העליה, während für alle andern Beschädigungen der Beschädiger mit seinen besten Gütern haftet, נזקין שמין מן העידית, במעולה שבנכסיו (B. K. 15, b.). Sofort nach verübtem Stoß ist das Thier bis zur Hälfte des dadurch angerichteten Schadens dem Beschädigten verfallen, הוחלט השור, und übersteigt dessen Werth diese Ersatzhälfte, so sind sie beide als gemeinschaftliche Eigenthümer derselben zu betrachten שותפי נינהו (B. K. 33, a.). Es ist ferner dieser halbe Schadenersatz nach der recipirten Halacha nicht Ersatzpflicht (ממונא), sondern Präventiv-Pön פלגא נזקא קנסא כי היכי דלנטרי לתוריה, damit der Eigenthümer seinen Ochsen überwache (B. K. 15, a. b.). Endlich lehrt die recipirte Halacha, daß das Problem unseres Textes zunächst von einem Vorgange auf völlig neutralem Boden, d. h. in einer solchen Oertlichkeit handle, in welcher Beiden, dem Beschädiger wie dem Beschädigten, ganz gleiches Recht, ihre Thiere hinzubringen, zusteht, z. B. die öffentliche Straße, das freie Feld, ein gemeinschaftlicher Hof ꝛc., daß aber gleichwohl auch ברשות הניזק, in dem einseitigen Besitzraum des Beschädigten, wohin schon der bloße Eintritt des Thiers des Beschädigers etwas Unbefugtes war, die Ersatzpflicht nicht über die Hälfte des Schadens hinausgeht (B. K. 14, a. 24, b.).

Alle diese Sätze sind durch die Art des Problems in prägnanter Kürze in dem Texte enthalten, und dürfte damit zugleich das diesen Gesetzbestimmungen zu Grunde liegende Motiv angedeutet sein.

Der Text spricht nirgends eine persönliche Ersatzpflicht, wie oben V. 36., aus, sagt nicht: חצי השור ישלם תחת השור, sondern statuirt nur, was mit dem lebenden und dem getödteten Thiere zu geschehen habe. Ein Beweis, daß der Beschädigte keinerlei Anspruch an den Beschädiger, sondern sich nur an das Thier zu halten habe, מגופו משתלם. Er statuirt, daß sie sich den lebenden und getödteten Ochsen zu theilen haben. Es kann dies selbstredend nur von dem Falle sprechen, daß beide Thiere in gleichem Werthe waren, sonst könnte der Beschädiger noch Vortheil haben. So aber tritt sein lebender Ochse für den getödteten ein und, indem sie sich beide theilen, büßt Jeder die Hälfte des Schadens ein. War jeder der Ochsen zweihundert werth und der Getödtete hat noch einen Werth von fünfzig und beläuft sich somit der Schaden auf einhundertfünfzig, so erhält Jeder einhundertfünfundzwanzig und verliert fünfundsiebenzig. Damit ist aber die allgemeine Norm gegeben: von dem Ochsen des Beschädigers macht sich der Beschädigte bis zur Hälfte seines Schadens bezahlt. Indem nun der Text nicht ומכר, sondern ומכרו, die Verwerthung des Thiers nicht dem Beschädiger allein, sondern beiden zusammen auflegt, so

35. Wenn der Ochse eines Mannes den | 35. וְכִי־יִגֹּף שׁוֹר־אִישׁ אֶת־שׁוֹר

Niederlegung des Rechtssatzes בעלים מטפלין בנבלה und nicht umgekehrt, durch das Motiv beantwortet wird: מסתברא פטור גבי בור הואיל ופטר בו את הכלים. Dasselbe Motiv, das dem פטור bei כלים zu Grunde liegt, ist auch in dem פטור bei פסולי מוקדשין wirksam.

בור ist das Musterbeispiel (אב) für Alles in Ruhe schadende leblose Eigenthum, oder dergleichen Veranstaltung. Eine auf die Straße geworfene Scherbe &c. &c., an welcher sich ein Thier oder Mensch schädigen kann, ist תולדה דבור, gehört zur Kategorie בור und so alles Aehnliche. Es braucht der schadenbringende Gegenstand aber nicht einmal direkt in den öffentlichen Weg geworfen zu werden, wenn er auch nur in einer solchen Stellung gelassen worden, daß er durch vorauszusetzende Naturkraft in den öffentlichen Weg geworfen werden kann, und nachdem dies eingetroffen, schadet er dort in Ruhe, z. B.: אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש הגג ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייח (B. K. 3, b.) Steine, Messer, Lasten, die Jemand auf das Dach gelegt und die durch gewöhnlichen, vorauszusetzenden Wind auf die Gasse geworfen werden und dort, nachdem sie zur Ruhe gekommen, geschadet. Schaden sie im Hinunterfallen, so gehören sie zur Kategorie א״ש (K. 22, 5.). Die Ersatzpflicht tritt bei בור übrigens nur für solche lebende Wesen ein, die unmittelbar dadurch bedroht sind, also nur für solche, שאין דרכן להתבונן בדרכים, bei denen Achtsamkeit im Gehen nicht vorauszusetzen ist, z. B. Menschen, junge Thiere, oder ältere im Dunkel.

Wesentlich gehört es zur jüdischen „Frömmigkeit", zu den Charakterzügen eines Chaßid, zerbrochene Nadeln, oder was nur immer schaden kann, nur dorthin zu werfen, wo sie unmöglich Schaden verursachen können: האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין (B. K. 30, a.).

V. 35. וכי יגף, נגף (verw. mit נקב: löchern, נגב: das Stechen der senkrechten Strahlen, נקף: Abbrechen), bezeichnet den Stoß nach seiner verletzenden und tödtenden Wirkung, daher מַגֵּפָה, das plötzliche Sterben. נגח aber, das verstärkte נגע, bezeichnet nur die Thätigkeit des Stoßens, und zwar beim Thiere zunächst den Stoß mit den Hörnern. Aus V. 36. או נודע כי שור נגח הוא ist ersichtlich, daß hier auch נגיחה, der Horn-Stoß gemeint ist, der hier jedoch sofort nach seiner tödtlichen Wirkung, נגיפה, bezeichnet ist. Beim Angriff auf einen Menschen, V. 28. wird der Stoß nur נגיחה genannt, denn, wie (B. K. 2, b.) bemerkt wird, אדם אית ליה מזלא, der Mensch steht unter besonderer Obhut, mit der tödtlichen Beschaffenheit des Stoßes ist noch nicht nothwendig der wirkliche Erfolg des Todes gegeben. Daraus fließt dann der Satz: מועד לבהמה לא הוי מועד לאדם, wohl aber umgekehrt. Ein Ochse, der dreimal Thiere getödtet hat, trägt darum noch nicht den Charakter eines stößigen Ochsen hinsichtlich des Menschen, bis er drei Menschen getödtet. Hornstoß ist übrigens nur exemplificatorisch, und gehört jede mit schadender Absicht von einem sonst zahmen Thiere verübte Beschädigung als תולדה דקרן zu der Kategorie קרן.

שור א״ש im Gegensatz zu V. 28. וכי יגח שור, ist hier nur von einem in Eigenthum eines verantwortlichen Herrn stehenden Ochsen die Rede (B. K. 39, a.).

יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה־לּוֹ׃ ס

den Werth hat er seinem Eigenthümer zu erstatten; dessen aber ist das Todte.

---

es nur aus der Grube herauszuschaffen, dann aber hat der Beschädigte für dessen Fortschaffung und Verwerthung zu sorgen; vernachlässigt er dies, so hat ihm der Beschädiger dasselbe für den Werth anzurechnen, den es in dem Momente des Herausschaffens aus der Grube hatte. Dieser Grundsatz ist auch bei dem durch einen stößigen Ochsen getödteten Thiere (V. 36.) ausgesprochen, und steht hier, um gleichzeitig die Bestimmung anzudeuten, daß die Verantwortung bei בור nur hinsichtlich solcher Thiere gilt, die völliges profanes Eigenthum sind, die zuletzt noch als לו :מת sind, zu jeglichem Gebrauche stehen, nicht aber שור של פסולי מוקדשין, die selbst nach dem פדיון nur לאכילה, aber lebend nicht לגיזה ועבודה והלב, und gestorben nicht לאכילת כלבים gestattet sind (B. K. 53, b.). Es dürfte der Ausschluß des שור פסולי מוקדשין von בור, tief mit jenem großen Prinzipe zusammenhängen, das das Heiligthum in weitestem Sinne von jeglichem Schadenersatzanspruch ausschließt — נזקין להדיוט ואין נזקין להקדש — und das wir zu V. 25. näher zu betrachten haben. פסולי מוקדשין, untauglich gewordene Heiligthümer, verlieren, wie bemerkt, selbst nach ihrer Auslösung nicht ganz ihren frühern Zusammenhang mit dem Heiligthum. Obgleich profanes Eigenthum geworden, ist doch der profane Gebrauch sehr wesentlich beschränkt. Es ist der Begriff des הקדש in ihnen nicht ganz verwischt. Sie erscheinen vielmehr als Güter gemischter Hörigkeit: הדיוט והקדש. Ein Verhältniß, das auch noch anderweit sehr auffallend zu Tage tritt (Siehe Makoth 22, a. המנהיג בשור פה"מ). Alle andere in Bewegung schadenbringende Güter, wie שור und אש, unterscheiden sich von בור darin, daß דרכן לילך ולהזיק, daß sie das zu schädigende Gut aufsuchen. Dieses und dessen Eigenthümer ist völlig passiv bei der eintretenden Beschädigung; diese fällt vielmehr völlig dem מזיק zur Last. Bei ihnen überwiegt daher die Rücksicht auf den vor Beschädigung zu schützenden הדיוט-Eigenthümer den in dem beschädigten Gute noch vorhandenen הקדש-Charakter bei פסולי מוקדשין und legt auch für deren Beschädigung Ersatz-Pflicht auf. Bei בור hingegen, שאין דרכו לילך ולהזיק, kann die Beschädigung ohne Zuthun des Beschädigten gar nicht eintreten. Der Beschädigte muß zur בור kommen und sie außer Acht lassen; weshalb ja auch leblose Objekte, כלים, als gar nicht direkt durch בור bedroht, gar nicht ersetzt werden. Gleichwohl weil בור תחלת עשיתו לנזק, weil בור sofort Gefahr für alles Lebendige in sich trägt, legt das Gesetz für alle lebenden Güter solcher Persönlichkeiten, die durch das Gesetz vor Beschädigung zu schützen sind, auch bei בור die Ersatzpflicht auf den Eigenthümer oder Urheber der Grube. Bei Gütern jedoch, wo zu dem Antheil, den der Beschädigte im Grunde an dem erlittenen Schaden hat, noch der Umstand hinzutritt, daß in dem Gute zu einem großen Theile noch eine andere, moralische, Persönlichkeit, הקדש, gegenwärtig ist, die das Gesetz gegen Beschädigung nicht durch Ersatzpflicht schützen will, da überwiegen beide Momente zusammen den partiellen Anspruch und der Grundsatz: אין נזקין להקדש wird hier selbst auf פסולי מוקדשין ausgedehnt. Danach begreifen wir, wie (B. K. 53, b.) die Frage: מה חזית וכו׳ nach Motivirung der Auffassung des והמת יהיה לו bei בור als Ausschluß der פסולי מוקדשין und desselben Satzes bei שור als

כסף ישיב לבעליו. Nachdem bereits durch ישלם, die Ersatz-Pflicht ausgesprochen ist, kann durch diesen Beisatz nur noch die Art der Ersetzung näher bestimmt sein. Sollte das Gesetz nun hier ausdrücklich nur Ersatz in Geld vorschreiben, so würde es: ישלם כסף לבעליו haben lauten müssen. כסף ישיב לבעליו heißt aber: „das Geld (das durch das vorhergehende ישלם schon vorauszusetzen ist) hat er dem Eigenthümer wieder zu bringen", d. h. er braucht ihm nicht direkt Geld, sondern Mittel zu geben, zu dem Gelde zu gelangen, wofür er sich den geschädigten Gegenstand wieder herstellen kann. Daher ישיב לרבות שוה כסף (B. K. 10, b.). Nicht nur im Gelde, sondern auch in Geldeswerth kann der Ersatz stattfinden. Das liegt durchaus schon in dem Ausdruck: ישיב und nicht: יתן. Es ist ihm ja nicht „Geld", sondern „Geldes-Werth" geschädigt worden, man kann also nicht sagen: er soll ihm Geld wieder geben, wohl aber Geldes-Werth. Unter Geldes-Werth wird aber jedes mobile Objekt (מטלטלין), selbst „Kleie", wie der Ausdruck lautet, ואפי' סובין, verstanden. Nur wenn ein Ersatz in קרקע, in unbeweglichem Gute stattfindet, ist ein Unterschied in der Qualität und wird bei Schadenersatz, נזקין: מיטב, עידית, das relativ Beste gefordert, das er hat, nach der Bestimmung מיטב שדהו וגו' ישלם (K. 22, 4.), מיטב שדהו של מזיק (B. K. 7, a.) Unbewegliche Güter müssen, um leicht versilbert zu werden, durch ihre Güte den Käufer anziehen. Bewegliche Güter in jeglicher Qualität können den Käufer aufsuchen, der ihrer gerade in dieser Qualität bedarf, daher heißt es von ihnen: כל מילי מיטב (B. K. 7, b.). Gleichwohl hat ein Darlehnsschuldner zunächst seine Schuld in baarem Gelde zu entrichten und kann nur, wenn er kein baares Geld hat, den Gläubiger auch mit Geldeswerth abfinden. Tage- und Arbeitslohn muß aber nur in baarem Gelde entrichtet werden, der Arbeitgeber hat den Geldeswerth zu versilbern (B. K. 9, a. תוספ' ד"ה ר' הונא).

לבעליו. Indem es nicht heißt: לבעל השור והחמור, ist damit שור וחמור als exemplificatorisch bezeichnet: כל דאית ליה בעלים, mit Ausschluß von כלים (das. 54, b.).

והמת יהי' לו, indem der zum Ersatz verpflichtende Vorgang V. 33. allgemein: ונפל שמה וגו', ohne nähere Angabe der Wirkung des Falles bezeichnet war, so beschränkt sich derselbe keineswegs lediglich auf Tödtung des Thieres, sondern statuirt den Ersatz auch bei bloßer Verletzung, und ist hier nur die eine der beiden Eventualitäten bei בור ש"ט בו מיתה hervorgehoben.

Das "לו„ kann sich nicht auf den Ersatzpflichtigen, מזיק, den Beschädiger, beziehen; denn לא כך היה, das wäre selbstverständlich: hat der Beschädiger den Werth des ganzen getödteten Thieres zu zahlen, so gehört eo ipso das Getödtete ihm. Es bezieht sich daher entschieden auf den ניזק, den Eigenthümer des getödteten Thieres. Allein auch so kann damit das Gesetz nicht lediglich sagen wollen, der Beschädiger habe ihm den noch vorhandenen Werth des getödteten Thieres anzurechnen und ihm nur den Werthverlust zu ergänzen. Auch das verstünde sich von selbst, nachdem unmittelbar zuvor durch כסף ישיב der Ersatz in jeglichem mobilem Geldes-Werth für zulässig erklärt worden. Der Beschädiger könnte ihm ja den ganzen Ersatz in gefallenen Thieren leisten, kann ihm daher selbstverständlich das vorliegende gefallene Thier in Zahlung anrechnen. Es spricht vielmehr das Gesetz damit den Grundsatz aus: שהבעלים מטפלין בנבלה ופחת נבלה דניזק (B. K. 10, b. 11, a.), daß das getödtete Thier für Risico des Beschädigten liegt. Der Beschädiger hat

34. so hat der Herr der Grube zu zahlen,   34. בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף

53, a.). (שטה מקובצת zu B. K. 50, b. gibt eine andere Motivirung dieses Schadenersatzes nach רב).

שור וחמור. Die Halacha (B. K. 53, b.) lehrt: שור ולא אדם חמור ולא כלים, daß die hier zu statuirende Ersatzpflicht nur bei getödtetem Thiere, nicht aber bei getödtetem Menschen eintritt, hinsichtlich dessen ja auf כופר, Sühnegeld (V. 30. 31.), und nicht auf Ersatz, zu erkennen gewesen wäre, welches aber hier durch Beschränkung des Problems auf Thiere, שור, negirt wird. Und ferner: daß die Ersatzpflicht nur für חמור, für das beschädigte Last-Thier, nicht aber für die beschädigte Last, כלים, obliegt. Fassen wir nach dieser Halacha das Gesetz in's Auge, so spricht sich darin der auch in dem Folgenden (K. 22, 4.) sich bestätigende Rechtssatz aus: der Eigenthümer oder Urheber eines Gefahr bringenden Objektes hat nur Verantwortung für die Schädigung solcher Güter zu tragen, die unmittelbar durch die gefährdende Natur seines Eigenthums oder seiner Veranstaltung bedroht sind. Durch ein „lebloses Objekt in Ruhe", als dessen Repräsentant בור dasteht, sind zunächst nur lebende Wesen, Thiere und Menschen, bedroht, nicht aber leblose Güter, כלים. Es handelt sich ferner nur um ersetzbare Güter. שור וחמור repräsentiren daher alle lebenden ersetzbaren Güter, dazu gehören Thiere und in erster Linie der gesunde Körper des Menschen selbst. בור gibt daher Verantwortung für Tödtung und Verletzung von Thieren und für Verletzung von Menschen. Menschen-Leben gehört nicht zu den ersetzbaren Gütern. Ein durch nicht geschütztes Eigenthum vernichtetes Menschenleben wirft eine höhere Schuld auf den Veranlasser. Und wenn bei Tödtung eines Menschen durch בור nicht wie bei שור ein Sühnegeld, כופר, statuirt ist, so ist das nicht nothwendig als Erleichterung zu begreifen. Es kann auch das Gegentheil sein. Bei lebendigem Eigenthum, שור, dessen Wirkungen doch immerhin spontan sind, und daher nicht in dem Maße auf die Persönlichkeit des Eigenthümers zurückfallen, wie bei einem Gefahr bringenden leblosen Objekte, das, תחלת עשיתו לנזק, sofort mit seiner Existenz allem Lebenden Schädigung androht, hat das Gesetz כופר als פדיון נפשו statuirt; bei בור bleibt aber die Schuld auf dem Eigenthümer oder Urheber vor Gott beruhen. Unterliegt dies ja jenem allgemeinen Warneruf: ולֹא תשים דמים בביתך, „gib keiner Blutschuld Raum in deinem Hause!" (5. B. M. 22, 8.), mit welchem wir vor Gott für jede Lebensgefährdung verantwortlich gemacht werden, die wir in unserm Kreise durch Fahrlässigkeit verschuldet. B. K. 9, b. wird allerdings כופר בשור als חומרא behandelt, und dürfte auf diesem Standpunkte die כופר-Befreiung für בור in der Erwägung sich erklären, daß anderseitig doch eben bei Verunglückung durch בור der Getödtete immer selbstthätig mitwirkend gewesen, während er bei שור völlig passiv sich verhält und die Aggression ganz auf Rechnung des tödtenden Mediums, des Thieres, kommt, das zu vertreten der Eigenthümer schuldig ist.

V. 34. בעל הבור, der Eigenthümer oder Urheber, בעל התקלה, von dem das Gefahrdrohende herrührt. So Prov. 18, 9.: גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית, der Nachlässige ist dem Urheber eines Verderbens gleichzustellen.

וְנָפַל־שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר׃ und bedeckt sie nicht, und es fällt dort ein Ochse oder ein Esel hinein:

über sie hinüber gestolpert, נפל לאחורי בור חוץ לבור (B. K. 53, a.), so wäre der Eigenthümer oder Urheber der Grube nicht zum Ersatz zu verhalten. Er hat nur den Schaden zu ersetzen, den sein Eigenthum oder seine Veranstaltung bewirkt, nicht aber, den sie nur veranlassen. Hier aber hat sich das Thier nur an קרקע עולם beschädigt. Das Objekt, welches das Thier verletzt oder getödtet, hat diese gefährdende Beschaffenheit nicht von ihm erhalten. Sein Eigenthum, oder seine Veranstaltung war nur Veranlassung, daß ein anderes, von ihm unberührt gebliebenes Objekt das Thier beschädigt. Der Boden der Grube aber, obgleich an sich ebenfalls ursprünglich קרקע עולם, hat jedoch erst durch ihn die Gefahr bringende Beschaffenheit erhalten, und ist diese daher seine Veranstaltung. Ganz ebenso ist der Hinabsturz von einer unberechtigt im öffentlichen Wege gemachten Anhöhe, תל ברה״ר, als Wirkung seiner Veranstaltung und nicht als קרקע עולם zu betrachten; denn auch da hat durch die von ihm geschaffene Fallhöhe der Boden die gefährdende Beschaffenheit erhalten. Dagegen ist die Beschädigung, die Jemand durch Stolpern über einen Stein von dem Fall auf dem Boden erhalten, nur veranlaßt, nicht Wirkung der Veranstaltung dessen, der den Stein unberechtigt in den Weg gelegt. Ein Anderes aber ist es, wenn Jemand einen Stein an eine ohnehin gefährliche Stelle, z. B. in die Nähe der Mündung einer Grube, legt. Er erhöht dann die vorhandene Gefährlichkeit der Grube und hat in Gemeinschaft mit dem Eigenthümer oder Urheber der Grube die Verantwortung zu tragen, wenn durch seinen Stein ein Thier in die Grube fällt. (In dieser Weise dürften die Sätze B. K. 50, b. 53, a. ihre sich nicht widersprechende Motivirung finden. Siehe דרישה zu ח״מ ת״א).

Wir haben hier den weitreichenden Begriff der גרמא, der „Veranlassungen" im jüdischen Schaden-Recht, die sich in גרמא בנזקין, in entferntere, und in דיני דגרמי, in nähere Veranlassungen, theilt. Die Unterscheidung hat jedoch nur gerichtlichen Werth. Auch wo das Gericht nicht auf Ersatz zu erkennen hat, bleibt jede גרמא בנזקין, jede Veranlassung, daß ein Anderer durch uns zu Schaden komme, ein schweres, vor Gott zu verantwortendes Vergehen (B. K. 56, a.).

Es kommt übrigens bei der Grube nicht nur der durch die Fallhöhe bewirkte Stoß des Bodens in Betracht. Auch wo dieser weich wäre, kann die in einer Grube gesperrte Luft (הבלא) durch Betäubung den vornüber Hineinfallenden schädigen, und רב״ש (nicht recipirte) Ansicht beschränkt sogar, wo der Boden der Grube nicht Eigenthum des Urhebers ist, den Antheil desselben an der Verantwortung zunächst auf diese Betäubung — בור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו — (B. K. 50, b.). Nach dieser Ansicht dürfte dann die durch Betäubung und Stoß erfolgte Schädigung des in die Grube gefallenen Thieres als eine in „Gemeinschaft" vom Urheber der Grube und dem Boden als קרקע עולם — bewirkte Schädigung zu beurtheilen sein, der Ersatz aber dem Urheber der Grube voll und allein obliegen, nach dem Grundsatz des ר׳ נתן: כל היכי דלא אפשר לאשתלומי מהאי משתלם מהאי, d. h. insofern Einer in Gemeinschaft mit einer andern, nicht verantwortlichen Potenz einen Schaden anrichtet, hat er die Verantwortung allein zu tragen (B. K.

oder wenn Jemand eine Grube bereitet יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ

entweder zu sagen, daß selbst für בהמה die Pflicht des Zudeckens da sei, und selbst für כריה ein gehöriges Zudecken schon der Verantwortung enthebe und diese nicht etwa erst mit dem Wiederzuwerfen der widerrechtlich gemachten Grube aufhöre; oder daran zugleich den Rechtssatz zu lehren (das. 51, a.): להביא כורה אחר כורה שסילק מעשה ראשון, daß, wenn Jemand durch Vertiefung einer schon vorhandenen Grube die Gefährlichkeit gesteigert, er mit dem ersten Urheber die Verantwortung nach Verhältniß zu tragen hat, wenn aber durch seine Vertiefung die Gefährlichkeit der Grube einen ganz andern Charakter bekommen — sie war z. B. nur בור לנזק, hatte nur eine Verletzung drohende Tiefe und ist nun בור למיתה, eine lebensgefährliche geworden, — daß dann סילק מעשה ראשון, die ganze Verantwortung, sowohl für Verletzung als Tödtung, ausschließlich auf dem Letzten ruht.

Wie nämlich כי יפתח von einer schon vorhandenen Grube spricht, so spricht auch כי יכרה von einer schon vorhandenen Grube und ist daher wohl auch der Ausdruck כרה und nicht חפר gewählt. Während חפר nur: graben heißt, bedeutet כרה nicht nur: graben, sondern überhaupt: bereiten, veranstalten, und war daher der ganz geeignete Ausdruck für Veränderung des Charakters einer bereits vorhandenen Grube. Indem dabei איש wiederholt wird, ist eben das סילק מעשה ראשון ausgedrückt, daß, obgleich der Urheber der Grube mehrere sind, bei verändertem Charakter derselben die Verantwortung ausschließlich dem letzten Einen obliegt, der diese Veränderung geschaffen. Demgemäß könnte כי יפתח איש בור von בור לנזק sprechen, und כי יכרה איש בור von בור למיתה. Beides spricht nämlich von einer und derselben Grube, von einer בור ט׳, nur neun טפח tiefen Grube, die noch nicht lebensgefährlich ist. Oeffnet die Einer und deckt sie nicht zu, so ist er für jede Thierverletzung verantwortlich. Gräbt Einer sie weiter und macht sie dadurch zu einer lebensgefährlichen, so trägt er für Verletzung und Tödtung die alleinige Verantwortung (Siehe B. K. 10, a.).

וכי יפתח איש בור ולא ישיר בור: für die Grube, die ein Thier in dem Besitzraum eines Andern gemacht, ist der Eigenthümer des Thieres nicht verantwortlich. Er hat dem Eigenthümer des Besitzraumes den an diesem durch sein Thier verübten Schaden zu ersetzen, damit fällt aber die Grube unter Obhut des Eigenthümers des Bodens, in welchem sich die Grube befindet.

ולא יכסנו: das bloße, bei gewöhnlich vorauszusetzenden Umständen gehörigen Schutz gewährende Zudecken genügt, um der Verantwortung zu entheben. Diese normale Vorsicht heißt: שמירה פחותה, gemeine Hut. Eine, selbst für ungewöhnliche Umstände ausreichende Hut heißt: שמירה מעולה, außerordentliche Hut. Eine normale Hut, שמירה פחותה, reicht überall aus, um der Verantwortung für Schaden bringendes Eigenthum zu entheben, außer bei שור תם (V. 35.), wo durch Präventiv-Pön (קנס) שמירה מעולה erzielt wird.

ונפל שמה, nicht בו, das ebenso „dadurch" wie „hinein" heißen könnte, sondern: שמה, „hinein." Wenn die Grube nur Veranlassung zum Falle geworden, das Thier wäre

כֶּסֶף ׀ שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל׃ ס

Schekel seinem Herrn zu geben, der Ochse aber muß gesteinigt werden.

33. וְכִי־יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי־

33. Wenn Jemand eine Grube öffnet

---

verliert. Allein bei einem Leibeigenen würde die Schätzung nach dem Werthe sich auf dem Boden konkretester Wirklichkeit bewegen und dürfte somit in geradem Gegensatz zu einer Bestimmung stehen, vermittelst welcher eben die Göttlichkeit der Menschenwürde aufrecht gehalten werden soll. Dafür statuirt das Gesetz lieber ein fixes Sühnegeld und zwar in der Größe der höchsten Summe der Weiheschätzung (ערך) einer weiblichen Persönlichkeit (3. B. M. 27, 4.), deren Stellung dem jüdischen Gesetzesheiligthum gegenüber, als zu temporären Pflichten, מצות עשה שהזמן גרמה nicht verbunden, ja auch עבד ואמה theilen. —

V. 33. Indem das Gesetz von beiden Thätigkeiten spricht, פתיחה und כריה, und sich nicht begnügt, zu sagen: wenn Jemand eine Grube hat, und sie öffnet und nicht wieder zudeckt, so ist hier zunächst nicht von dem Eigenthümer einer Grube die Rede, nicht von בור שיש לו בעלים; bei einem solchen könnte nach פתיחה nicht auch noch von כריה die Rede sein. Sobald der Rechtsgrund der Verantwortlichkeit einfach aus dem Begriff des Eigenthums resultirt, so ist es völlig gleichgiltig, in welcher Weise der Gefahr bringende Gegenstand Eigenthum geworden, ob z. B. der Eigenthümer der Grube sie auf seinem Grund und Boden selbst gegraben, oder sie als fertige Grube mit dem Grund und Boden in sein Eigenthum übergegangen. Es ist dann auch gar kein Grund vorhanden, daß etwa das Gesetz noch ausdrücklich „Graben" erwähnen müßte, um etwa zu sagen, daß damit die Verantwortlichkeit nicht wachse, (wie das z. B. רב יוסף zur Erläuterung einer Ansicht des ר' עקיבא B. K. 50, a. hatte sagen wollen), oder daß etwa die bloße Vertiefung der Grube dem völligen Graben gleichstehe (wie dies Motiv das. 51, a. in Wahrheit ausgesprochen wird), da ja durch diese Umstände das Eigenthumsrecht, auf welchem die Hutpflicht beruht, in keiner Weise alterirt wird. Vielmehr ist eben durch die Erwähnung beider Arten die Beziehung des Angeklagten zur Grube evident, daß er nicht als Eigenthümer, sondern als Urheber der Grube zur Verantwortung gezogen wird, wie רבה (das. 49, b.) nachweist: אמר קרא כי יפתח וכי יכרה אם על פתיחה חייב על כריה לא כל שכן אלא שעל עסקי פתיחה ועל עסקי כריה באה לו. Es spricht daher der Fall zunächst von בור ברה"ר, von dem Aufdecken oder Graben einer Grube in einem öffentlichen Raume, somit: von der Verantwortung für Gefahr bringende Veranstaltungen, und heißt auch der Veranstalter V. 24. בעל הבור als der Urheber der Gefährlichkeit, בעל התקלה. Gleichzeitig ist damit aber auch die Verantwortlichkeit für Gefahr bringendes Eigenthum, בור ברה"י, statuirt, wenn Jemand den Umraum, somit den Zutritt zu einer auf seinem Grund und Boden befindlichen Grube dem Allgemeinen preisgegeben, הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו, wo ihm sodann als konkretem בעל הבור, als Eigenthümer der Grube, die Verantwortung obliegt. Für den ersten Fall, die Urheberschaft der Gefährlichkeit, war allerdings כריה neben פתיחה und פתיחה neben כריה zu nennen, um

30. Wann ihm ein Sühnegeld auferlegt wird, hat er die Auslösung seiner Person zu geben, ganz so wie es ihm auferlegt wird.

30. אִם־כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר־יוּשַׁת עָלָיו׃

31. Er mag auch einen Knaben stoßen, oder ein Mädchen stoßen, so ist mit ihm nach diesem Recht zu verfahren.

31. אוֹ־בֵן יִגָּח אוֹ־בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ׃

32. Stößt er einen Knecht oder eine Magd, so hat er dreißig

32. אִם־עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה

---

der zweiten Annahme hieße es: und es ist dies seinem Eigenthümer (jedesmal) bezeugt worden. —

השור יסקל וגם בעליו יומת, beide zusammen haben sie eigentlich den Tod des Menschen bewirkt, der Eigenthümer, als die Intelligenz, die also die Kraftäußerung des ihr unterstehenden, lebendigen und leblosen Besitzes zu überwachen und zu vertreten hat wie die Kraftäußerungen ihres eigenen Leibes. Daher: כמיתת הבעלים כך מיתת השור: es gelten für die Verurtheilung und Hinrichtung des Thieres ganz die Bestimmungen und die Procedur, wie bei der eventuellen Hinrichtung des Herrn; das Thier ist nur zu verurtheilen, wenn die Tödtung unter Umständen geschehen, die, wenn sie durch einen Menschen verübt, dessen Todesschuld herbeigeführt hätte (B. K. 44, b.). Ebenso geschieht die Verurtheilung nur wie beim Menschen durch einen Gerichtshof von dreiundzwanzig (Sanhedrin 2, a.). Dieses letztere findet jedoch auch statt, wenn das Thier herrenlos, und dürfte dem vielmehr das Motiv zu Grunde liegen: der Hinrichtung des Thiers die oben angedeutete sittliche Idee zu erhalten und sie nicht als etwa polizeiliche Maßregel zur Verhütung fernern Schadens erscheinen zu lassen.

יומת: er hat vor Gott das Leben verwirkt; allein das menschliche Gericht hat ihm nur, wie im folgenden V. ausgesprochen, ein Sühnegeld aufzulegen.

V. 30. אם כפר. Stünde der Satz apodiktisch, so gälte die Pflicht zum Sühnegeld nur für den im vorangehenden V. besprochenen Fall, in welchem das Thier hingerichtet wird: es soll ihm jedoch ein Sühnegeld aufgelegt werden 2c. 2c. Indem es aber conditional ausgedrückt ist, so geht die Pflicht über diesen Fall hinaus und tritt in allen jenen Fällen ein, „wann“ das Gericht ein solches Sühnegeld aufzulegen hat, auch in Fällen, wo das Thier nicht hingerichtet wird, z. B. es habe ein Thier treffen wollen und den Menschen getroffen: אם כופר לרבות כופר שלא בכוונה (B. K. 43, b.).

V. 32. Daß bei der Tödtung eines Leibeigenen das Sühnegeld fixirt, während es bei Tödtung eines Freien durch dessen größern oder geringern Werth bedingt ist, dürfte in tieferm Grunde liegen. Die Höhe des Sühnegeldes für einen durch ein Thier getödteten Freien wird nach dem Werthe gefunden, den derselbe als Leibeigner haben würde. Es gibt keinen andern Weg, den Werth einer Menschenpersönlichkeit in einer petuniären Größe zu fixiren, und ist dies ja auch derselbe Weg, um bei Verstümmelungen die Höhe des Schadenersatzes zu finden. Es liegt darin für den Freien keine Erniedrigung, weil es eben ein Freier ist, und dadurch die Anwendung dieses Maßstabes ihre concrete Bedeutung

29 וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם־בְּעָלָיו יוּמָת׃

29. Ist es aber nun ein stößiger Ochse, dadurch daß er bereits gestern und vorgestern gestoßen und es ist dies nun seinem Eigenthümer bezeugt worden, dieser aber hütet ihn fortan nicht, und er tödtet einen Mann oder eine Frau: so wird der Ochse gesteinigt und auch sein Eigenthümer ist todesschuldig.

---

welches dann in dem Sinne zu verstehen wäre, wie man von Jemandem, der persönlich frei gesprochen worden, jedoch das ganze Recht auf seine Güter eingebüßt, sagt: er ist frei aus seinen Gütern herausgegangen, und brauchte man somit nicht gerade anzunehmen, es habe בן זומא das נקי hier in dem Sinne wie: ונקתה לארץ תשב (Jes. 3, 26.) נתתי לכם נקיון שנים (Amos 4, 6.) „der Eigenthümer des Ochsen geht l e e r aus", verstehen müssen. —

V. 29. נַגָּח: Substantivform wie גַנָּב, חַטָּא, die den Charakter, d. h. eine zur Natur gewordene Eigenthümlichkeit bezeichnet. So auch hier: ein Ochse, dem das Stoßen zur Natur geworden. Diese abnorme Eigenthümlichkeit wird als „fest" gewordene Natur (חזקה) durch dreimalige Wiederholung an drei Tagen constatirt. Wenn רבא (B. K. 23, b.) im Prinzipe nicht der recipirten Halacha entgegensteht, daß der נַגָּח=Charakter mit dreimaliger Tödtung erlangt wird und erst der vierte Stoß dem Eigenthümer zur Last fällt, er vielmehr das Prinzip selbst an der Hand unseres Textes also darstellt: תמול מתמול הד שלשום תרי ולא ישמרנו האידנא חייב, sich aber dabei die Schwierigkeit erhebt, den vierten Stoß in unserm Texte nachzuweisen: so dürfte רבא vielleicht das ואם שור נגח הוא des 29. V. in Verbindung mit dem in V. 28. besprochenen Fall, und zwar also gefaßt haben: wenn aber der Ochse, der eben gestoßen, damit sich als ein שור נגח erwiesen, indem er bereits auch gestern und vorgestern, also schon zweimal vor dem jetzigen Stoß, gestoßen hatte, und von nun an der Eigenthümer ihn nicht hütet, so ist er beim nächsten Stoß zahlungspflichtig. In diesem Sinne haben wir auch übersetzt. Und ebenso wäre V. 36. im Sinne רבא's zu verstehen. Die Möglichkeit aber, daß ein Ochse, der ja bereits nach der ersten Tödtung eines Menschen hingerichtet werden muß, zum dritten und vierten Stoß gelangen kann, ist (B. K. 41, a.) verschiedentlich nachgewiesen, z. B. wenn er die ersten Male wiederholt entlaufen war u. s. w.

והועד בבעליו. Die Bedeutung העיד, von עוד, Dauer: als zeugen und warnen haben wir bereits (1. B. M. 8, 22.) erläutert. Hier fallen beide Bedeutungen zusammen. Indem dem Eigenthümer die dreimal wiederholten Stöße seines Thieres und damit der nunmehrige Charakter desselben bezeugt worden, ward er zugleich gewarnt, d. h. es ward ihm die Pflicht gegenwärtig gemacht, denselben entsprechend zu hüten. Es bleibt (B. K. 24, a.) zweifelhaft, ob שלשה ימים דקתני לייעודי תורא או לייעודי גברא, d. h. ob es genügt, daß dem Eigenthümer die drei Stöße und damit der gefährliche Charakter seines Thieres auf Einmal bezeugt werden, oder der Eigenthümer dreimal gewarnt sein muß. Wir haben in ersterm Sinne übersetzt: und es ist dies nun seinem Eigenthümer bezeugt worden. Nach

אֶת־אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת־בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי׃

eine Frau stößt, so daß er stirbt, so muß der Ochse gesteinigt werden und es darf nicht sein Fleisch genossen werden, der Eigenthümer des Ochsen ist aber frei.

---

eine solche partielle Delegation zur Ausführung des ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם (das.) zu betrachten ist. Beiden liegt wohl, nach eben dieser Stelle, das gemeinschaftliche Motiv der im Bewußtsein der Menschen aufrecht zu haltenden göttlichen Dignität des leiblichen Daseins des Menschen zu Grunde.

סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו, sobald die Tödtung des Menschen durch den Ochsen vermittelst Zeugen erwiesen ist, ist er zum Steinigungstode zu verurtheilen und darf statt dessen nicht zum Genusse getödtet werden; hätte man dies selbst durch gehörige שחיטה gethan, so daß er nun als בשר, als sonst zum Genusse erlaubtes „Fleisch" da läge, so darf gleichwohl sein Fleisch nicht genossen werden, שחטו אחר שנגמר דינו אסור. Ja, seine Tödtung steht überhaupt im Dienste eines höhern, sittlichen Zweckes, diesem ist er verfallen und somit jeder Benutzung entzogen, er ist mit gefälltem Urtheil אסור בהנאה (nach ר״ח erst mit der Tödtung, wenn auch durch שחיטה. Siehe תוספ׳ B. K. 24, a. u. Sebachim 71, a.). Ist ja, nach der recipirten Ansicht des ר׳ אבהו אמר ר׳ אלעזר, überhaupt in den durch לא יאכל לא תאכל: אכילה ausgedrückten Verboten auch הנאה, die Benutzung mit als verboten inbegriffen, so lange nicht anderweitig das Gesetz selbst, wie z. B. bei נבלה den Verkauf, oder wie bei טרפה, die Fütterung (5. B. M. 14, 21. 2. B. M. 22, 30.), somit die Benutzung überhaupt ausdrücklich gestattet. Hier wird durch das beigefügte את, da es nicht ובשרו לא יאכל oder לא יאכל בשרו, sondern את בשרו heißt (Siehe 1. B. M. 1, 1.) das בשר in weitester Ausdehnung begriffen, und selbst עורו, die Haut, ist zur Benutzung untersagt (B. K. 41, a. b.).

נקי. Da Menschenverletzung nicht zur normalen Natur des Ochsen gehört, dieser Fall aber von einem solchen normalen Thiere (תם) spricht, bei welchem ein solches Stoßen eines Menschen als Abnormität nicht zu erwarten war, so ist auch der Eigenthümer eines solchen Thieres in keiner Weise etwa wegen vernachlässigter Hut für schuldig zu halten. Gleichwohl ist die Bemerkung des Gesetzes nicht überflüssig, weil V. 35. für Vermögensbeschädigung durch abnormen Stoß eines normalen Thieres eine Präventiv-Pön (קנס) im Betrage des halben Schadens (חצי נזק) statuirt ist, somit die Voraussetzung nahe lag, daß auch hier vielleicht חצי כופר, die Hälfte des V. 30. statuirten Sühnegeldes, aufzuerlegen wäre. Es war also auszusprechen, daß er in diesem Falle durchaus נקי, von keinerlei Zahlung zu betreffen sei. Es dürfte aber die Nothwendigkeit dieser Bemerkung auch schon dadurch gegeben sein, weil doch in der That der Eigenthümer durch den völligen und gänzlichen Verlust seines Thieres in Mitleidenschaft gezogen ist und daher auszusprechen war, daß außer diesem Verlust er nichts zu zahlen habe. Vielleicht liegt diese Betrachtung der Auffassung des שמעון בן זומא (B. K. 41, a.) zu Grunde, nach welcher eben aus diesem Zusatz, ובעל השור נקי, der gänzliche Verlust des Thieres für den Eigenthümer gefolgert wird: כאדם שאומר לחברו יצא איש פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום,

26. Wenn Jemand das Auge seines Knechtes oder das Auge seiner Magd schlägt und vernichtet es, soll er ihn zur Freiheit entlassen als Ersatz seines Auges.

27. Und wenn er den Zahn seines Knechtes oder den Zahn seiner Magd ausschlägt, soll er ihn zur Freiheit entlassen als Ersatz für seinen Zahn.

28. Wenn ein Ochse einen Mann oder

26. וְכִֽי־יַכֶּה אִישׁ אֶת־עֵין עַבְדּוֹ
אֽוֹ־אֶת־עֵין אֲמָתוֹ וְשִׁחֲתָהּ לַֽחָפְשִׁי
יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינֽוֹ׃

27. וְאִם־שֵׁן עַבְדּוֹ אֽוֹ־שֵׁן אֲמָתוֹ
יַפִּיל לַֽחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת שִׁנּֽוֹ׃ פ

28. וְכִֽי־יִגַּח שׁוֹר אֶת־אִישׁ אוֹ

V. 26. 27. Mit עבד und אמה ohne nähere Beifügung ist im Gesetze immer עבד כנעני, der kanaanitische Leibeigene bezeichnet. שן ועין sind nur exemplificatorisch, und zwar durch die Wiederholung des לחפשי ישלחנו in möglichst weitem Umfange als רבוי zu verstehen (Siehe zu K. 22, 6.). Es sind nur alle jene Verstümmelungen ausgeschlossen, die nicht wie „Auge" unreproducirbar, oder nicht wie Beide augenfällig sind. Es sind darunter begriffen: כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין. Neben Auge war noch Zahn zu nennen, weil dieser ein Organ ist, das nicht mit der Geburt gegeben wird, und daher minder wesentlich erscheinen könnte (Kiduschin 24, b.). Indem das Gesetz das ושחתה, das Verderben des Auges ꝛc. nur als Folge des כי יכה, eines Schlages, eintreten läßt, setzt es offenbar nicht die Absicht der Verletzung voraus. In der That wird die Freilassung statuirt, selbst beim geringsten Grad der Fahrlässigkeit: היתה לו אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה לעין עבד, in welcher נזק allgemein zum Ersatz kommt, und selbst bei in bester Absicht verübten Ungeschicklichkeit z. B. שהיה רבו רופא ואמר לו לחתור שנו והפילו u. dgl. (B. K. 26, b. Kiduschin 24, b. תוספ׳, das. im Gegens. zu Maim. עבדים V. 11.). Indem aber das Gesetz in der Freilassung eine Entschädigung bestimmt, die in der Regel weit den Werth des zugefügten Schadens übersteigt, indem es ferner diese Entschädigung ohne Rücksicht auf den verschiedenen Werth des verletzten Gliedes, in allen Fällen, z. B. beim Zahn wie beim Auge, gleich eintreten läßt, דבר קצוב, so ist es klar, daß die als „Ersatz" ausgedrückte Freilassungspflicht, doch nicht als eine תשלומין, als Ersatz-Schuld, sondern als: קנס, als Präventiv-Pön (Siehe zu V. 37.) zu begreifen ist, um durch dieselbe Gelassenheit, Milde und eine noch größere Vorsicht in Behandlung der Leibeigenen als selbst hinsichtlich Freier bei der Herrschaft hervorzurufen.

V. 28. Es heißt hier nicht: שור איש, wie V. 35., denn das Gericht ergeht über das Thier selbst und begreift ebenso alle Thiere in sich, wie שורך וחמורך des Dekalogs (5. B. M. 5, 14.) nur exemplificatorisch genannt und durch וכל בהמתך als solches erläutert ist. (מכילתא u. B. K. 54, b.). Indem aber die Hinrichtung des Thieres, selbst wenn es herrenlos ist, geboten ist, so kann diese Bestimmung nicht als ein Verfahren gegen den Eigenthümer begriffen werden, sondern erscheint ebenso als ein vom göttlichen Gerichte dem menschlichen delegirter Auftrag zur Ausführung des מיד כל חיה אדרשנו (1. B. M. 9, 5.), wie das an einem Mörder durch Menschen zu vollziehende Todesurtheil ebenfalls als

aus. Und zwar wird der körperliche Schaden in allen seinen direkten und indirekten Folgen ermessen. V. 24 spricht Ersatz der Verstümmelung aus, Ersatz der durch den Verlust eines Organes herbeigeführten bleibenden Unfähigkeit, נזק, absolute Einbuße, auch שבת גדול genannt, absolute Arbeitsunfähigkeit. V. 25. spricht in כויה und חבורה: צער, den Ersatz des Schmerzes aus, und zwar in כויה sowohl des mechanisch durch das Verwundungsinstrument gebrachten, als auch in חבורה des pathologischen, in den zerstörten oder gestörten organischen Theilen sich erzeugenden Schmerzes (Siehe B. K. 84, b.).

Wenn unsere Auffassung richtig ist, daß durch כויה, פצע, חבורה der Verwundungsvorgang in seinen drei aufeinanderfolgenden Momenten, Schmerz, Schnitt, Entzündung gezeichnet ist, so ist es klar, daß, nachdem durch עין תחת עין u. s. w. der bleibende Schaden, durch כויה וחבורה der transitorische Schmerz, נזק וצער, zum Ersatz bestimmt ist, es kein direktes Ersatzobjekt weiter gibt, das noch durch das Mittelglied פצע תחת פצע bezeichnet sein könnte. Es wird auch (B. K. 85, a. 26, b.) in פצע תחת פצע keine reale Erweiterung, wohl aber eine formale Erweiterung des Begriffes der Ersatzpflicht, und zwar nach zweien Seiten hin, erblickt, einmal: ליתן צער במקום נזק und ferner: לרבות שוגג כמזיד ואונס כרצון. פצע ist ja die mechanische Zerstörung, deren etwaige bleibende Folge nach Abzug des durch כויה und חבורה bezeichneten Momentes bereits durch עין תחת עין gegeben ist. Es heißt daher einmal: פצע תחת פצע, „die Verwundung in ihrer Totalität komme zum Ersatz für eine Verwundung", also כויה וחבורה, d. i. צער (und so auch die bereits oben bestimmten indirekten Folgen שבת ורפוי), auch da, wo schon der durch פצע repräsentirte bleibende Schaden נזק zum Ersatz kommt. Und ferner: פצע תחת פצע, „die Verwundung an sich", d. h. der dadurch bewirkte bleibende Schaden, נזק, kommt für jede Verwundung zum Ersatz ohne Rücksicht auf die größere oder geringere Absichtlichkeit der That. Bei פצע absolut kommt immer nur die objektive Wirkung ohne Rücksicht auf den subjektiven Charakter der That in Betracht, während die andern direkten und indirekten Folgen nur bei einem gewissen Grade des Bewußtseins und der Absichtlichkeit, מזיד und קרוב למזיד, zum Ersatz obliegen.

Der Satz פצע תחת פצע ist also einmal absolut zu begreifen: פצע für jede פצע, und zweitens im Zusammenhange: כויה und חבורה sind auch zu ersetzen, selbst wenn פצע für פצע zum Ersatz kommt. Daher steht auch פצע תחת פצע in der Mitte. Bei einer formal und real vollständigen Verletzung kommt כויה, פצע und חבורה zum Ersatz.

Außer den oben V. 19. genannten indirekten Folgen, שבת: die relative, transitorische, durch die Bettlägerigkeit hervorgerufene Arbeitsunfähigkeit, (שבת קטן, zum Unterschiede des שבת גדול, der absoluten, bleibenden Unfähigkeit, die unter נזק begriffen ist); רפוי: die Heilungskosten, und den hier genannten direkten Folgen: נזק und צער, kennt das Gesetz noch eine direkte, zum Ersatz kommende Folge der Verletzung: בושת, die durch das Schlagen an sich angethane, oder durch die verursachte körperliche Entstellung erfolgende Beschämung. Sie findet sich in dem schriftlichen Gesetze in dem 5. B. M. 25, 11. besprochenen Probleme. Es liegt die Annahme nicht ferne, daß auch diese zum Ersatz kommende Folge in חבורה unseres Textes angedeutet liegt, da Geschwulst, Entzündung &c. eben in der Regel Ursachen körperlicher Entstellung sind, ähnlich dem: הכהו על ראשו וצבה, der im Jeruschalmi B. K. VII., 1. allegirten תוספתא.

Jedenfalls weist תחת in weit überwiegender Weise mehr auf Ersatz als auf Strafe hin, und עין תחת עין u. s. w. heißt nichts Anderes als: er hat Auge zu ersetzen für Auge u. s. w., er hat Demjenigen, dem er ein Auge &c. ausgeschlagen, ein anderes Auge &c. wieder zu geben. Dadurch aber, daß ihm, dem Thäter, ein Auge ausgeschlagen würde, käme der Beschädigte in keiner Weise wieder zu seinem Auge. Da aber kein Mensch dem Andern ein Auge in Natura wieder schaffen kann, so kann das Gesetz nichts Anderes als: „vollen Gelderſatz für das Auge" meinen.

So weist auch, B. K. 84, a., nachdem eine ganze Reihe von Erläuterungen der betreffenden Halacha aus dem Texte gegeben waren, R. Aschi einfach darauf hin: אתיא תחת תחת משור כתיב הכא עין תחת עין וכתיב התם שלם ישלם שור תחת שור מה להלן ממון אף כאן ממון, oder vielmehr, um ein Beispiel von אדם מאדם ונזיקין מנזיקין zu geben: אתיא תחת תחת מתחת אשר ענה וגו׳. —

Nur beim Gemordeten, נפש תחת נפש, wo das Verbrechen eben die konkrete Persönlichkeit vernichtet hat, welcher ein Ersatz zunächst zu leisten gewesen wäre, wird die Strafe an der Person des Mörders vollzogen, und auch diese Strafe ist, wie wir gesehen, durch den Ausdruck ונתתה וגו׳ ganz entschieden als Restitution ausgesprochen, nur daß dort an die Stelle der sonst in aller erster Linie zur Restitutionsforderung berechtigten wirklichen Persönlichkeit, um deren Vernichtung es ja aber eben handelt, die ideelle Person des Gesetzes, des Rechtes, der Menschenwürde tritt. Bei Verstümmelungen und Verletzungen aber, wo unmittelbar nach begangenem Verbrechen, die verletzte, zur Restitutionsforderung berechtigte Persönlichkeit in konkreto da ist, diese zunächst und direkt Betheiligte leer ausgehen lassen und statt ihrer durch Wiederverstümmelung des Thäters nur der Idee des Rechtes eine Restitution zukommen lassen zu wollen, wäre baarer Unsinn. Vielmehr: in dem Ersatz des Auges wird der Person und der Idee zugleich Restitution geleistet.

Auch das ב—, womit dieser Rechtssatz 5. B. M. 19, 21. bei עדים זוממים ausgedrückt ist: עין בעין שן בשן וגו׳ bezeichnet Ersatz. So: 1. B. M. 29, 18. אעבדך וגו׳ ברחל בתך הקטנה; das. 20. ויעבד יעקב ברחל; das. 25. הלא ברחל עבדתי; das. 30, 16. שכרתיך בדודאי בני; das. 26. עבדתי אתך בהן u. s. w.

Wir haben in unserm Commentar zu 1. B. M. 9, 6. dieses Rechtscanons erwähnt und ihn in dem Sinne verstanden, daß damit der Grundsatz ausgesprochen wäre, Jeder habe nur so lange ein Recht, als er dasselbe Recht in dem Andern achte, verliere somit das Recht auf sein Auge &c. mit dem verletzten Auge &c. des Nächsten. Der Ersatz des verletzten Auges wäre dann ein Sühnemittel für die Erhaltung des eigenen. Eine Auffassung, die sich dadurch empföhle, weil in der That nach ר׳ אליעזר B. K. 84, a. sogar nicht der Werth des verletzten, sondern der Werth des Auges des Beschädigers zu bezahlen käme. Allein es war uns damals nicht die entschiedene Bedeutung des תחת gegenwärtig, nach welcher der Wortlaut geradezu nur Entschädigung ausspricht und dürfte selbst nach R. Eliezer's, von der Halacha nicht recipirten Ansicht, der Text nur dahin hätte verstanden werden müssen: der Werth des eigenen Auges sei zum Ersatz des verletzten zu zahlen. An der Hand des Wortlauts des Textes spricht jedoch die Halacha nur die einfache Verpflichtung zum möglichst vollständigen Ersatz der zugefügten körperlichen Beschädigung

Ersatz für Wunde; Geschwulst Ersatz für Geschwulst. פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה׃ ס

---

schon B. K. 83, b. f. hervorgehoben. Es ist ebenso bereits bemerkt worden, wie schon die oben V. 18. 19. gegebene Bestimmung, daß bei Verletzungen, die bettlägerig machen und ärztliche Behandlung erfordern, Versäumniß und Heilung ersetzt werden sollen, die Auffassung des עין תחת עין וגו' פצע תחת פצע וגו', als jus talionis zurückweisen müsse, da ja die gleiche Wiederverletzung des Beschädigers diesen ebenfalls bettlägerig und ärztlicher Behandlung bedürftig machen würde. Wenn nun aber diese sachlichen Erwägungen schon die von der Halacha überlieferte Bestimmung, daß hier überall nur von Geldersatz der verursachten Verletzung die Rede sei, als eine dem Geiste des Textes allein adäquate erscheinen lassen, so dürfte eine nähere Erwägung des Wortes תחת, auf welchem eigentlich der Begriff des Ganzen ruht, die Erklärung der Halacha zugleich als die wortgetreueste des Textes ergeben.

Die Grundbedeutung von תחת ist: unten und unter. Den Begriff „für" kann es daher nur in der Bedeutung: „statt" ausdrücken und ist daher ganz eigentlich der Ausdruck des Ersatzes. Es bezeichnet zunächst die Stelle, die Etwas einnimmt, daher (Habakuk 3, 16.) ותחתי ארגז: ich bin auf meiner Stelle gelähmt, wage mich nicht von der Stelle, und zittere. Wird Etwas von seiner Stelle genommen, so bleibt eine leere Stelle, eine Lücke; wird ein Anderes „an die Stelle gesetzt", so ist dies buchstäblich: „Ersatz." So (1. B. M. 2, 21.) ויקח אחת מצלעתיו ויסגר בשר תחתנה. (Ist ja auch שכר Lohn, nichts Anderes, als סכר, סגר: Lückefüllen). Daher auch: תחת הנחשת אביא זהב u. s. w. (Jes. 60, 17.) und die vielen Stellen, in welchen das Eintreten des Einen „an die Stelle des Andern" ausgedrückt wird. Daher auch der ganz gewöhnliche Ausdruck für Schadenersatz, d. h. für diejenige Leistung, mit der Jemand die dem Andern verursachte Lücke wieder auszufüllen hat. Gleich im nächsten Vers: לחפשי ישלחנו תחת עינו. Ebenso V. 16. ישלם שור תחת שור. V. 37. חמשה בקר ישלם תחת השור. 5. B. M. 22, 19. תחת אשר ענה. Daher auch 4. B. 25, 13. תחת אשר קנא לאלקיו zum Ersatz, zum Lohne für seine Aufopferung. Jes. 53, 12. תחת אשר הערה נפשו למות, zum Ersatz, zum Lohne für seine Hingebung. Schwerlich dürfte je תחת in dem Sinne von Strafe, Züchtigung für Etwas, wie יען, כי u. s. w. vorkommen. תחת אשר לא עבדת וגו' (5. B. M. 28, 48.) schildert den völligen Gegensatz des Zustandes, der an die Stelle des frühern getreten. Nicht: dafür, daß, in dem Sinne von: deshalb, weil, sondern: anstatt, daß du früher in Freuden und Ueberfluß nicht einmal Gott hast dienen wollen, mußt du jetzt in Leid und Mangel Menschen dienen. — התחת זאת לא יומת שמעי (Sam. II. 19, 22.) scheint auf den ersten Blick eine Widerlegung dieser Ansicht zu bieten und ist in Wahrheit eine Bestätigung derselben. Schimi war David zu Füßen gefallen, hatte sein Unrecht bekannt, hatte darauf hingewiesen, wie er nun auch der Erste seines Stammes sei, der David die Huldigung gebracht. Darauf fragt Abischai: התחת זאת, und zum Lohne für diese freiwillige, aber von der Noth abgerungene Selbstdemüthigung soll Schimi Straflosigkeit für das frühere Verbrechen erhalten?

24. Auge Ersatz für Auge, Zahn Ersatz für Zahn; Hand Ersatz für Hand, Fuß Ersatz für Fuß.
25. Brand Ersatz für Brand, Wunde

24. עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל׃
25. כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת

---

solchen Fällen müßte es zweifelsohne: ולקחת heißen, daß dem Mörder das verwirkte Leben genommen werde. ונתתה läßt die Strafe geradezu als „Restitution" begreifen, sei es nun der Gerechtigkeit, des Gesetzes, der im Ermordeten verletzten Menschenwürde, oder aller dieser ohnehin in einander fallenden Momente zusammen. Die Gesammtheit hat den durch das Verbrechen verletzten Momenten das Leben des Verbrechers hinzugeben. In diesem Ausdruck liegt zugleich, daß das Leben des Einzelnen Gott und der Gesammtheit angehöre, und daß mit jedem Tode, auch mit dem des Mörders, die Gesammtheit einen Verlust erleide, der aber von der Pflicht der Restitution überwogen wird.

V. 24. Die in diesem Vers genannten Fälle sind Verstümmelungen, Veraubungen eines Organes, und zwar sind die Repräsentanten der verschiedensten Thätigkeiten genannt: das Auge: Organ der Sinnesthätigkeit, Zahn: der Körpererhaltung (Verdauung), auch des Sprechens, Hand: der produktiven Thätigkeit, Fuß: der Bewegung, und zwar hebt der Verlust eines Auges und eines Zahnes nicht die entsprechende Thätigkeit ganz auf, sondern schwächt sie nur, während der Verlust einer Hand und eines Fußes in der Regel eine bis dahin möglich gewesene Thätigkeit völlig aufhebt. Der durch solche Verstümmelung dem Beschädigten gebrachte bleibende Verlust wird unter den gesetzlichen Begriff: נזק, Schaden, gefaßt. —

V. 25. Die in diesem V. besprochenen Beschädigungen sind: Verwundungen, ohne bleibende Verstümmelung. כויה, Brand, wird (B. K. 84, b.) als Repräsentant des einfachen Schmerzes, צער, gefaßt. Es ist dafür „Brennen" gewählt, weil sich damit, z. B. durch Führen eines glühenden Eisens über den Fingernagel, die Bewirkung eines Schmerzes ohne jede Verletzung darstellen läßt. פצע (verwandt mit פצה, פצח, öffnen) ist die klaffende Wunde. חבורה, (von חבר, verbunden sein) weist auf die geschlossene Wunde hin. Es kommt jedoch in Verbindung mit פצע vor: חברות פצע תמרוק ברע (Prov. 20, 30.), und danach scheint es die weiterreichenden Folgen einer Wunde, somit Entzündung, dem Worte nach: Geschwulst zu bedeuten. (מרק, verw. mit מרג, Dreschgeräth, heißt: tief eindringen, daher ומרק ושטף מריקה בחמין שטיפה בצונן Sebachim 97, a. תמרוקי נשים: eindringliche Hautpflege.) Es heißt dort: „Nicht die offene Wunde, die dadurch hervorgerufenen Entzündungsgeschwülste sind das mit Gefahr Eindringende." Demgemäß hätten wir hier die Verwundung in ihren drei aufeinander folgenden Fortschritten: der Schmerz, der Schnitt, die Entzündung.

עין תחת עין וגו' וגו'. Die Consequenzen, welche die buchstäbliche Auffassung dieses Rechtscanons in dem Sinne, daß dem Beschädiger eines Auges das Auge u. s. w. geschädigt werde, zu einer moralischen Unmöglichkeit machen würden, wie z. B. wenn ein Einäugiger einem Zweiäugigen ein Auge ausgeschlagen, wie der Bestrafte an einer Verwundung sterben könne, die dem Beschädigten nur den Verlust eines Gliedes gebracht, sind

23. Wenn aber ein Todesfall eintritt, so hast du zu geben Leben für Leben.

23. וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ׃

---

werden: רודף שהיה רודף אחר חברו ושיבר את הכלים בין של נרדף ובין של כל אדם פטור (Sanhedrin 74, a.). Auf dem Wege zum Morde war sein Leben Jedem verfallen, der, wenn nicht anders möglich, durch seine Tödtung die Ausführung des Verbrechens hätte verhindern können und müssen. Und wird consequenter Weise (das.) ebenfalls aus unserm Problem nachgewiesen, daß, wer einen von Mord Bedrohten durch Tödtung des Mörders gerettet, wo er blos durch Verstümmlung des Mörders die Rettung hätte bewirken können, selbst des Todes schuldig wäre. יכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל (אלא בנפשו) נהרג (להרמב״ם חייב מיתה לשמים אבל אין ב״ד ממיתין אותו). Wäre dies nicht, wäre jeder in Mord Begriffene in jedem Falle durch Tödtung vom Morde zurückzuhalten, so wäre unser רודף, selbst אם לא יהי׳ אסון, nicht zur Zahlung zu verhalten, da er in dem Momente der Schädigung der ולדות Jedem mit seinem Leben verfallen gewesen. — Dieser Grundsatz, daß חייבי מיתות אפי׳ שוגגין פטורין מתשלומין, findet seine Anwendung auf alle Verbrechen, die, wenn במזיד ובהתראה geübt, gerichtlichen Tod nach sich ziehen würden, und wird gewöhnlich mit der Formel bezeichnet: קים ליה בדרבא מניה, „er unterliegt dem Höhern.“ ר׳ נחוני׳ בן הקנה dehnt den Begriff auch auf nichtgerichtliche Todesschuld, כרת ומיתה בידי שמים, aus, seine Ueberlieferung ist jedoch nicht als Halacha recipirt.

ונתתה נפש תחת נפש. Zuvor heißt es ונתן בפלילים, er, der Beschädiger, hat den Ersatz zu geben. Hier, bei der Todesstrafe, heißt es bezeichnend: ונתתה, und zwar mit dem die Person noch hervorhebenden ה׳, so hast du, die jüdische Gesammtheit, zu geben Leben für Leben. Die Geldstrafe hat der Schuldige zu geben, sie liegt ihm, so weit sie Ersatz ist, sogar ob, selbst wenn kein Gericht ihn dazu verurtheilt. Das Gericht sagt ihm nur, wie viel er zu leisten schuldig sei, die Leistung ist aber seine Aufgabe. Nicht so der Todesschuldige. Er hat nicht sein Leben hinzugeben. Es steht ihm ja gar nicht die Disposition über sein Leben zu. Sein Tod von seiner Hand wäre ja nur ein zweites Verbrechen. Ja, nicht einmal die Herbeiführung seiner Verurtheilung wird von ihm erwartet, ja, das Gesetz hat sie ihm unmöglich gemacht. Kein Verbrecher kann nach jüdischem Gesetz sich selbst angeben. Sein Geständniß ist für seine Verurtheilung völlig irrelevant. Nur vor Vollziehung eines Todesurtheils wird der Verbrecher um der eigenen Sühne willen zum Geständniß ermahnt. (Dürfte doch, in Parenthese, für Gesetzgebungen, die auf Selbstgeständniß des Verbrechers den meisten Nachdruck legen, und darauf hin ein Todesurtheil fällen und vollziehen, die Frage nicht leicht zu beantworten sein, warum denn die Selbsttödtung eines Mörders Selbstmord wäre?) Nur Gott, und in besondern Fällen der für diese Fälle von ihm delegirten Gesammtheit steht die Disposition über sein Leben zu. Indem es aber ונתתה und nicht ולקחת heißt, indem die Vollziehung der Todesstrafe als ein „Hingeben“ des Lebens, nicht als ein „Nehmen“ desselben bezeichnet wird, so ist damit allen Versuchen, die diese Strafe als ein Nachenehmen an dem Verbrecher, als Abschreckungsmittel, ja auch nur als Vergeltung auffassen möchten, begegnet. In allen

עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים׃

kein Todesfall, so soll er mit Geld bestraft werden, wenn der Mann der Frau die Auferlegung fordert, und hat sie nach Richterausspruch zu geben.

überhaupt Todesfall der Getroffenen, gibt den großen Rechtssatz: חייב מיתה שוגגין פטורין מתשלומין, „auch nicht straffällige Verübung todesstrafwürdiger Verbrechen enthebt der Geldstrafe", ein Satz, der durch den Ausspruch des תנא דבי חזקי' noch vollständiger also präcisirt wird: מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לא חלקת בו בין בשוגג בין במזיד בין מתכוין לשאין מתכוין בין דרך ירידה לדרך עלייה לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון אף מכה אדם לא תחלוק בו בין בשוגג בין במזיד בין מתכוין לשאין מתכוין בין דרך ירידה לדרך עליה לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון (כתובות לה' א'), d. h.: 3. B. M. 24, 20. faßt das Gesetz die Geldersatzpflicht für Tödtung eines Thieres und die Todesstrafe für Tödtung eines Menschen in einen Satz zusammen und gibt damit zugleich die Norm, daß, wie bei Tödtung eines Thieres, ohne Rücksicht auf die größere oder geringere Vollkommenheit des Bewußtseins und der Absicht oder den Grad der Fahrlässigkeit, in jedem Falle Geldersatz eintritt, bei Tödtung eines Menschen ebenso in jedem Falle Geldersatz nicht eintrete. Es dürfte aber eben in dieser gegensätzlichen Zusammenstellung des Thieres und des Menschen zugleich das Motiv dieser Rechtsnorm sich kundgeben, und diese tief in der in jedem Falle zu wahrenden höhern Dignität des Menschenwesens wurzeln. Für ein Thierleben gibt es Geldersatz, für ein Menschenleben nie, לא תקחו כופר לנפש רוצח. Und in dem Augenblick, wo ein Mensch mit seinem Leben der strafenden Gottesgerechtigkeit verfallen wird, — und das bleibt er selbst dann, wenn wohl das Verbrechen an sich, aber nicht die Umstände, unter denen es verübt worden, das menschliche Gericht zur Ahndung bestellt sein lassen, — in dem Augenblick kann er keiner Geldespflicht schuldig werden. Die Schwere des Verbrechens und die parallellose Dignität des mit ihm eingesetzten und verfallenen hohen Gutes dulden es nicht, daß neben ihnen noch von Geld die Rede sein dürfte. Man denke: wenn man von einem Mörder auch noch, oder von einem aus Milderungsgründen freigesprochenen Mörder wenigstens den Ersatz des durchbohrten Kleides fordern wollte! Das Gesetz ist aber in Aufrechthaltung dieses Prinzipes so empfindlich, daß es dessen Anwendung selbst auf ממון אחר, d. h. selbst auf eine nicht aus dem Objekt des todesschuldigen Verbrechens gleichzeitig resultirende Geldschuld fordert, und zum Beispiel dem Mörder oder Todtschläger nicht den Geldersatz des Gutes eines Andern auferlegt, das er mit dem auf den Getödteten geführten Pfeil gleichzeitig zerstört. Haben wir doch, nach ר"ח, in dem Problem unseres Textes selbst ein solches Beispiel von ממון אחר vor Augen. Die Geldstrafe ist dem Manne zu zahlen, die Todesstrafe um der Frau willen zu leiden, מיתה לזה ותשלומין לזה, und doch ist die Geldstrafe nur zu zahlen, wenn die Frau nicht getödtet worden (Siehe תוספ' Kethub. 31, a. ד"ה רב אשי). Ja, selbst wenn die Tödtung gar nicht vollzogen, sondern nur erstrebt worden, der Verbrecher nur ein רודף, ein „Verfolger" geblieben, und er hätte in seiner „Jagd auf Mord" irgend das Eigenthum irgend eines Menschen zerstört, so würde er zum Ersatz des beschädigten Eigenthums nicht herbeigezogen

22. Wenn Männer sich schlagen und treffen eine schwangere Frau, so daß deren Kinder entweichen, es erfolgt aber

22. וְכִֽי־יִנָּצ֣וּ אֲנָשִׁ֗ים וְנָ֨גְפ֜וּ אִשָּׁ֤ה הָרָה֙ וְיָצְא֣וּ יְלָדֶ֔יהָ וְלֹ֥א יִהְיֶ֖ה אָס֑וֹן

Tage die Milderung eintritt, so bedarf's des zweiten nicht. Da im Tempel der Tag mit dem Morgen, im bürgerlichen Leben mit der Nacht beginnt, so sind innerhalb vierundzwanzig Stunden immer je nach der einen oder andern Beziehung ein oder zwei Tage enthalten, יום שהוא כיומים ויומים שהוא כיום (מכילתא).

כי כספו הוא: das Motiv zu dieser Milderung kann nicht in einem etwa tiefer stehenden Menschencharakter des Leibeigenen liegen, da sie nur bei Tödtung desselben durch den Herrn eintritt, für jeden Andern jedoch ganz das Gesetz der Tödtung eines Freien gilt. Vielmehr kann das Motiv nur in dem Verhältniß des Herrn zu seinem Leibeigenen liegen, und ist dies Verhältniß durch die Motivirung כי כספו הוא so scharf bedingt, daß die Milderung nur dann eintritt, wenn der Getödtete כספו המיוחד לו ganz nur ausschließlich sein Eigenthum war, also, daß, wenn er z. B. das Eigenthum zweier gewesen, für keinen seiner Herren diese Milderung gilt (B. K. 90, a.). Der Begriff dieses Motiv's ist schwer zu finden. Der später erfolgte Tod dürfte denselben nicht unbedingt als Folge des Schlages erscheinen lassen, und dieser Umstand, verbunden mit dem Züchtigungsrecht des Herrn, nach welchem in dem Schlagen an sich kein Verbrechen liegt, dürfte vielleicht hier eben so die Milderung motiviren, wie bei der unabsichtlichen Tödtung auch die Galuthstrafe nur dann eintritt, wenn der Tod so unmittelbar erfolgt, daß kein Luftzug oder keine heftige Bewegung den schnellen Eintritt des Todes befördert haben kann (Gitin 71, a.).

V. 22. 23. Wir haben schon bemerkt, daß נצה in Gegensatz zu ריב, zunächst einen Streit mit Thätlichkeiten, einen Kampf bedeutet. So wird 5. B. M. 35, 11. auch mit כי ינצו אנשים וגו׳ להציל וגו׳ מיד מכה offenbar eine Schlägerei bezeichnet. Auch hier spricht der Fall von einer solchen, und wenn V. 23. bei erfolgter Tödtung auf Todesstrafe erkannt wird, so muß das וכי ינצו sogar einen Todtschlag beabsichtigenden Kampf bezeichnen, במצות שבמיתה הכתוב מדבר (Sanhedrin 74, a.); und sind daher in diesem combinirten Problem sehr wichtige Rechtsgrundsätze niedergelegt.

Wir haben zuerst den Fall נתכוין להרוג את זה והרג את זה, er will den Gegner treffen und trifft die Frau, einen Fall, über welchen die Halacha nicht ganz entschieden ist; nach den חכמים tritt gerichtliche Todesstrafe ein, nach ר׳ שמעון nicht (Sanhedrin 79, a.), und recipirt Ramb. (Hilch. Rozeach IV., 2.) die letztere Ansicht, siehe jedoch כ״מ das. Nach der ersten Auffassung spräche der V. 23. angenommene Fall von Tödtung der Frau, nach der zweiten Auffassung jedoch — da die Halacha ferner die Ansicht des תנא דבי חזקי׳ feststellt, daß in keinem Falle bei Menschentödtung Geldstrafe eintritt, und daher das נפש תחת נפש nicht mit רבי (das.) wie das sogleich folgende עין תחת עין als ממון begriffen werden kann, — müßte der Fall V. 23. von beabsichtigter Tödtung der Frau oder des Gegners verstanden werden (Siehe תוספ׳ Kethub. 35, a. ד״ה ומי איכא). — Wir haben ferner, daß Tödtung der וולדות Geldstrafe an den Vater verwirkt. —

Der Satz: אם לא יהי׳ אסון ענוש יענש, der sofort auch den Gegensatz enthält: הא אם יהי׳ אסון לא יענש, und zwar nicht nur דין אסון, Todesstraffälligkeit, sondern אסון ממש,

20. Wenn Einer seinen Knecht oder seine Magd in der Zucht schlägt und er stirbt unter seiner Hand, soll er gerächt werden.

21. Jedoch wenn er ein oder zwei Tage noch sich erhält, soll er nicht gerächt werden, weil er sein Eigenthum ist.

שני 20. וְכִי־יַכֶּה אִישׁ אֶת־עַבְדּוֹ אוֹ אֶת־אֲמָתוֹ בַּשֵּׁבֶט וּמֵת תַּחַת יָדוֹ נָקֹם יִנָּקֵם׃

21. אַךְ אִם־יוֹם אוֹ יוֹמַיִם יַעֲמֹד לֹא יֻקַּם כִּי כַסְפּוֹ הוּא׃ ס

---

digte gleichwohl gestorben, אמדוהו לחיים ומת פטור ממיתה וח״ב בה׳ דברים (Ebendaselbst). Dagegen: אמדוהו למיתה והיקל ממה שהיה ולאחר מכאן הכביד ומת ח״ב (das.).

רק שבתו יתן וגו׳. Es sind hier nur die durch das Krankenlager (ונפל למשכב) entspringenden Kosten genannt und zugleich, wie die מכילתא bemerkt, damit gesagt, daß bei tödtlichem Schlage mit tödtlichem Ausgange nicht auch noch Versäumniß und Heilungskosten zu Ersatz kommen (Siehe V. 23.). Die sofort durch die Beschädigung sich ergebenden Ersatzpflichten נזק צער בשת folgen V. 24. — רק שבתו וגו׳. Dieses רק beschränkt die Ersatzpflicht auf die durch die Verletzung als solche hervorgerufene Versäumniß und nothwendig gewordene Heilung, schließt jedoch den Fall aus, wenn er durch Uebertretung der ärztlichen Vorschrift die Krankheit verlängert hätte, עבר על דברי רופא (B. K. 85, a.).

ורפא ירפא. Durch die Prägnanz dieser Wiederholung ist zugleich der irrigen Meinung begegnet, als sei der Gebrauch ärztlicher Hilfe dem von Gott geforderten Vertrauen entgegen, מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות (B. K. 85, a.), das Gesetz setzt die Anwendung ärztlicher Hilfe voraus und fordert sie hier, und wie תוספ׳ (das.) bemerkt, nicht nur wie hier bei Verwundungen, sondern auch bei sonstigen Erkrankungen.

V. 20. Daß hier von einem עבד כנעני die Rede ist, beweist das כי כספו הוא V. 21. בשבט, ein Mittel der Züchtigung. Nur wenn er mit einem zur Züchtigung erlaubten Mittel und zur Züchtigung ihn geschlagen, tritt die V. 21. ausgesprochene Milderung ein. (Ramb. Hilch. Rozeach. 2, 14.). Onkelos übersetzt daher auch בשולטן, in Ausübung seines Herrenrechtes.

נקום ינקם bezeichnet die Hinrichtung durch das Schwerdt, wie והבאתי עליכם חרב נוקמת (3. B. M. 26, 24.) (Sanhedrin 52, b.). Es ist dies die auf Mord gesetzte Strafe. Daß diese Strafe hier bei dem an einem Sklaven begangenen Mord durch נקמה ausgedrückt ist, dürfte tief bezeichnend sein. Wie aus 1. B. M. 9, 1—6. erscheint, ist der Mord als eine höhnende Verleugnung des צלם אלהים-Charakters des Menschen zu begreifen. In dem Morde eines Menschen ist somit der göttliche Charakter der ganzen Menschengesellschaft, und innerhalb derselben zunächst derjenige des nächsten Kreises des Ermordeten angegriffen. Bei dem Freien tritt daher der nächste Verwandte als גואל הדם als „Annehmer des vergossenen Blutes" auf. Der Leibeigene, der keinen גואל in der Verwandtschaft hat, findet in der Gesammtheit diesen גואל. Sie hat als Rächerin des in ihm gehöhnten göttlichen Menschen-Charakters aufzutreten.

V. 21. יום או יומים, nach der Halacha: Ausdruck für vierundzwanzig Stunden. Es kann ja auch nur eine ganz bestimmte Zeit präcisiren wollen, und wenn schon nach Einem

19. אִם־יָק֗וּם וְהִתְהַלֵּ֥ךְ בַּח֛וּץ עַל־מִשְׁעַנְתּ֖וֹ וְנִקָּ֣ה הַמַּכֶּ֑ה רַ֥ק שִׁבְתּ֛וֹ יִתֵּ֖ן וְרַפֹּ֥א יְרַפֵּֽא׃ ס

19. steht er auf und geht auf der Straße auf seiner frühern Stütze, so ist der Schläger frei; nur sein Versäumniß hat er zu geben, und hat ihn heilen zu lassen.

Ramb. חובל ומז״ק V. 9., der den Satz der Mischna allgemein faßt. So auch Ch. M. 422, 1. Andere beziehen dies blos auf בשת).

באבן או באגרף. גרף: zusammenscharren, zusammenfassen, daher: אגרף, die zusammengefaßte Hand, die geballte Faust. Indem aber das Gesetz das Mittel der Beschädigung nennt, und sich nicht begnügt zu sagen: והכה א״ש את רעהו ולא ימות וגו׳, so ist damit gesagt, daß nicht nur der Erfolg, sondern auch das Mittel der Beschädigung zur Beurtheilung kommt, und zwar nennt es: אבן, als ein Objekt, mit welchem Beschädigung und Tödtung bewirkt werden kann, und אגרף, die Faust des Beschädigers, die ידוע, d. h. die der gerichtlichen Beurtheilung nicht entzogen werden kann, מסור לעדה ולעדים (B. K. 91, a.). Es ist nämlich der Beschädiger nur für solche Verletzung verantwortlich, die durch den von ihm mit dem von ihm gebrauchten Mittel geführten Schlag in der Regel bewirkt werden konnte. Folgen, die in der Regel von einem solchen Schlage mit einem solchen Mittel nicht bewirkt werden, müssen von andern Umständen herrühren, für welche der Thäter nicht verantwortlich gemacht wird. Es hat also das Gericht sachkundig das Mittel und den Schlag in Verhältniß zu den davon zu erwartenden Folgen zu schätzen, יש אומר לנזקין (B. K. das.).

V. 19. על משענתו kann unmöglich an einem Stabe, oder einer Krücke heißen. War der Beschädigte früher in seinem Gehen ungeschmälert und bleibt jetzt in Folge des erlittenen Schlages lahm, so kann unmöglich dies durch bloßen Ersatz des Versäumnisses und der Heilungskosten vergütet sein. Ebenso wenig kann es die noch andauernde Schwäche des Reconvalescenten bezeichnen sollen; denn, so lange die Folgen der Verwundung noch andauern, wird das ונקה המכה nicht ausgesprochen werden können. Es würde ja auch sonst על משענת heißen, wenn es eine Stütze bezeichnen sollte, deren er sich erst jetzt in Folge seiner Erkrankung bedienen müßte. משענתו heißt aber seine gewohnte Stütze und bezeichnet es vielmehr: על בוריו, seine völlige Wiederherstellung. Er geht wieder, wie er vor der Beschädigung gegangen.

ונקה המכה kann nicht sagen wollen: frei von Todesstrafe; es wäre dies überflüssig, da der Beschädigte lebt. Es heißt vielmehr: frei von der Untersuchungshaft, und setzt den Fall voraus, אמדוהו למיתה, das Gericht habe den Schlag für tödtlich erkannt und mußte der Thäter bis zum Ausweis des Erfolges in Verhaft bleiben; es ist daher hier der Satz: אמדנוהו למיתה וחי פטור ממיתה וח״ב בה׳ דברים (Sanhedrin 78, b.). Dem gegenüber findet die Halacha in dem vorangehenden V., in welchem sonst das ולא ימות völlig überflüssig wäre, den entgegengesetzten Fall angedeutet: daß der Schlag ein solcher gewesen, ולא ימות, daß nach dem Urtheil des Gerichtes er nicht daran sterben würde; in einem solchen Falle ist er ebenfalls frei von Todes- oder Galuth-Strafe, selbst wenn der Beschä-

Andern mit einem Steine oder einer Faust, es ist nicht tödtlich, er kommt aber zu liegen:	אֶת־רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב׃

---

anlassung und Absicht ist. Nicht nur, wenn Einer darauf ausgeht, den Andern zu schlagen, sondern auch, wenn der Schlag in Folge eines Wortwechsels ꝛc. geschehen; denn ריב heißt zunächst ein Streit mit Worten, im Gegensatz zu dem וכי ינצו וגו' V. 22, welches zunächst ein thatsächliches Streiten, eine Schlägerei bedeutet (נצה: Anfang von נצח). Nur bei Leibesstrafen kommt die böswillige, ja verbrecherische Absicht in Betracht, es muß nicht nur (V. 14.) במזיד, sondern auch בערמה, mit vollem Bewußtsein des verbrecherischen Charakters der Handlung, somit בהתראה (— Vgl. ערמה לתת לפתאים und sonst ערמה in משלי, so auch מכילתא: בערמה, להוציא חרש שוטה וקטן שאינן מערימין. Siehe Sanhedrin 41, a., wo jedoch התראה in der Futurform des יזיד gefunden wird — ערמה wäre vielleicht Nacktheit, Unverhülltheit, ein Anschauen der Dinge, wie sie wirklich sind, es fehlt nichts an der Totalität des Bewußtseins —) die That geschehen sein. Allein alle die im Gesetze vorkommenden Verurtheilungen zu Zahlungsleistungen (— mit Ausnahme der Wenigen, die den Charakter קנס tragen —) sind keineswegs Geldstrafen. Es sind Ersatzverbindlichkeiten (תשלומין), die als reine Rechtsconsequenz aus dem angerichteten Schaden fließen und ganz unabhängig sind von dem größern oder geringern Grad des Verbrechen-Charakters der verübten That. Der Beschädiger trägt die Ersatzpflicht, selbst wenn ihn kein Gericht dazu verurtheilt oder auch aus Mangel an Zeugen gar nicht verurtheilen kann. Nur hinsichtlich des Umfangs des zu Ersatz kommenden Schadens, ob nämlich nur die unmittelbar verübte Beschädigung (נזק), oder auch deren Folgen (צער, רפוי, שבת, בשת) zum Ersatz obliegen, ist ein Unterschied in dem Grade des Bewußtseins, mit welchem die That geübt worden. Hinsichtlich des direkten Schadens heißt es: אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן סימה את עין חבירו ושיבר את הכלים משלם נזק שלם (B. K. 26, a.) „der Mensch ist immer verantwortlich, ohne Absicht oder mit Absicht, wachend oder schlafend [wenn der beschädigte Gegenstand bereits vor seinem Einschlafen ihm entsprechend nahe gewesen]: hat er den Nächsten geblendet oder Geräthe zerbrochen, leistet er vollen Ersatz.“ Die entferntern Folgen der Beschädigung: Schmerz, Versäumniß, Heilung, fordern einen gewissen Grad des Bewußtseins der Gefährlichkeit seiner Handlung; Beschimpfung, בשת, sogar Absicht, weil Unabsichtlichkeit den Begriff der Beschimpfung aufhebt (Siehe B. K. das. b. u. 27, a.). Es heißt daher hier: וכי יריבן, und zwar noch mit hervorhebenden ן, sie sind nur im Wortstreit begriffen, hatten von vorn herein gar nicht die Absicht, einander zu beschädigen. Das Schlagen mag im Affekt geschehen sein. Es mildert das nicht die Ersatzpflicht, die ja nicht Strafe, sondern möglichste Wiedergutmachung des angerichteten Schadens bezweckt. Daher auch, da Gelderfatz nicht Bestrafung des verübten Unrechts, sondern Ersatz des verübten Schadens ist, bei Leibesbeschädigungen dieser Ersatz nie erschöpfend sein kann, und zumal das Schmerzgefühl gehabter Kränkung nie aufhebt: darum dauert, selbst nach geleistetem Ersatz, die Schuldigkeit des Beschädigers vor Gott fort und kann nur durch Verzeihung des Beschädigten gesühnt werden (B. K. 92, a.

15. Auch wer Vater oder Mutter schlägt, soll getödtet werden.

16. Und wer einen Menschen stiehlt und verkauft ihn und er war in seiner Hand befunden worden, soll getödtet werden.

17. Und wer Vater oder Mutter flucht, soll getödtet werden.

18. Wenn Männer im Streit begriffen sind, und es schlägt Einer den

15. וּמַכֵּ֥ה אָבִ֛יו וְאִמּ֖וֹ מ֥וֹת יוּמָֽת׃ ס

16. וְגֹנֵ֨ב אִ֧ישׁ וּמְכָר֛וֹ וְנִמְצָ֥א בְיָד֖וֹ מ֥וֹת יוּמָֽת׃ ס

17. וּמְקַלֵּ֥ל אָבִ֛יו וְאִמּ֖וֹ מ֥וֹת יוּמָֽת׃ ס

18. וְכִֽי־יְרִיבֻ֣ן אֲנָשִׁ֔ים וְהִכָּה־אִישׁ֙

V. 15. Indem הכאה zur Bezeichnung des Todschlags durch die Beifügung ומת vervollständigt werden muß, ist הכאה ohne diese Beifügung nicht Tödtung. Die Halacha lehrt, daß gleichwohl eine Verwundung stattgehabt haben muß, wenn Todesstrafe erfolgen soll. Im Zusammenhange spricht sich demnach das Gesetz also aus: מכה א״ש ומת וגו' ,ומכה אביו וגו' wer sonst einen Menschen schlägt, daß er stirbt, ist todesschuldig, wer aber Vater oder Mutter schlägt, ist todesschuldig, wenn auch der Schlag nicht tödtlich ist.

V. 16. Wie im vorangehenden Vers die Persönlichkeit des Vaters oder der Mutter die partielle Tödtung, d. i. Verwundung, in die Kategorie einer totalen Tödtung erhebt und zu einem todeswürdigen Verbrechen macht, so lehrt hier das Gesetz, daß die Freiheit ein Gut ist, dessen Raub als socialer Mord gegen Jedermann ebenfalls mit dem Tode zu bestrafen ist. Der Menschenräuber ist aber nur dann dem gerichtlichen Tode verfallen, wenn נמצא בידו, und, wie Deuteron. 24, 7. hinzugefügt ist, והתעמר בו und dann ומכרו, d. h. wenn er dem Menschen alle Sach-Behandlungen hat angedeihen lassen, ihn ganz als Sache behandelt hat. Dazu gehört: נמצא בידו, d. h. daß es durch Zeugen constatirt ist שהכניסו ברשותו: daß er ihn in seinen Eigenthumsraum gebracht, התעמר בו: d. h. השתמש בו, daß er sich seiner irgendwie selbst als Sklave bedient und dann ומכרו, ihn verkauft hat. (Sanhedrin 85, b.)

V. 17. Menschenraub ist die konkrete Vernichtung der Menschenwürde; Vater und Mutter gegenüber zieht schon die blos angewünschte Vernichtung, קללה, den gerichtlichen Tod nach sich, und zwar selbst das Fluchen verstorbener Eltern.

Obgleich die gerichtliche Todesstrafe bei diesen vier Verbrechen allgemein durch מות יומת ausgedrückt ist, so lehrt die Halacha, und ist dies auch an andern Stellen in der Schrift angedeutet, daß ihre Todesstrafe nicht gleich ist. Der Mörder wird durch's Schwerdt, ס״ף, hingerichtet, Verwundung der Eltern und Menschendiebstahl wird mit חנק, Erdrosselung, Fluchen der Eltern mit סקילה, Steinigung, bestraft. Die verschiedenen Arten der Todesstrafe stehen tief in engstem Zusammenhange mit der Art des Verbrechens. Sie können jedoch nur in gesammtem Ueberblick betrachtet werden und behalten wir uns diese Betrachtung s. G. w. zu פרשת עריות, (3. B. M. 20) vor.

V. 18. וכי יריבן. Es heißt nicht einfach: וכי יכה איש את רעהו וגו', sondern: וכי יריבון וגו', wohl um zu sagen, daß die hier statuirte Zahlungspflicht unabhängig von der Ver-

14. וְכִי־יָזִד אִישׁ עַל־רֵעֵהוּ לְהָרְגוֹ בְעָרְמָה מֵעִם מִזְבְּחִי תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת׃ ס

14. Sinnt aber Einer über den Andern, ihn mit bewußtvoller Absicht zu tödten, von meinem Altare weg sollst du ihn nehmen zu sterben.

---

gesühnt werden kann, es ist קרוב למזיד; ein solcher Fall wird hier durch die Bestimmung אשר לא צדה ausgeschlossen. Wollte er aber in entgegengesetzter Richtung werfen und durch einen nicht vorherzusehenden Umstand fliegt der Stein in die Richtung des Menschen und trifft ihn, מתכוין לצד זה והלכה לה לצד אחר, so ist er wiederum nicht חייב גלות, es ist קרוב לאונס, die Schuld ist zu klein, als daß sie dieser Sühne bedürfe, und ist dieser Fall durch die Bestimmung בלא צדיה (4. B. M. 35, 22.) ausgeschlossen (Makkoth 7, b.). Es darf nur die Absicht gefehlt haben, allein es muß eine gewissenhafte Ueberlegung die Möglichkeit, wenn auch nicht die Wahrscheinlichkeit der Gefährdung haben voraussetzen können. Z. B. der specialisirte Fall des Abfliegens des Beils beim Holzfällen. Demgemäß scheint denn auch hier der Ausdruck והאלק׳ אנה לידו die Begränzung des Begriffs nach der andern Seite zu enthalten. Es heißt nicht והאלק׳ אנה אותו, Gott hat es gefügt, dies würde eine völlige Schuldlosigkeit אונס und קרוב לאונס involviren. Vielmehr אנה לידו, seine יד, seine Thätigkeit bildet einen Hauptfaktor in der Urheberschaft des Ereignisses, allein sie war nicht der alleinige Faktor, es lag in ihr die Möglichkeit der Gefährdung, und göttliche Fügung hat sie zur Wirklichkeit werden lassen. אשר לא צדה schlösse somit קרוב לאונס auch האלק׳ אנה לידו ,קרוב למזיד aus.

Die Aehnlichkeit der Strafe des unvorsichtigen Todtschlägers mit der über den ersten Todtschläger verhängten Strafe des נע ונד haben wir schon zu 1. B. M. 4, 12. berührt.

V. 14. וכי יזד איש וגו׳ ist das vollendete מזיד. (Siehe unten V. 18.) Zwischen ihm und dem im vorhergehenden Vers mit גלות belegten שוגג liegt das קרוב למזיד, die strafbare Unvorsichtigkeit, bei welcher nur die ערמה, die Absicht fehlt, und die daher weder die gerichtliche Todesstrafe zu erleiden hat, noch mit גלות gesühnt werden kann.

מעם מזבחי וגו׳. Der jüdische Altar gewährt dem Verbrecher keinen Schutz. Es sind nicht etwa zwei sich gegenseitig controllirende, mildernde und beschränkende Prinzipien, wie etwa Kirche und Staat, Gnade und Recht ꝛc. ꝛc.; unmittelbar neben dem „Schwerdtfeindlichen" Altar war die oberste Stätte des „Rechts." Es ist ein und dasselbe Prinzip, das am Altare gepflegt und vor dem Sanhedrin zur Verwirklichung kam. Der ganze Begriff des Begnadigungsrechts fehlt im jüdischen Staatscoder. Nicht des Menschen, Gottes ist das Recht und das Gericht. Wenn das genau präcisirende, der Menschenwillkühr keinen Spielraum lassende Gottesrecht den Tod über den Verbrecher verhängt, dann ist die Vollziehung dieses Urtheils nicht eine etwa durch Rücksichten zu mildernde Härte, sie ist selbst rücksichtsvolle Sühne, Sühne der Gesammtheit, Sühne des Bodens, Sühne des Verbrechers, ganz so Sühne wie das Opfer, das auf dem Altar vermittelt wird. Und stünde der Priester an dem Altare und wäre der einzige Priester, das Opfer zu vollbringen und es trifft ihn die Anklage des Mordes: von dem Altare weg hast du ihn vor Gericht zu bringen, dem Recht zu genügen.

12. Wer einen Menschen schlägt, daß er stirbt, soll getödtet werden.
13. Wer aber nicht dahin gezielt, aber Gott hat ihn seiner Hand zugeschickt, für den werde ich dir einen Ort bestimmen, wohin er fliehen soll.

12. מַכֵּה אִישׁ וָמֵת מוֹת יוּמָת׃
13. וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה׃ ס

---

gegen die Körper-Integrität, Verletzungen und Gesundheitsbeschädigungen, V. 27—32. Körperverletzungen und Tödtung durch Thiere.

V. 12. Leben, als alle übrigen mit dem hiniedigen Dasein verbundene Güter involvirende Bedingung, steht obenan. Der Satz מכה איש ומת wird durch einen andern Satz: איש כי יכה כל נפש אדם (3. B. M. 24, 17.) ergänzt; durch beide zusammen wird erst der gesetzliche Begriff des Thäters, der That und des Objektes genauer präcisirt. Das in מכה ganz allgemein gelassene Subjekt erhält durch איש die Bedingung der Zurechnungsfähigkeit zum Ausschluß der קטנים, und das in איש zu beschränkt gefaßte Merkmal des Geschlechtes wird durch מכה beseitigt und damit auch das weibliche Geschlecht inbegriffen. Der durch איש beschränkte Begriff des Objekts wird durch נפש אדם auch auf Frauen und Kinder ausgedehnt, und bleibt durch איש nur auf die Bedingung der Lebensfähigkeit mit Ausschluß von נפל &c. beschränkt. Endlich wird der durch כי יכה zu weite Begriff der That durch unsere Beifügung ומת auf einen absolut tödtlichen Schlag beschränkt. Es heißt aber nicht הורג איש, sondern es wird der Schlag und dessen Folge getrennt aufgeführt, weil es nicht nothwendig ist, daß der Tod unmittelbar darauf gefolgt, wohl aber, daß er als absolut nothwendige Folge des Schlages zu beurtheilen sein müsse, wenn die Todesstrafe darauf erfolgen soll.

V. 13. צדה: seine Richtung auf Etwas nehmen, irgendwohin zielen, ואתה צדה את נפשי לקחתה (Sam. I. 24, 12.), du zielst auf mein Leben. Daher passiv: נצדו עריהם מבלי איש (Zeph. 3, 6.): die Städte sind jedem auf sie Zielenden preisgegeben, sie sind offen, leer, es kann sie Jeder nehmen. Sehr wahrscheinlich ist damit auch שדה, verwandt, als das natürlich (ש) Offene, Freie, Jedem Zugängliche. Wohl auch davon שדה, wovon: שד, die Mutterbrust, als das sich zuvorkommend Darbietende. Es heißt nun hier לא צדה: er hat nicht in die Richtung des Getroffenen werfen wollen; פרט לנתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע wird es Baba Kama 26, b. erläutert. Hier, so wie durch die 4. B. M. 35. u. 5. B. M. 19. gegebenen nähern Bestimmungen, insbesondere durch das an letzter Stelle V. 5. gegebene specielle Beispiel, wird nämlich die Fluchtauswanderung für den unvorsätzlichen Todtschlag genau nach beiden Seiten dahin präcisirt, daß die That eben so weit von leichtsinniger Unvorsichtigkeit als von unvorherzusehender Zufälligkeit ferne sein müsse, sie darf nicht קרוב למזיד und nicht קרוב לאונס sein; in dem ersten Falle ist die Schuld zu groß, als daß sie mit der Verbannung in eine Zufluchtsstätte gesühnt werden könnte, in dem zweiten Falle zu klein, als daß sie einer solchen Sühne bedürfte. Würfe z. B. Jemand einen Stein in die Richtung eines vier Ellen entfernt stehenden Menschen mit der Absicht, ihn nur zwei Ellen weit zu werfen, der Stein aber fliegt weiter und trifft den Menschen, so ist dies eine leichtsinnige Unvorsichtigkeit, die nicht durch גלות

digen können: daß der Herr sie heirathet, der Sohn sie heirathet, oder ihre Auslösung bewirkt wird. Geschieht keines von diesen dreien, so geht sie mit Beendigung ihrer Dienstzeit ohne Weiteres aus. Sie konnte, wie bereits zu V. 7. bemerkt, nur als Minderjährige, קטנה, verkauft werden und würde auch stillschweigend ihre Dienstpflicht nur haben bis zur vollendeten Volljährigkeit, בוגרות, dauern können, da nur so lange das Dispositionsrecht des Vaters sowohl über die Arbeitskraft als über die Eheeingehung seiner Tochter juridisch dauert, er aber dem Herrn kein größeres und längerdauerndes Anrecht übertragen kann als ihm selbst zusteht. Mit ויצאה חנם wäre daher die Beendigung ihrer Dienstpflicht bereits selbstverständlich mit Beendigung ihrer juridischen väterlichen Hörigkeit, somit mit ימי בוגרות ausgesprochen. Auf weiter hinaus konnte der Vater in keinem Falle ein Herrenrecht ertheilen, da er selbst auf weiter hinaus keins besaß. Nun steht aber noch der Beisatz: אין כסף, es muß daher die Dienstpflicht bei dem Herrn in einem Momente enden, über welchen hinaus sein Recht noch hätte dauern können, in welchem somit eine Entschädigung noch hätte denkbar und dem Gesetze Veranlassung sein können, ausdrücklich zu bemerken, daß gleichwohl die Entschädigung nicht stattfinden solle. Offenbar muß daher ihr Dienst beim Herrn früher als ihr Verhältniß zum Vater, somit in einem Momente zu Ende gehen, über den hinaus der Vater wohl noch Rechte an der Tochter hat, die stillschweigend dem Herrn hätten übertragen werden und für deren Erlaß eine Entschädigung denkbar gewesen wäre. Dieser Moment ist aber kein anderer, als der Eintritt der Pubertät, ימי נערות, daher der Satz (Kiduschin 4, a.): ויצאה חנם אלו ימי בוגרות אין כסף אלו ימי נערות. Sie geht mit Eintritt der ימי נערות aus dem Dienst, und obgleich dann der Vater noch bis zu ימי בוגרות Rechte an der Tochter hat, die in den Verkauf an den Herrn hätten mit einbegriffen sein können, und daher eine Entschädigung an diesen gerechtfertigt sein dürfte, so negirt doch das Gesetz diesen Anspruch mit: אין כסף, sie geht als נערה aus und dem Herrn ist doch keine Entschädigung zu zahlen. — Gleichzeitig ist damit noch auf ein zwiefaches hingewiesen. Indem das Gesetz einen Austritt als בוגרת erwähnt, muß derselbe in Praxi möglich sein und findet sich derselbe da, wo der körperlichen Unreife willen, die mit אילונית bezeichnet wird, נערות gar nicht, und die Volljährigkeit, בוגרות, in Folge des Alters eintritt, das Mädchen somit ohne Zwischenstadium von קטנות zu בוגרות übergeht. Und ebenso liegt darin der Satz angebahnt, daß אין כסף לאדון זה ויש כסף לאדון אחר, daß, wenn sie vor בוגרת als נערה aus dem Verhältniß zum Vater durch Eingehung einer Ehe tritt, die Trau-Gabe dem Vater zufällt (Siehe Kiduschin 3, b und 4, a. b.).

Verbrechen und Armuth, das sind die beiden Potenzen, die in gewöhnlichen socialen Kreisen die Achtung der persönlichen Menschenwürde bis auf Null herabzubringen geeignet sind. Einen Verbrecher und ein Kind des Elends hat das Gesetz an den Eingang zu seinem Personen-Rechte gestellt und hat an ihnen gezeigt, was es unter Achtung der Menschenpersonen verstehe und wie es diese Achtung bis hinab zu den tiefsten Stufen der Gesellschaft gewahrt wissen wolle.

Es folgen nun Sätze aus dem Personenrechte V. 12—32.; und zwar V. 12—17. Verbrechen gegen das Leben und dem Leben gleichgeachtete Beziehungen, V. 18—26. Verbrechen

10. nimmt er sich auch eine andere, so darf er ihre Kost, ihre Gewandung und den Umgang mit ihr nicht schmälern.

11. Wenn er keines von diesen dreien ihr bewerkstelligt, so geht sie umsonst hinaus, ohne Entgelt.

10. אִם־אַחֶרֶת יִקַּח־לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע׃

11. וְאִם־שְׁלָשׁ־אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף׃ ס

V. 10. Es ist dies die einzige Stelle, in welcher das schriftliche Gesetz sich über die Verpflichtung des Mannes gegen die Frau ausspricht. Indem es משפט הבנות, die Eherechte der Töchter seines Volkes grundzüglich andeuten will, greift es das Weib auf der tiefsten socialen Stufe, das Kind eines Bettlers heraus, das Kind eines Mannes, der bereits sein letztes Hemd veräußert, und, um sich und sein Kind vom Hungertode zu retten es als Magd verkauft, das als vom Herrn verschmähte, vielleicht bereits mißhandelte Magd, Frau des Haus-Sohnes wird, stellt sie neben die aus freiem, begüterten Stande verheirathete Frau, und spricht das große Wort aus: nicht um ein Haarbreit geringer darf jene als diese behandelt werden! (מכילתא) הרי זה בא ללמד ונמצא למד! Das normale משפט הבנות wird hier an einem speciellen, so lehrreich gewählten Falle veranschaulicht. Dadurch ward jenes große, die Rechtsachtung unserer Frauen aussprechende Prinzip Norm in Israel: עולה עמו ואינו יורדת עמו, „die Frau steigt, aber fällt nicht mit dem Manne!" Gleichgiltig ob sie ihm Hunderttausende eingebracht, oder als nacktes Bettler-Kind in sein Haus gekommen, hat er sie nach seinem Stande zu behandeln. Wo aber die Lebensgewöhnungen ihres väterlichen Hauses einem höhern socialen Stande, als der seine, angehören, da hat sie, wenn nicht von vorn herein darauf verzichtet, die Fortsetzung ihrer Lebensgewöhnungen zu beanspruchen. „Sie steigt mit ihm, aber sie fällt nicht mit ihm!"

Es gibt eine Auffassung der Halacha (רמב"ן, הרב המגיד, ר"ן u. a.), nach welcher hier unter שאר nicht die Pflicht der Alimentirung verstanden wird, und מזונות, die Alimentirung der Frau als Rechtspflicht, nur תקנת חכמים ist. Wäre dies der Fall, so hätten wir damit noch ein bedeutsameres Dokument, wie hoch die Frauen in der Achtung unseres Volkes standen. Es hätte dann das Gesetz eben so wenig für nothwendig gefunden, die Verpflichtung des Mannes gegen die Frau in eine Rechtsschuld zu verwandeln, wie es in der That die Verpflichtung des Vaters gegen seine Kinder nicht als Rechts-Pflicht ausgesprochen hat. Die Alimentirung der Kinder als Rechtsschuld ist auch nur תקנת חכמים! Und wie das Gesetz mit aller Beruhigung dem natürlichen Gefühle jüdischer Vaterherzen das Geschick ihrer Kinder anvertraute, so hat es dann auch mit aller Beruhigung der Liebe und Hochachtung jüdischer Männer das Geschick ihrer Frauen anvertraut.

V. 11. ואם שלש אלה kann sich unmöglich auf die unmittelbar zuvor genannten drei Ehepflichten des Mannes beziehen, dagegen spricht entschieden der Nachsatz ויצאה חנם וגו'. Ist sie einmal seine Frau, so kann sie nur durch Scheidebrief von ihm ausgehen, und hätte ja dann auch das חנם אין כסף keinen Sinn, da sie dann ja gar nicht mehr in Dienstpflicht zu ihm gestanden, die etwa erst durch Geld abgelöst werden müßte. Vielmehr bezieht es sich auf die bisher angegebenen drei Eventualitäten, die ihren Dienststand been-

9. Wird er sie aber seinem Sohne zur Ehe bestimmen, so hat er ihr nach Recht der Töchter zu leisten;

9. וְאִם־לִבְנוֹ יִֽיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה־לָּהּ׃

Gesammtkreis eines Volkes bedeutet, wie vielmehr das jüdische Volk als aus einer Mehrheit von Kreisen bestehend begriffen wird, deren jeder ein עם ist; daher ja der gewöhnliche Ausdruck: עמיו, עמיך, בעל בעמיו, רכיל בעמיך, הכרת מעמיה u. s. w. Ein jeder Familienkreis ist עם, und עם נכרי ist: ein ihr fremd bleibender Familienkreis. Vergl. נכריות נחשבנו לו (1. B. M. 31, 15.), נכרי לבני אמי (Ps. 69, 9.). Er, der Vater, hat nicht das Recht, sie in einen Kreis hinein zu verkaufen, der ihr fremd bleiben muß, oder fremd bleiben soll. Er darf sie nur einem Manne verkaufen, dessen Kreis sie durch seine, oder (V. 9.) seines Sohnes Heirath angehörig werden kann und eventuell soll. אין מוכרה לקרובו' (Kiduschin 18, a.). Er darf sie nicht an solche Blutsverwandte verkaufen, mit denen die Eingehung einer Ehe unmöglich ist. Darf sie auch nicht verkaufen על מנת שלא ליעדה mit der ausgesprochenen Bestimmung, daß die Ehe nicht erfolgen soll, und hat daher auch ihre Loskaufung zu bewirken, sobald der Herr erklärt, sie nicht heirathen zu wollen.

בבגדו בה, — בגד ב: sich Jemandem nur als Kleid erweisen. Mit dem Kleide, das wir anziehen, ertheilen wir einem Jeden den Anspruch an uns, in uns einen Menschen zu finden und nur Menschenwürdiges von uns erwarten zu dürfen. Rechtfertigen wir das in uns gesetzte Vertrauen nicht, so „sind wir ein Kleid", dem der innere Mensch fehlt. Aehnlich מעל und מעיל, das Priestergewand. מעילה ist die Täuschung in einer heiligen Angelegenheit. Man hat uns priesterliches Vertrauen geschenkt und wir haben uns nur als „Priesterrock" bewiesen. Der Vater hat sich unväterlich gegen sein Kind benommen, anders als ein Kind von einem Vater zu erwarten berechtigt ist.

V. 9. כמשפט הבנות וגו', nach Ramban: hat er, der Herr, sie auszustatten, als wäre sie seine Tochter; ähnlich der הענקה, der Ausstattung, die (Deuteron. 15, 14.) dem Herrn beim Austritt eines ibrischen Knechtes, oder einer ibrischen Magd aus seinem Diensteigenthum zur Pflicht gemacht ist. Allein diese specielle Brautausstattungspflicht, wenn er sie mit seinem Sohne verheirathet, finden wir in der Halacha nirgends erwähnt. Daher ist das משפט הבנות wohl mit Raschi (und ebenso in der מכילתא) von dem Rechte zu verstehen, welches während der Ehe die Frauen von ihren Männern zu beanspruchen haben, und welches in dem folgenden Verse näher bezeichnet wird. Es heißt dann: er, der Sohn, hat sie ganz zu behandeln, wie andere Ehefrauen, die nicht als Mägde, sondern als „Haustöchter" dem Manne zugeführt werden, zu fordern berechtigt sind. Daß aber dies erst beim Sohne und nicht schon beim Vater ausgesprochen ist, dürfte dadurch motivirt sein, daß vom Sohne leicht noch eine größere Geringschätzung in der Ehe als vom Vater zu befürchten sein könnte, und es ist die concise, und darum prägnante Weise des Gesetzes, seine Bestimmungen gerne bei solchen Fällen auszusprechen, bei denen wir sie weniger erwartet hätten. Der Vater hat sie noch als Freie empfangen, der Sohn heirathet sie als Magd und nachdem sie bereits vom Vater verschmäht worden. Und es steigert das Gesetz in dem folgenden Verse noch erst die Möglichkeit der Geringschätzung durch die Annahme, es heirathe der Sohn noch neben ihr eine Freie.

8. Ist sie mißfällig in den Augen ihres Herrn der sie sich bedingungsweise zur Ehe bestimmt hat, so hat er ihre Auslösung zu vermitteln; einem ihr fremd bleibenden Kreise hat er nicht die Befugniß sie zu verkaufen, indem er unväterlich an ihr handelt.

8. אִם־רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר־לֹא יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא־יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ־בָהּ׃ לו ק׳

Folge derselben noch zuverlässiger zu erwarten, daß der Herr, seiner eingegangenen eventuellen Zusage gemäß, es heirathen werde.

V. 8. אשר לו יעדה. יעד, verw. mit יחד, bezeichnet vorwiegend die Bestimmung einer persönlichen Vereinigung, הִוָּעֵד: sich gegenseitig zu einer Vereinigung, einer Zusammenkunft bestimmen, מוֹעֵד: Zeit oder Ort zu einer solchen Zusammenkunft. Hier: die Bestimmung einer ehelichen Vereinigung. Dem Grundbegriffe des Wortes יעד gemäß wird Kiduschin 19, a., obgleich sonst dem Vater bei minderjährigen Töchtern das Recht zusteht, ohne deren Einwilligung für sie die Trau-Gabe entgegenzunehmen und sie dadurch dem Manne ehelich zu verbinden, hier in diesem Falle die Einwilligung des Mädchens gefordert, אין יעוד אלא מדעת דידה, in dem Begriffe selbst liegt der beiderseitige Entschluß. So faßt dies auch Ramb. Hilch. Abadim IV. 8. auf. תוספ׳ jedoch (das. 5, a.) faßt dies in einer Weise auf, daß auch hier die Einwilligung des Mädchens nicht gefordert werde. — יעדה ist Präteritum, bezieht sich daher auf den Akt des Kaufes zurück und kann ja auch nach dem קרי: לו gar nicht anders verstanden werden, da er sie ja jetzt nicht zur Ehe will. Er hat vielmehr, wie bereits zu V. 7. bemerkt, gleich von vorn herein mit Aushändigung des Geldes an den Vater, „sie für sich zur Ehe bestimmt." Diese Bestimmung war aber nicht eine absolute, sie war noch seiner spätern Erklärung vorbehalten, sie war eine bedingungsweise. Daher das כתיב: לא, er hatte sie sich bestimmt und nicht bestimmt. Da aber das קרי: לו und das כתיב: לא, und nicht umgekehrt lautet, in allen קרי und כתיב aber das קרי das vorherrschende ist und das כתיב nur eine Modifikation hinzufügt, so ist auch hier damit gesagt, daß מצות יעוד קודמת, daß in erster Linie ihm die Pflicht der Ehelichung obliegt und von ihm erwartet wird.

והפדה, da von dem folgenden לא ימשל, wie wir zeigen werden, nur der Vater das Subjekt sein kann, so ist auch von והפדה wohl der Vater das Subjekt: wenn der Herr hintendrein erklärt, sie nicht heirathen zu wollen, so hat der Vater ihre Auslösung zu bewirken; ist er zu Vermögen gekommen, so wird er zur Auslösung gezwungen, oder, wenn er noch unvermögend ist, so ist die Familie dazu anzuhalten (Kiduschin 18, a.). Es hat aber auch der Herr dazu mitzuwirken, indem er ihr das verhältnißmäßig bereits Abgediente von dem zurück zu erstattenden Gelde abzulassen hat: מגרע פדיונה ויצאה (das. 16, a.).

לעם נכרי לא ימשל וגו׳ kann sich unmöglich auf den Herrn beziehen, er hat ja überhaupt nicht das Recht, sie weiter zu verkaufen, auch nicht an Einen, der nicht unter עם נכרי zu begreifen wäre. Es ist vielmehr auch hier der Vater Subjekt. עם נכרי: wir haben schon wiederholt zu bemerken die Gelegenheit gehabt, wie עם durchaus nicht blos den

Alles, ferner, was wir aus unserm nationalen Schriftthum über die hohe Stellung des jüdischen Weibes (Siehe: Jeschurun Jhrg. X u. XI), über das Verhältniß der Eltern zu ihren Kindern, so wie über die von Eltern bei Verheirathung ihrer Kinder zu beachtenden Rücksichten wissen, läßt uns ohne Weiteres voraussetzen, daß: "כי ימכור איש את בתו לאמה„ „wenn auf diese Weise ein jüdischer Mann sein kleines unmündiges Kind zur Magd, eventuell zur Ehegattin verkauft", ihn nur die äußerste, bitterste Noth dazu gebracht haben kann. Er muß erst Haus und Hof und sein letztes Hemd verkauft haben, bevor er sich zu diesem Schritt entschließen darf (Kiduschin 20, a. Ramb. Hilch. Abadim IV. 2.).

Soll doch auch sonst der Vater nicht einmal von der Einen Befugniß, seine minderjährige Tochter zu verheirathen, Gebrauch machen. Geradezu heißt es: אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה „Verboten ist es seine Tochter als Kind zu verheirathen bis sie großjährig geworden und sage: Den möchte ich gerne zum Manne!" und ist damit nicht nur jeder Zwang, sondern selbst das gar nicht seltene Ueberreden einer Tochter zu einer Heirath als sündhaft erklärt (Kiduschin 41, a.). Ein Bündniß, das die innigste Vereinigung bedingt, kann nur aus völligster Freiwilligkeit wahrhaft gedeihen. Die juridische Befugniß ertheilt das Gesetz dem Vater, es weiß, ein jüdischer Vater wird nur in dringenden Lagen davon Gebrauch machen, in denen eine solche Disposition über die Zukunft des Kindes dessen Rettung und Wohlfahrt begründet. Für solche Fälle ist das Vorhandensein der gesetzlichen Zulässigkeit solcher und ähnlicher Verfahrungsweisen kein geringes Glück, und haben sie sich in dem wechselvollen Geschick des jüdischen Volkes als solche erwiesen (Siehe das. 'תוספ). Kühn durfte das Gesetz in Statuirung solcher Bestimmungen dem abstrakten Rechtsbegriffe die praktische Folge einräumen. Es wußte sich durch alle seine übrigen Institutionen solche Gemüther zu schaffen und zu pflegen, denen man ruhig solche Möglichkeiten in Händen geben konnte, ohne Misbrauch befürchten zu müssen. Nennt doch das Gesetz selbst, V. 8., das Verfahren des Vaters vom Standpunkte des Kindes aus: בבגדה, einen Treubruch, einen Gegensatz zu dem, was sonst ein Kind von seinem Vater zu erwarten hat, und zeigt damit deutlich genug, daß es den Fall nur als Ausnahme betrachtet wissen will.

לא תצא כצאת העבדים: abgesehen davon, daß עבדים העברים nicht wohl unter העבדים ohne nähere Beifügung verstanden werden, kann schon darum hier nur an עבדים כנענים gedacht werden, weil durch כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה וגו' ואף לאמתך תעשה כן (Deuteron. 15, 12, 17.) dem ibrischen Knecht die ibrische Magd in allen freimachenden Momenten, dem siebten Dienstjahre, dem Jobel und dem Tode des Herrn (— sie ist darin dem נרצע gleich und hat nicht einmal dem Sohne zu dienen —) gleich gestellt ist. Es kann daher hier, wie auch die Halacha lehrt, nur an עבדים כנענים gedacht sein, die nach V. 20. ihre Freiheit durch Körperverletzung erhalten, יוצאים בראשי איברים. Das ibrische Mädchen, und so auch, durch die vorhin citirte Gleichstellung, der ibrische Knecht, geht nicht in Folge solcher Verletzung aus. Sie sind ja nicht Leibeigene und der Nachlaß ihrer wenigen Dienstjahre ist kein Aequivalent für die Verletzung ihres Körpers. Wie jedem Andern ist ihnen der körperliche Verlust zu ersetzen, ihr Dienstverhältniß dauert fort und das ibrische Mädchen hat ungeachtet der erlittenen Verstümmlung, oder vielmehr eben in

7. וְכִי־יִמְכֹּר אִישׁ אֶת־בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים׃

7. Wenn ein Mann seine Tochter zur Magd verkauft, soll sie nicht wie die Knechte ausgehen.

---

freimachenden Kraft des siebten Jahres sich aussprechenden Prinzips als letzten Grund des Untergangs des Staates zu verkünden, und war nach Jeruschalmi Rosch Hasch. III. b. פרשת שילוח עבדים das allererste Gesetz, das Moses und Aharon (oben K. 6, 13. ויצום אל בני ישראל), als Grundbedingung ihrer Erlösung zu bringen hatten. Wir sagten, Jeremias weise auf das in dem Gesetze sich aussprechende Prinzip, nicht auf die Anwendung des Gesetzes hin. Nach der Kidduschin 14, 6. rezipirten Halacha ist nämlich der Dienst des aus Noth sich Verkaufenden nicht auf sechs Jahre beschränkt, hat vielmehr die contraktlich festgesetzte Zeit zu dauern, die nur durch den Tod des Herrn oder den Eintritt des Jobel abgekürzt werden kann. Demgemäß kann Jeremias' Vorwurf nur so gefaßt werden: selbst den eines Diebstahls wegen gerichtlich Verkauften soll das siebte Jahr seines Dienstes frei machen, geschweige denn, daß ihr die sich freiwillig aus Noth euch verkaufenden Brüder mit Ablauf ihrer Zeit oder im Jobel zu entlassen habet! Nach Auffassung des ריטב"א versteht Raschi jedoch den Satz der ברייתא: המוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש dahin, daß stillschweigend auch der aus Noth sich Verkaufende nur sechs Jahre zu dienen habe und mit dem siebten frei werde, und nur contraktlich ein längerer Dienst festgestellt werden könne. Demgemäß spräche die Stelle in Jeremias von Anwendung des Gesetzes in den normalen Fällen, und spräche eben der Wortlaut dieser Stelle für Raschi's Erklärung. ערכין 33, a. scheint übrigens das: מקץ שבע שנים תשלחו von dem nach Ablauf von je sieben Schmita-Jahren eintretenden Jobel verstanden zu werden.

V. 7. Aus V. 8. wissen wir, daß mit diesem Verkauf "יעוד", d. h. die Bedingung verbunden sein mußte, das Mädchen eventuell zu heirathen, in welchem Falle das dem Vater gegebene Geld den Charakter der Trau-Gabe erhielt מעות ראשונות לקידושין נתנו (Siehe Kidduschin 18, b.). Beide eventuelle Wirkungen dieses Verkaufs lassen schon schließen, daß er nur in einem Alter geschehen konnte, in welchem sowohl die Arbeitskräfte des Kindes juridisch Eigenthum des Vaters sind, und ebenso juridisch dem Vater die Befugniß zusteht, über die Hand seines Kindes zu disponiren, d. h. eine Ehe für dasselbe einzugehen und an seiner Statt die Trau-Gabe zu empfangen; also nur in dem Alter unmündiger Minderjährigkeit. Für beide Beziehungen reicht dieselbe sonst bis zur vollendeten Pubertätsreife, d. h. bis zu sechs Monaten nach eingetretener Pubertät, in der Regel bis zu zwölf und ein halb Jahr, wo dann das Mädchen בוגרת (בכר, בקר, פקר, בגר) „selbstständig" heißt (Kethuboth 46, b.). Die Ermächtigung zu diesem Verkauf dauert jedoch nur während der Zeit völliger Unmündigkeit קטנות bis zum Eintritt der Pubertät, mit welcher das Mädchen נערה wird, in der Regel bis zum zurückgelegten zwölften Jahre. Diese Beschränkung dürfte schon darauf hinweisen, daß bei diesem ganzen Verhältniß die beabsichtigte Eventualität der Heirath in dem Vordergrunde steht. Das Mädchen bleibt nur so lange Magd, als es noch nicht heirathsfähig ist. Mit Eintritt der Heirathsfähigkeit muß der Herr sie entweder heirathen oder unentgeltlich frei lassen. Siehe V. 11.

welche er die sittliche Würde des jüdischen Menschen eingebüßt und halb in den Kreis blos physischen Daseins zurückgetreten ist. Ein Motiv, das wohl auch der Bestimmung gerade eines sechsjährigen Dienstes und der freimachenden Kraft des siebten Jahres zu Grunde liegen dürfte. Er ist durch sein Verbrechen zurückgetreten in den Kreis der „Sechse", der geschöpflich sinnlichen Welt, hat sich durch den Gedanken an die „Sieben", an den über allem sinnlich Sichtbaren unsichtbar gegenwärtigen „Einen" nicht zurückhalten lassen vom Vergreifen an dem sinnlich Sichtbaren, es ist ihm die „Gottes-Furcht" abhanden gekommen, und er hat damit sich an dem eigenen „Gottes-Adel" versündigt: er hat mit dem Einsatz seines eigenen ganzen sinnlichleiblichen Daseins die Restitution seines Vergehens zu erringen, sich durch Unterordnung seiner „Sechs" wieder zu „Sieben" emporzuarbeiten, er ist sechs Jahre in Folge seines Verbrechens Knecht, das siebte macht ihn frei, und sein ganzes Leben hindurch begleitet ihn die Mahnung: „Sechs" schlägt in Bande, „Sieben" macht frei, die Vergötterung des Sinnlichen macht uns zu Sklaven, die Huldigung Gottes macht uns frei und einigt unsere „Sechs" mit dem einen Einzigen zur „Sieben", hebt, mit Gott im Bunde, auch unser ganzes leiblich sinnliches Wesen mit empor in das Bereich des sittlich freien, göttlichen Menschen-Adels!

Der Knecht, der die ihm im Stande der Unfreiheit gewährte Behaglichkeit der freien, aber sorgenvollen Arbeit eigener Familien-Selbstständigkeit vorzieht, wird vom Herrn an die Thüre oder an den Thür-Pfosten eines Hauses geführt, und nicht an dem Pfosten, an der Thüre wird vom Herrn sein Ohr mit einem Pfriemen durchbohrt. מזוזה, Pfosten, sind die Repräsentanten des selbstständigen Hauses. Als solche treten sie in dem Erlösungsmomente auf, in welchem Gott die egyptischen Sklaven zu freien Männern emporhob und ihnen das Recht, und zugleich damit die Pflicht eigener, selbstständiger Häusergründung wiedergab. Die Hingebung des Blutes vom Peßachopfer, in welches alle „Seelen" hingezählt waren, an des Hauses „Pfosten", gab damit jeder jüdischen Seele die hohe Bestimmung, mit zu arbeiten an dem Bau freier Häuser für Gott. דלת aber, die Thüre, der lose „Schöpfhebel" des Hauses, der die dem Hause Angehörigen ein- und ausläßt, repräsentirt eben die Hörigkeit zum Hause. Der jüdische Mann, der es verschmäht „Pfosten" zu sein, selbstständig die Lasten eines Hauses zu tragen, und seine Freiheit für das Behagen der „Hörigkeit" verkauft und dem Gottes-Ruf kein Ohr leiht, der ihn zur Freiheit und Selbstständigkeit ruft, dessen Ohr wird in Angesicht eines „Pfostens" an einer Thüre gebohrt, und ihm damit der Stempel der Hörigkeit aufgedrückt. — Aehnlich Kidduschin 22, b.: מה נשתנה דלת ומזוזה מכל הכלים שבבית אמר הקב"ה דלת ומזוזה שהיו עדי במצרים בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים והוצאתים מעבדות לחירות והלך זה וקנה אדון לעצמו ירצע בפניהם.

Wie aber dem Knechte, so ist vor Allem auch dem Herrn und allen Herren in Abhängigkeit zu ihnen gerathener Brüder die freimachende Kraft des siebten Jahres die Mahnung: des unsichtbaren Alleinen, Einen, Einzigen wirklichen Herrn eingedenk zu bleiben, Ihn, den Einen Einzigen über Herren und Knechten, zu schauen, und ihre auf Geld und Ansehen sich gründende höhere Machtstellung nicht zu misbrauchen, um ihre in Abhängigkeit gerathenen Brüder in ungesetzlicher Knechtschaft zu halten. Noch im allerletzten Stadium des jüdischen Staates hatte Jeremias (34, 13. f.) die Nichtachtung des in der

bohrt sein Herr das Ohr ihm mit dem Pfriemen, und er hat ihm dann für immer zu dienen.

וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת־אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם׃ ס

Diebstahl stehenden Geldstrafe (כפל, Zahlung des doppelten Werthes), zu sechsjährigem Knechtesdienst verurtheilt, kann das Motiv dieser Bestimmung unmöglich Strafe sein. Sie ist nichts als einfache Consequenz aus der Ersatz-Pflicht. Ersatz-Pflicht ist aber nicht Strafe, ist vielmehr nur Wiederaufhebung des Verbrechens, das so lange fortdauert, als die verbrecherisch, oder rechtswidrig verübte Eigenthumsbeschädigung nicht wieder gut gemacht ist. Wer sich an Jemandes Eigenthum vergreift, der ist in demselben Augenblick, und wenn ihn auch kein Gericht dazu verurtheilt, durch seine That, mit seinem Vermögen, oder, wo dies nicht vorhanden, mit der Quelle des Vermögens: mit seiner Arbeitskraft, der Verpflichtung verfallen, den von ihm gebrachten Schaden zu restituiren. Also, daß es vielmehr der Erklärung bedarf, warum das Gesetz nur in diesem einen und nicht bei jedem Falle des Unvermögens zur Ersatzpflicht das Gericht wie das Vermögen, so auch die Arbeitskraft des Beschädigers verwerthen läßt, eine Beschränkung, die in der Erwägung ihr Motiv finden dürfte, daß eben Diebstahl die direkteste Höhnung des Eigenthumsbegriffes und zwar gerade in dem Momente ist, in welchem der Eigenthümer sein Eigenthum der Rechtsachtung eines jeden Menschen anvertraut (siehe zu V. 37.). Mit dem Begriff des Eigenthums beginnt die Weltstellung des Menschen und in seiner Achtung dokumentirt sich die Persönlichkeit des Menschen als Mensch. Wir begreifen, wie eben nur beim Diebstahl die ganze Persönlichkeit des Diebes der Ersatzpflicht dienstbar gemacht wird.

Es resultirt aber diese Verurtheilung zum Knechtsdienste so sehr nur aus der Ersatzpflicht, es ist das Gesetz so weit davon entfernt, damit eine Bestrafung diktiren zu wollen, und so sehr ist ihm die persönliche Freiheit ein heiliges Gut, daß nur, wenn der zu ersetzende Werth dem Werthe einer sechsjährien Arbeit des Diebes adäquat ist, oder darüber hinausgeht, das Gericht dessen Verkauf vollziehen darf, denn nur in diesem Falle ist im Momente der That durch dieselbe die ganze Persönlichkeit des Thäters diesen Folgen seiner That verfallen. Geht der Werth seiner Arbeitskraft über den zu ersetzenden Werth hinaus, so vergriffe sich gleichsam das Gericht an einem aliquoten, nicht der Unfreiheit verfallenen Theil der Persönlichkeit (Kiduschin 18, a.). Uebrigens kann nach der מכילתא der Bestohlene überhaupt auf den Verkauf des Thäters verzichten und sich mit einem Schuldbriefe bis zum bessern Vermögensstande desselben begnügen.

Das einzige Verhältniß, in welchem dem also zum Ersatz der von ihm verübten Eigenthumsschmälerung verkauften Thäter seine Erniedrigung wirklich zum Bewußtsein gebracht wird, ist die Bestimmung, daß ihm für die Zeit seines Dienstes der Herr eine Leibeigene zur Frau geben darf, deren Kinder dann dem Herrn verbleiben. Da dem freien Juden eine solche Ehe verboten ist, die ja überhaupt nur einen physischen, keinen sittlichen Charakter trägt (— אין קידושין תופסין —) und die ihm also gegebene Frau nur temporär, nur für die Zeit seines Dienstes, ihm מיוחדת לו bleiben muß, so dürfte dies eben ihm wohl die Thatsache seiner sittlichen Gesunkenheit zum Bewußtsein bringen sollen, durch

richte hin, führt ihn hin zu der Thüre oder zu dem Pfosten, es וְהִגִּישׁוֹ אֶל־הַדֶּלֶת אוֹ אֶל־הַמְּזוּזָה

ועבדו, hier heißt es nicht, wie V. 2. ועבד, sondern ועבדו. Der עבד נרצע hat nur dem Herrn und nicht auch nach dessen Tode dem Sohne zu dienen. Das ועבדו לעלם kann übrigens nur den Sinn haben: so weit in ihm liegt, muß er immer in seinem Dienste bleiben. Er hat die Fähigkeit verloren, seine Entlassung zu bewirken. Bis dahin war seine Dienstpflicht eine begrenzte, sie ging nicht über das sechste Jahr hinaus und auch innerhalb dieser Frist konnte er sich jederzeit durch Rückzahlung des Kaufgeldes nach Abzug des bereits Abgedienten frei machen. Das in dem folgenden Gesetz der אמה עבריה eingeräumte והפדה (גירעון כסף) kam auch ihm zu Gute (Kidduschin 14, b.). Allein fortan hat er aus sich keine Rechtsbefugniß mehr, sich frei zu machen. „Er hat ihm auf immer zu dienen", und erlangt seine Freiheit nur mit dem Tode des Herrn oder mit dem „Heimbringe-Jahr", dem "יובל", das „Jeden wieder zu seinem Erbe und Jeden zu seinem Herde heimführt", ושבתם איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו תשבו (3. B. M. 25, 10.).

Betrachten wir dies Gesetz, das das göttliche Wort an die Spitze seiner Rechts-Ordnungen gestellt, so gibt es wohl kein Zweites, das wie dies so ganz geeignet wäre, uns einen Einblick in die Tendenz und in den ihrem ganzen innersten Wesen nach von allen andern Gesetzgebungen grundverschiedenen Charakter der göttlichen Rechtsinstitutionen zu gewähren. Es ist dies durchaus der einzige Fall, in welchem das göttliche Gesetz eine Freiheitsstrafe diktirt — (wir werden sehen, daß auch dieser nicht als „Strafe" zu begreifen ist) — und wie diktirt es sie? Es statuirt die Unterbringung des Verbrechers in eine Familie, wie wir einen zu bessernden Knaben unterbringen würden, und mit welchen Cautelen umgibt es diese Unterbringung, damit das moralische Selbstbewußtsein des Verbrechers nicht zerknickt werde, damit er sich, trotz seiner Erniedrigung, noch immer als Bruder geachtet und behandelt fühle, Liebe erwerben und Liebe geben könne, wie läßt es ihn in Verbindung mit seiner Familie, und wie sorgt es, daß nicht seine Familie durch sein Verbrechen und dessen Folgen dem Elend preisgegeben sei! Indem es ihn der Freiheit und damit der Möglichkeit beraubt, für die Seinen zu sorgen, legt es diese Sorge Denen auf, denen für die Zeit seiner Unfreiheit seine Kräfte zu Gute kommen.

Freiheits-Strafen, mit aller der Verzweiflung und sittlichen Verschlechterung, die hinter den Kerker-Mauern wohnen, mit allem dem Jammer und Elend, die sie über Weib und Kind des Gefangenen bringen, kennt das göttliche Gesetz nicht. In dem Umkreis seines Reiches sind die traurigen Zwinger-Wohnungen des Verbrechens fremd. Es kennt nur eine Untersuchungs-Haft, und auch die konnte nach der ganzen vorgeschriebenen Gerichts-Procedur, und namentlich bei der völligen Zurückweisung eines jeden Indicien-Beweises, nur von kurzer Dauer sein.

Allein auch dieser einzige Fall, in welchem es einen Verlust der Freiheit in Folge eines Verbrechens statuirt, kann nicht als „Strafe" begriffen werden. Indem es den Dieb nur für den Ersatz des gestohlenen Werthes, nicht aber auch für die Aufbringung der auf

6. וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים 6. so führt ihn sein Herr zum Ge-

zu bleiben Folge gegeben werden soll. Er sowohl wie der Herr müssen beide Frau und Kinder haben (ואת ביתך — את אשתי וגו׳), beide müssen gesund (טוב לו עמך), und die Anhänglichkeit eine gegenseitige sein (טוב לו עמך — אהבך) (Kidduschin 22, a.). Denken wir uns eines dieser Verhältnisse einseitig weg, so kann der Entschluß leicht ein übereilter sein. Ist der Herr jetzt ledig und es kommt später eine Frau und Familie in's Haus, oder der Knecht jetzt ledig und er bekommt später Frau und Kinder, so kann das Verhältniß leicht unerträglich werden. Ist einer von beiden kränklich, so kann der Entschluß aus einem augenblicklichen Gefühl der Schwäche, oder aus einer sich aufopfernden Stimmung hervorgehen und leicht in anderer Stimmung bereut werden. Ist die freundliche Gesinnung nur einseitig, so ist der Entschluß überhaupt ein unnatürlicher und zeugt von einer erregten Stimmung, der keine so weitreichende Folge gegeben werden soll. Ob, wenn beide kränklich, dem Entschluß Folge zu geben sei, ist (das.) unentschieden. Dieses טוב לו עמך enthält aber noch die bedeutsamste Norm für die Behandlung des Knechtes im Hause des Herrn und fordert die völlige Gleichheit des Knechtes mit der Herrschaft in Kost, Kleidung und Schlafstätte, also, daß es zum Sprüchwort wurde: wer sich einen ibrischen Knecht kauft, kauft sich fast einen Herrn. Die Anforderung ist beiderseits eine sittlich große: את נוהג בו באחוה והוא נוהג בעצמו בעבדות, „der Herr hat ihn als Bruder zu behandeln und er sich als Knecht zu benehmen" (Kidduschin 22, a. ת״כ בהר).

V. 6. Ueber die Bedeutung האלהים als Richter siehe (1. B. M. 1, 1.). Wir haben dort die Verwandtschaft des Wortes mit dem Grundbegriff אלה als Pron. Demonstr. plur. nachgewiesen, demzufolge das Recht als das, eine Vielheit unter die Einheit eines Alle gemeinsam beherrschenden Prinzips bringende Moment, und das Gericht als dessen Handhaber und Vertreter begriffen wird. Die durch אלהים bezeichneten Richter müssen מומחין und סמוכין sein, d. h. ihre Rechtskunde muß erprobt und anerkannt und ihnen die Befugniß zur Vertretung des Rechts durch Vertreter des Rechts ertheilt worden sein. Diese Befugnißertheilung (סמיכה) muß in Uebertragung bis zum ersten Vertreter des jüdischen Rechtes, bis zu Moses, hinaufreichen, und kann nur im jüdischen Lande, auf dem Boden des jüdischen Gesetzes, wo eben „die Vielheit aller sichtbaren Verhältnisse der Herrschaft des Einen Gottes-Rechtes unterstellt und zu unterstellen sind", geschehen. (Siehe רמב״ם סנהדרין הל׳ IV).

Indem das והגישו wiederholt wird, so ist es klar, daß das Hinführen des Knechtes zu dem Gerichte noch eine besondere Absicht haben müsse. In der מכילתא heißt es: שימלך במוכריו, „damit er sich mit seinen Verkäufern berathe". Es ist zweifelhaft, ob hier der Knecht oder der Herr als Subjekt zu verstehen sei, der Knecht, damit ihm wo möglich das Gericht abrathe, oder der Herr, damit er die fernere Behaltung des Knechtes und dessen רציעה nur auf Ermächtigung des Gerichtes übe. Raschi fügt die Worte: שמכרוהו לו hinzu, und scheint damit die letztere Auffassung zu bezeichnen. —

Aus Deuter. 15, 17. ונתת באזנו ובדלת wissen wir, daß das Durchbohren nur an der Thüre und nicht an dem Pfosten zu geschehen habe, aus ורצע ארניו את אזנו, daß nur das Ohr bis an die Thüre zu durchbohren sei. (מכילתא, Kidduschin 22, b.).

4. Gibt ihm sein Herr eine Frau und sie gebiert ihm Söhne oder Töchter, so verbleibt die Frau mit ihren Kindern ihrem Herrn, und er geht mit seiner Person hinaus.

5. Sagt aber der Knecht wiederholt: Ich habe meinen Herrn, meine Frau und meine Kinder lieb gewonnen, ich will nicht frei hinausgehen:

4. אִם־אֲדֹנָיו יִתֶּן־לוֹ אִשָּׁה וְיָלְדָה־לוֹ בָנִים אוֹ בָנוֹת הָאִשָּׁה וִילָדֶיהָ תִּהְיֶה לַאדֹנֶיהָ וְהוּא יֵצֵא בְגַפּוֹ׃

5. וְאִם־אָמֹר יֹאמַר הָעֶבֶד אָהַבְתִּי אֶת־אֲדֹנִי אֶת־אִשְׁתִּי וְאֶת־בָּנָי לֹא אֵצֵא חָפְשִׁי׃

---

bemerkt, für den eigenen Diebstahl wird kein Frauenzimmer verkauft, geschweige daß die Frau in keiner Weise für das Vergehen des Mannes irgendwie zu büßen habe. Vielmehr, lehrt die Halacha, wird die Frau nicht vom Manne getrennt und hat während der Dienstzeit, wo der Mann nicht für Frau und Kinder sorgen kann, der Herr die Frau und Kinder mit zu ernähren, und nur in so fern ist der Eintritt und Austritt der Frau zu verstehen (מכילתא). רמב"ם und רמב"ן differiren über die Frage, ob der Herr während der ihm obliegenden Alimentationspflicht nicht dagegen, wie sonst der Mann, ein Anrecht an den Erwerb der Frau habe. רמב"ם verneint dies. Nach רמב"ן tritt er aber mit Uebernahme der Pflicht in dieser Beziehung auch in die Rechte des Mannes. — Auch der ledig Eingetretene kann sich, mit Erlaubniß des Herrn, während der Dienstzeit verheirathen und liegt dann ebenfalls dem Herrn die Ernährung der Frau ob.

V. 4. Indem der Herr אדניה „ihr Herr" genannt wird, so kann, wie auch die Halacha lehrt, hier nur von einer kanaanitischen Leibeigenen, שפחה כנענית, die Rede sein. Für eine Ebräerin gab es kein solches Dienstverhältniß. In dem einzigen, sogleich V.V. 7. u. f. besprochenen Fall einer אמה עבריה konnte sie nur mit dem Herrn oder dessen Sohn verheirathet werden. — Mit einer שפחה כנענית ist sonst keine Ehe erlaubt. Hier ist sie ausnahmsweise gestattet; und zwar auch nur, wenn der Knecht bereits verheirathet ist. Der Ausdruck: יתן לו אשה fordert übrigens, daß dies während der Dauer der Dienstzeit ein förmliches eheliches Verhältniß sein müsse: לו אשה המיוחדת לו שלא תהא כשפחה הפקר (מכילתא).

האשה וילדיה תהי' לאדניה, überall, wo nur eine physische Eheverbindung stattfinden kann, folgt das Kind der Mutter, כל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין הולד כמותה (Kiduschin 66, b.).

V. 5. אם אמר יאמר. Der Entschluß, der auf so lange Zeit hinaus sein Geschick bestimmen soll, muß von ihm wiederholt geäußert werden, und zwar: ואם וגו' העבד וגו' בשעת יציאה und כשהוא עבד, לא אצא, es muß dieser Entschluß in einem Momente geäußert werden, wo er noch Knecht ist und ihm bereits die Freiheit winkt, also unterm lebendigen Eindruck beider Verhältnisse, zwischen denen er sich zu entscheiden hat, בתחלת פרוטה אחרונה ובסוף פרוטה אחרונה, somit im Momente der letzten Knechtesdienstpflicht. אהבתי את אדני וגו' und ebenso (Deuter. 15, 16.) כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך, alle die in diesen Aeußerungen vorausgesetzten Verhältnisse müssen vorhanden sein, wenn seinem Entschlusse

3. Tritt er nur mit seiner Person ein, so geht er auch mit seiner Person hinaus; ist er Gatte einer Frau, so geht seine Frau mit ihm hinaus.

3. אִם־בְּגַפּוֹ יָבֹא בְּגַפּוֹ יֵצֵא אִם־בַּעַל אִשָּׁה הוּא וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ׃

(3. B. M. 25, 39.) vorgesehen, וכי ימוך אחיך ונמכר לך. Darum heißt es auch nur hier: כי תקנה עבד עברי, er ist schon, ehe du ihn kaufst, עבד durch das Gesetz, und du kaufst ihn aus der Hand des Gerichtes. Gleichwohl soll er, wie die מכילתא bemerkt, dir עברי, der nationale Genosse bleiben, es kann nur das Gesetz nicht umhin, ihn עבד zu nennen, יכול תקראנו עבד לשום בזיון ת״ל כי תקנה עבד עברי התורה קראתו עבד בעל כרחה.

שש שנים יעבד, es heißt nicht ועבדך שש שנים, es geht somit seine Dienstpflicht über deine Persönlichkeit hinaus, geht also nach dem Tode des Herrn auf seinen Sohn über. Indem aber andrerseits es (5. B. M. 15, 12.) in der That ועבדך שש שנים heißt, so bleibt diese Erweiterung auf den nächsten Repräsentanten beschränkt, und erstreckt sich nicht auf einen sonstigen Erben (Kiduschin 17, b.).

שש שנים יעבד ובשביעית יצא, hieße es: שש שנים יעבד ואחרי כן יצא, so wäre die Wiedererlangung seiner Freiheit absolut von der Leistung einer sechsjährigen Arbeit bedingt, und Ausfälle durch Krankheit müßten nachgeholt werden; hieße es: שש שנים יהיה עמך ובשביעית יצא, so würde das siebte Jahr ihm unbedingt die Freiheit bringen; in der Fassung, wie der Satz vor uns steht, ist der Arbeit und dem siebten Jahre ein sich gegenseitig beschränkender Einfluß eingeräumt, den die Halacha dahin ausspricht: er geht im siebten Jahre aus, sobald er nicht den größten Theil seiner Dienstzeit völlig arbeitsunfähig gewesen (das. a.).

Der Begriff der Arbeitsleistung ist (3. B. M. 25, 40.) durch die Bestimmung כשכיר כתושב יהיה עמך dahin bestimmt, daß von ihm keine andere Arbeit gefordert werden dürfe, als die bis jetzt zu seinem Berufe gehört (אי אתה רשאי לשנותו מאומנותו), und dürfen nach dem fernern Satz: לא תעבוד בו עבודת עבד (daselbst 30.) von ihm nicht einmal solche persönliche Dienstleistungen gefordert werden, die ein Sohn oder ein Schüler freiwillig und gerne einem Vater und einem Lehrer gewähren (מכילתא).

לחפשי, חפש (verwandt mit חפץ und חפש) der natürliche Zustand des Wollens: Freiheit.

חנם: ohne irgend welchen Ersatz, selbst wenn sein Herr Bedeutendes, z. B. für seine Heilung, verausgabt hat.

V. 3. גף von גפף, der Körper, (verw. mit גב, von גבב, der Rücken). Wenn er nur mit seiner Person, und in keiner Beziehung zu einer Frau, eingetreten, so kann ihm auch während der Dienstzeit keine solche Beziehung, wie sie V. 4. statuirt, von dem Herrn gegeben werden. Indem es aber heißt: „wenn er mit seiner Person allein eintritt", so ist damit schon der Fall angedeutet, daß er, wenn verheirathet, mit der Frau eintrete. Noch mehr liegt dies in dem: ויצאה אשתו עמו, es muß also, wenn er verheirathet ist, die Frau mit ihm eingetreten sein. Nun kann aber das Verhältniß durchaus kein Dienstverhältniß sein, in welches die Frau mit ihm zum Herrn eingetreten wäre. Selbst, wie bereits

kaufst, soll er sechs Jahre dienen; aber im siebten soll er zur Freiheit unentgeltlich hinausgehen.

שָׁנִים יַעֲבֹד וּבַשְּׁבִעִת יֵצֵא לַחָפְשִׁי חִנָּם׃

---

aus diesem Buche nicht das Recht geschöpft werden. Sollte es doch dem bereits des Rechtes Kundigen nur als Mittel der Erhaltung und Immerwiederneubelebung seiner dem Gedächtniß anvertrauten Kunde, so wie dem Rechts-Lehrer zum Lehr-Mittel in die Hand gegeben sein, daran die zu tradirende Rechtskunde also befestigend zu knüpfen, daß es dem aufhorchenden Rechts-Jünger leicht werde, an der Hand der ihm schriftlich vorliegenden Sätze die mündlich empfangene Kunde sich immer auf's Neue im Geiste zu reproduciren.

Es verhält sich die תורה שבכתב zur תורה שבעל פה, wie die kurzen Diktate nach einer vollständig mündlich vorgetragenen Disziplin einer Wissenschaft sich zu dem mündlich Vorgetragenen verhalten. Für die Jünger der Wissenschaft, die die mündlichen Vorträge gehört, sind kurze Diktate vollkommen hinreichend, um zu jeder Zeit, an der Hand dieser Diktate, sich die ganze Wissenschaft vollständig gegenwärtig zu halten und immer auf's Neue wieder zu vergegenwärtigen. Für sie genügt oft ein Wort, ein beigefügtes Fragezeichen, Ausrufungszeichen, ein Gedankenstrich, ein Punkt, ein Strich unter einem Worte ꝛc., um eine ganze Gedankenreihe, eine Bemerkung, Beschränkung u. s. w. wieder in's Leben zu rufen. Für diejenigen, die die mündlichen Vorträge des Meisters nicht gehört, werden solche Diktate völlig unbrauchbar sein. Wollen sie sich lediglich aus ihnen die Wissenschaft construiren, so werden sie vielfach irre gehen müssen; Worte, Zeichen u. s. w., die den durch die mündlichen Vorträge eingeweihten Jüngern als die belehrendsten Leitsterne zur Festhaltung der gelehrten und gelernten Wahrheiten dienen, starren den Uneingeweihten als nichtssagende Sphinxe entgegen, und die Wahrheiten, welche die eingeweihten Jünger nur an ihnen reproduciren, nicht aber aus ihnen produciren, werden die Uneingeweihten nur als bodenlose Spiele des Witzes und leere Träumereien belächeln. —

Indem uns das göttliche Wort die Prinzipien des Rechts und der Humanität vergegenwärtigen will, die es für die Rechtsachtung der Person sanktionirt, greift es zunächst den Verbrecher hervor, und zwar den in allen andern Staaten mit empfindlichsten Leibes- und Freiheits-Strafen bedrohten Verbrecher am Eigenthum, und zeigt: welche Behandlung sein Recht in seinem Staate dem Verbrecher diktirt. Lesen wir dies Gesetz:

כי תקנה עבד עברי. Es lehrt uns die mündliche Ueberlieferung, daß hier von dem Kap. 22, 2. bezeichneten Falle die Rede ist, daß ein Dieb, der den Diebstahl zu ersetzen nicht das Vermögen hat, zum Behufe dieses Ersatzes verkauft wird, אם אין לו ונמכר בגנבתו. Ein solcher Verkauf findet nur zum Ersatz des gestohlenen Werthes, nicht aber zur Aufbringung der dort V. 3. als Pön statuirten doppelten Zahlung, und nur bei einem Diebe, nicht aber bei einer Diebin Statt. Daher heißt es dort nicht allgemein: אם אין לו ונמכר, sondern: בגנבתו, für das Gestohlene, und nicht: בגנבה, sondern: בגנבתו, zum Ausschluß der Diebin. Der Fall, daß sich Jemand aus Noth freiwillig verkaufe, ist

2. Wenn du einen ibrischen Knecht | 2. כִּ֤י תִקְנֶה֙ עֶ֣בֶד עִבְרִ֔י שֵׁ֥שׁ

---

ausführliche und deutliche Mittheilung, daß sie für die Erkenntniß und Ausführung vollständig und klar vorliegen. Die der מכילתא entnommene Erklärung: כשולחן ערוך ומוכן לאכול לפני האדם „wie ein zum Essen vor dem Menschen angerichteter und bereiter Tisch", ist daher der wortgetreue Sinn des Ausdrucks. Es ist damit in der Ueberschrift dieser Gesetze das Faktum constatirt, daß die hier folgenden schriftlichen Aufzeichnungen nur kurze, nackte Sätze enthalten, deren genauere Präcision und vollständige Ausführung der mündlichen Ueberlieferung vorbehalten blieb, wir somit in diesen Sätzen der תורה שבכתב nicht schon das Gesetz in seiner Totalität vor uns sehen, wir vielmehr die Vollständigkeit des Gesetzes nur der תורה שבעל פה zu entnehmen haben.

V. 2. כי תקנה עבד עברי. Nichts dürfte dem vorurtheilslosen Denker die Wahrheit der mündlichen Gesetz-Tradition also in die Augen springend dokumentiren, wie sofort die ersten beiden Paragraphen, V. 2—6 und V. 7—11, mit welchen diese „mosaische Gesetzgebung" beginnt. Es soll das Civil- und Criminal-Recht einem Volke gegeben werden, es sollen die Grundsätze und Bestimmungen des Rechts und der Menschlichkeit ausgesprochen werden, die das Verhalten des Menschen zum Menschen in einem Staate zu regeln bestimmt sein sollen, der erste Gesetzes-Titel ist, wie natürlich, dem Personen-Rechte gewidmet, und dieser Titel beginnt mit den Sätzen: Wenn ein Mensch den andern, und wenn ein Vater seine Tochter verkauft!!! Welch eine völlig undenkbare Ungeheuerlichkeit, wenn in der That diese „Schrift" das „Gesetzbuch" des jüdischen Volkes, sie, und nur sie die primäre und einzige Quelle des „jüdischen Rechts" sein sollte! Was muß nicht Alles bereits gesagt und bestimmt, besprochen, festgesetzt und erläutert sein, ehe das Gesetz zu diesen, doch jedenfalls nur Ausnahmefällen, kommen, ja von ihnen nur sprechen kann. Und mit diesen, das heiligste persönliche Recht, das Recht persönlicher Freiheit beschränkend negirenden Sätzen, beginnt das Gesetz!

Ein ganz anderes ist es, wenn nicht dieses „Buch", wenn das lebendig gebliebene Wort der Gesetzesüberlieferung, welcher dieses „Buch" nur die Stütze des Gedächtnisses und das Correktiv des Zweifels bewahren soll, die Quelle des jüdischen Rechts bildet, wenn, wie es ja in dem Buche selbst constatirt ist, das Gesetz bereits vierzig Jahre lang in seiner Vollständigkeit dem lebendigen Bewußtsein des Volkes übergeben und eingeprägt und zu eigen gemacht war, als, vor seinem Scheiden ihm Moses dieses Buch einzuhändigen hatte. Dann begreift es sich, wie eben Ausnahmsfälle zunächst zur Verzeichnung kommen, um eben an ihnen die Prinzipien des Normalen um so schlagender gegenwärtig zu halten, wie überhaupt nicht Rechtsprinzipien, כללים, sondern vorzugsweise einzelne concrete Fälle, und zwar so lehrreich im „Buche" verzeichnet worden, daß sich von ihnen mit Leichtigkeit die dem lebendigen Bewußtsein anvertrauten Prinzipien abstrahiren lassen, und wie überhaupt die Sprache in diesem „Buche" eine so kunstvoll gewählte ist, daß oft mit einem auffallenden Ausdrucke, einer veränderten Construktion, einer Wortstellung, einem Buchstaben 2c. eine ganze Reihe von Rechtsbegriffen angedeutet ist. Sollte doch

Kap. 21. V. 1. Dies aber sind die Rechtsordnungen, die du ihnen ausführlich auseinander setzen sollst.

כא 1. וְאֵ֙לֶּה֙ הַמִּשְׁפָּטִ֔ים אֲשֶׁ֥ר תָּשִׂ֖ים לִפְנֵיהֶֽם׃

---

welches auch Recht und Menschlichkeit vergebens in der Gesellschaft gesucht werden. Mit גלוי ערוה werden die Höhen des Altars nicht erstiegen! ותשחת הארץ לפני האלקים ותמלא הארץ חמס (1. B. M. 6, 12.) ist die älteste und ernsteste Erfahrung der Menschengeschichte.

Fassen wir diesen Epilog der „Zehngebote" zusammen, so ist er den drei Hauptverirrungen entgegengekehrt, die unser Verhältniß zu Gott untergraben, und die bis in ihre letzten Ausladungen aus unserer Mitte zu bannen, die Bestimmung der göttlichen Gesetzgebung ist. Es sind dies: עבודה זרה, שפיכת דמים und גלוי עריות, die Spitzen der Verbrechen gegen Gott, gegen den Nebenmenschen, gegen uns selbst. V. 20. 21.: ע"ז, 22.: ש"ד, 23.: ג"ע. Gott, die Gesellschaft und der Mensch, das sind die Objekte des göttlichen Gesetzes, und nicht „was bei Gott im Himmel ist", sondern wie diese unsere Beziehungen auf Erden sein sollen, das, kündigt dieser Epilog an, wie es den Inhalt der Gesetzgebung bildet, soll es, und es allein auch den Inhalt der symbolischen Sprache des Heiligthums, und der Heiligthümer bilden. Der Altar wie das Gesetz, beide haben nur den Menschen und den göttlichen Aufbau und Ausbau des Menschlichen auf Erden zum Gegenstande.

משפטים

Kap. 21. V. 1 ואלה: Unmittelbar zuvor war in der Construktion des Altars der symbolische Ausdruck dem Grundprinzipe gegeben: daß unsere ganze Beziehung zu Gott als eine solche zu begreifen sei, daß damit dem Rechte und der Menschlichkeit für den Bau der Gesellschaft und der keuschen Sittlichkeit für die Arbeit jedes Einzelnen an sich selber die feste unerschütterliche Basis gewonnen werde. Daran schließt das Waw copulativum die Mischpatim, die Rechtsordnungen, mit welchen nun zuerst der Aufbau der jüdischen Gesellschaft auf dem Prinzipe des Rechts und der Menschlichkeit geordnet wird. חרב, das „Schwerdt", Gewalt und Härte, sollen damit aus der jüdischen Staatsgesellschaft gebannt sein, erst dann wird sie würdig, daß sie in ihrer Mitte Gott einen Altar errichte. Darum gehen diese Mischpatim dem Bau der Stiftshütte voran. Die Gesetze, die dann der Verbannung der "גלוי ערוה„ im weiten Sinne, der Zurückdrängung des „den Aufgang zur Altarhöhe" hemmenden Thierischen im Menschen, somit der Vollendung des Einzelnen auf dem Prinzipe der keuschen Sittlichkeit geweiht sind, folgen sodann im dritten Buche.

Es heißt aber: אשר תשים לפניהם, nicht: אשר תדבר אליהם, אשר תצוה אותם oder sonst. — שום לפני kommt außer bei Mittheilung der göttlichen Gebote durch Moses an Israel nur noch in einer einzigen Bedeutung vor, und zwar als specieller Ausdruck für das Auftragen zubereiteter Speisen vor einen Gast. So: ויישם לפניו לאכול (1. B. M. 24, 33.), וישם לפני שאול (1. Sam. 9, 24.). Ebenso: (1. Sam. 28, 22.). Auf Mittheilung von Gesetzen übertragen, heißt es daher nichts Anderes, als eine dergestalt

אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ׃

22 וְאִם־מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה־לִּי לֹא־תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ׃

23 וְלֹא־תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל־מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא־תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו׃ פ

ich meines Namens gedacht wissen will, werde ich zu dir kommen und dich segnen.

22. Und wenn du mir einst einen Altar aus Steinen errichten wirst, sollst du sie nicht behauen bauen; denn hast du dein Schwerdt über einen geschwungen, so hast du ihn entweiht.

23. Und nicht vermittelst Stufen sollst du zu meinem Altar hinansteigen, so daß deine Blöße nicht auf ihm enthüllt werde.

---

1. B. 8, 20. bemerkt, in זבח nicht sowohl der negirende Begriff des Tödtens, als vielmehr der positive des Mahlbereitens, und מזבח ist nicht sowohl die Schlacht-Stätte, als vielmehr die Mahl-Stätte, wo das Opfer לחם אשי ד' wird.

Also: nicht der Himmel, die durch unser Wirken zu Gott emporzuhebende Erde soll uns gegenwärtig sein, wenn wir zu Gott hintreten, und auf ihr haben wir in עולות unser „Thaten"-Leben und in שלמים unser „genießendes" Leben, sei es im Gefühle bescheidenster Stellung als צאן, oder im Bewußtsein freiester Selbstständigkeit als בקר, zu Gott hinanstrebend zu weihen (Siehe zu 3. B. M. K. 1, u. 3.).

אזכיר את שמי, wo ich will, daß meines Namens gedacht werde, d. h. wo ich meine besondere Gegenwart bekunden will, daß man sage: ד' שמה, „dort ist Gott!" da wirst du mich nicht im Bilde zu schauen haben, da wirst du mich in dem Segen erkennen, den ich dir bereiten werde. Vgl. die Ausdrücke: ושמו שמי על בני ישראל ואני אברכם, שם ד' נקרא עליך, להיות שמי שם, לשכן שמו שם, המקום אשר יבחר ד' לשום את שמו שם u. sonst.

V. 22. ואם וגו', und wenn du nicht mehr wandern wirst, sondern eingegangen sein wirst in staatliche Stetigkeit und dann auch den wandernden Altar in einen festen Altar aus Steinen umzuwandeln haben wirst, dann soll jeder Stein deines Altars dir die Heiligung und Gottesweihe deines ganzen Staatenlebens predigen. Kein Eisen darf einen Stein berührt haben, aus welchem du deinen Altar erbauen willst, kein Eisen einen Stein berühren, aus welchem du deinen Altar erbaut hast, der Stein, über welchem du dein Eisen geschwungen, ist damit entweiht zum Gottes Altar (רמב"ם הל' בית הבחירה א'). Nicht Zerstörung, Aufbau des Lebens ist die Bestimmung des Altars, und nicht das Schwerdt, das Instrument der Gewalt, hat sich eine Weihe am jüdischen Altar zu holen, das Recht und die Menschlichkeit haben den Altarbau zu vollziehen, und ihr Reich, nicht die Herrschaft des Schwerdtes, von dort auszugehen. Neben dem Stein-Altar hatte in der Stein-Halle das jüdische Recht seine ewige Burg, und nicht das Schwerdt, der Altar ist das Symbol der jüdischen Gerechtigkeit.

V. 23. Und wie ein Prediger des Rechts und der Menschlichkeit, dieser Genien der zu Gott emporstrebenden Gesellschaft, der Altar sein soll, so soll er auch ein Prediger keuscher Sittlichkeit, dieses Fundamentes des Göttlichen im Menschen sein, ohne

21. Einen Altar aus Erde sollst du mir machen und darauf deine Emporopfer und Friedenopfer, dein Schaaf und dein Rind opfern; an jedem Orte, wo

21. מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה־לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת־עֹלֹתֶיךָ וְאֶת־שְׁלָמֶיךָ אֶת־צֹאנְךָ וְאֶת־בְּקָרֶךָ בְּכָל־הַמָּקוֹם

כגון אופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת — (מכילתא, ר' נתן) שלא תאמר עושה אני כמין דמות ואשתחוה לו; ja selbst bildliche Darstellungen, die ich dir geboten, mußt du auf die Ausführung dieses Gebotes beschränken, nur in meinem Auftrage und nach meinem Auftrage sollst du und darfst du daher Cherubim gestalten, Ich lasse dich dir Menschliches vergegenwärtigen, willkührlich würdest du dir Göttliches vergegenwärtigen, und dein Symbol würde ein Götze שלא תאמר הואיל ונתנה תורה רשות לעשות בבית המקדש הריני עושה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ת״ל לא תעשו לכם oder: לפי שהוא אומר ועשית שני כרובים זהב אמר הריני עושה ארבעה ת״ל אלהי כסף וגו' אם הוספת על שנים הרי הם כאלהי זהב (מכילתא), was ihr euch machet, wird immer אלהי כסף, immer ein Gottessymbol sein! Selbst die Tempelräume in ihren architektonischen Dimensionen, die Tempelgeräthe in ihren numerischen Constructionsverhältnissen dürfen nicht nachgebildet werden: לא יעשה אדם בית תבנית היכל וכו' שולחן כנגד מנורה וכו' (Rosch Hasch. 24. a. b.).

V. 21. Du sollst nicht gestalten was bei mir, vielmehr lasse ich dich gestalten was bei dir; nicht Himmlisches zu dir herabzuziehen, sondern alles Irdische zu mir emporzuheben ist deine Aufgabe; und wenn du zu mir hintrittst, hast du dir nicht zu vergegenwärtigen, was du dir im Himmel bei mir vorstellst, sondern wie Ich will, daß sich Alles bei dir gestalten soll, die Erde und nicht der Himmel soll dir gegenwärtig sein, wenn du zu mir hintrittst; die durch Menschen-That zu Gott emporzuhebende Erde, soll der Altar darstellen, den du mir erbauest. Einen „Erd-Altar": unmittelbar von der Erde auf soll er sich erheben שיהא מחובר מאדמה (באדמה?) שלא יבננו לא על גבי מחילות ולא על גבי כיפין (Sebachim 58, a.), „nicht auf Höhlen und nicht auf Wölbungen darf er gebaut sein", selbst ein faustgroßer Zwischenraum würde schon den Altar פסול machen, (תוספתא פ״ט, ר״ש שם, ט״ו) אין מעלין עולות גבוה מן הארץ טפח, אהלות, der Wander-Altar des Stiftzeltes war selbst ein Erdaufwurf, von einem hohlen Würfel — נבוב לוחות — umkleidet. —

וזבחת עליו, nicht auf ihm, aber mit Hinblick auf ihn, um an ihm und auf ihm die עבודות דם ואיברי׳, resp. אימורים zu vollziehen, wurde die שחיטה des Opferthiers vollzogen; nicht Vernichtung soll die שחיטה sein, vielmehr in dem Hingeben an die durch den מזבח repräsentirte Hinanhebung alles Irdischen zu Gott ihr positives Ziel und darin so wesentlich ihre Bedeutung finden, daß, wenn im Moment der שחיטה der מזבח im Geringsten schadhaft gewesen, alle dort geopferten Opfer פסול geworden, מזבח שנפגם כל הקדשים שנשחטו שם פסולין (Sebachim 59, b.)! Ebenso durfte auch rückblickend von keinem Opfer genossen werden, wenn der Altar schadhaft geworden, מזבח שנפגם אין אוכלין בגינו שירי מנחה קד״ש קדשים קלים das. 60. a.) Liegt doch ohnehin, wie wir bereits zu

הָאֱלֹהִים וּבַעֲבוּר תִּהְיֶה יִרְאָתוֹ עַל־פְּנֵיכֶם לְבִלְתִּי תֶחֱטָאוּ׃

scheinung gekommen, und in der Absicht, daß seine Furcht vor eurem Angesicht bleibe, so daß ihr nicht sündiget.

18. וַיַּעֲמֹד הָעָם מֵרָחֹק וּמֹשֶׁה נִגַּשׁ אֶל־הָעֲרָפֶל אֲשֶׁר־שָׁם הָאֱלֹהִים׃ ס

18. Es blieb das Volk von ferne, und Mosche war hingetreten zu dem Gewölke, wo Gott erschienen.

מפטיר. 19. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן־הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם׃

19. Da sprach Gott zu Mosche: Also sprich zu Jisrael's Söhnen; ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel mit euch gesprochen;

20. לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם׃

20. gestaltet ihr nichts bei mir; Götter aus Silber und Götter aus Gold sollt ihr euch nicht machen.

---

er hat zu Jedem von Euch gesprochen: אנכי ד' אלדיך, und Jeder von Euch hat Ihm und seinem Gesetze unmittelbar gehuldigt. Keinem Menschen, unmittelbar eurem Gotte habt ihr die Treue geschworen: dies unmittelbar persönliche Verhältniß, das ihr eingegangen, wird euch eurem Berufe festhalten und euch vor leichtsinniger Untreue schützen.

V. 19—23. Diese 5 Verse enthalten die bedeutsamste und folgenreichste Consequenz aus der Thatsache der Unmittelbarkeit unserer Beziehung zu Gott, die durch die Offenbarung am Sinai von dem ganzen Volke und jedem Einzelnen in ihm durch eigene Wahrnehmung erfahren worden.

Sie haben gesehen, daß Gott unmittelbar mit Allen und Jedem gesprochen, haben damit gesehen, daß es keines Mittlers, und keiner Vermittlung bedarf, auf daß Gott uns nahe trete. Dies soll für immer jeden Versuch bei uns verbannen, irgend Etwas, — sei es auch, um uns Gott dadurch zu vergegenwärtigen, — neben Ihm zu gestalten. Wenn Gott uns sich und seine besondere Gegenwart uns sichtbar werde machen wollen, so werde es der Segen sein, in dem wir seine besondere Nähe gewahren sollen; nicht in einem Bilde, in seinen Wirkungen sollen wir Gott erschauen und seiner gewiß werden. —

Wohl wird Symbolisches in unserer Mitte sein, symbolische Darstellungen, symbolische Objekte, symbolische Handlungen, allein — da liegt der schneidende Gegensatz aller jüdischen Symbolik — es soll das Nichts sein, dessen der Mensch bedarf, um sich das Göttliche, sondern dessen Gott bedarf, um dem Menschen das von Ihm, Gott, geforderte Menschliche zu vergegenwärtigen.

V. 20. לא תעשון אתי, ihr sollt nichts gestalten bei mir! Was ihr, die Menschen, aus euch gestaltet, um euch Uebersinnliches zu vergegenwärtigen, das werden immer אלהי כסף וגו', das werden immer Göttergestalten. Die Menschen vergegenwärtigen sich Göttliches in Sinnbildern, — das sollt ihr nicht: לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום

Schofar-Ruf, und den Berg dampfend; das Volk sah und bebte, und stand von ferne —

16. und sie sprachen zu Mosche: Sprich du mit uns, wir wollen hören; möge Gott nicht mit uns sprechen, wir könnten sterben.

17. Da erwiederte Mosche dem Volke: Fürchtet nicht, denn in der Absicht euch zu erproben ist Gott in dieser Er-

הַשֹּׁפָר וְאֶת־הָהָר עָשֵׁן וַיַּרְא הָעָם
וַיָּנֻעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק׃
16. וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה דַּבֵּר־אַתָּה
עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל־יְדַבֵּר עִמָּנוּ
אֱלֹהִים פֶּן־נָמוּת׃
17. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָעָם אַל־
תִּירָאוּ כִּי לְבַעֲבוּר נַסּוֹת אֶתְכֶם בָּא

---

den Punkt, somit auch nicht die Person fixiren können, von der aus derselbe an unser Ohr ergangen. Nur unser Auge findet den Ausgangspunkt des unser Ohr berührenden Schalles. So auch hier. Das Volk sah die zu ihm gesprochenen Laute gleichzeitig mit den Fackelblitzen. Es sah, daß das Wort eben von da aus zu ihm drang, woher die Blitze leuchteten, und sah daher auch den Schofar-Ruf. Es ist dies das buchstäbliche: אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. Und es sah, wie der Berg in Rauch verging, wie das Festeste unter dem Irdischen dieses Nähertreten des Göttlichen nicht ertrug. וירא העם, dies, was es sah, das Berg zündende Herabblitzen der Worte — um so zu sprechen — אשדת — דבריו שמעת מתוך האש, wie es daher combinirt genannt wird, מימינו אשדת למו, — das machte sie erbeben, und sie traten unwillkührlich zurück. —

לפיד ,לפד, verw. mit לפת: zwei Dinge mit Gewalt zu einanderbringen, auch: seinen Körper mit Kraft zusammenziehen, daher überhaupt: mit einander und in einander verschlungen machen, und לפיד: mit einander verbundene Feuerbrände: Fackel. So auch rabbinisch: לבד, eine engere Verbindung, daher auch: Filz.

V. 16. ואל ידבר עמנו אלק׳ ,דבר אתה עמנו. In diesem Ausspruch constatirten sie, daß Gott ebenso mit ihnen gesprochen, wie ein Mensch mit Menschen spricht. Das Selbsterfahren dieser Thatsache war der wesentliche Zweck dieses ganzen von Gott veranstalteten Ereignisses. Damit war das Thatsächliche, das Reden Gottes zu den Menschen durch die Erfahrung des ganzen Volkes festgestellt und damit die „Offenbarung", das וידבר ד׳ אל משה לאמר, welches das Gesetz in allen seinen Theilen an der Stirne trägt, gegen jede Escamotage sicher gestellt, mit welcher man die Offenbarung an den Menschen zu einer Offenbarung aus dem Menschen, die Offenbarung an Moses zu einer Offenbarung aus Moses, somit die Offenbarung in eine Nichtoffenbarung zu verwandeln täuschend sich bemüht.

V. 17. לבעבור נסות ,בעבור: in dem Uebergang zu Etwas, in der Absicht, Etwas zu erreichen. לבעבור, für diese Absicht: נסות אתכם, damit ihr euch selbst erprobet, ob ihr im Stande seid, unmittelbar das Gottes-Gesetz zu empfangen, und, indem ihr selbst das Bedürfniß einer Vermittlung fühlet, um so mehr Vertrauen zu dem von Gott gesendeten Vermittler fasset, und auch לבעבור וגו׳, damit der Eindruck dieser Unmittelbarkeit euch ewig bleibe. Geschlossen hat Gott den Bund seines Gesetzes unmittelbar mit Euch,

15. Und das ganze Volk sah die Stimmen und die Flammen, und den

שביעי 15. וְכָל־הָעָם רֹאִים אֶת־
הַקּוֹלֹת וְאֶת־הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל

„damit das Volk höre, indem ich mit dir spreche und auch in dich für immer vertraue.“ Ausdrücklich sollte also diese Offenbarung am Sinai nur den Zweck haben, das Volk für die ganze übrige Gesetzgebung, die ihm durch Moses übermittelt werden soll, vorzubereiten, und ihnen die Thatsache, wie es später heißt, „daß Gott zu den Menschen spreche“, durch Selbsterfahrung also über allen Zweifel hinaus zu bewahrheiten, damit sie auch alle folgenden durch Moses ihnen zu überbringenden Gesetze mit für immer unerschütterlichem Vertrauen, als „Gottes Wort“ empfangen und erfüllen mögen.

Wohl aber sind sie Grundzüge, allgemeine Kapitelüberschriften, zu denen die ganze übrige Gesetzgebung die eigentliche Ausführung bildet.

Betrachten wir die Anordnung dieser Grundzüge, so dürfte darin wohl noch eine Wahrheit sich aussprechen, die für den ganzen Begriff der göttlichen Gesetzinstitution nicht unwesentlich sein möchte. Die erste Hälfte beginnt mit אנכי und schließt mit כבד, die zweite Hälfte beginnt mit לא תרצח und schließt mit לא תחמד. Die Forderung der Gottes-Anerkennung beginnt mit einer Anforderung an den Geist (אנכי לא יהי' לך); allein sie begnügt sich nicht damit, sie fordert ihren Ausdruck in Beherrschung des Wortes (לא תשא), der Werke (זכור), der Familie (כבד). Die sociale Gesetzgebung beginnt mit Anforderung der That und des Wortes (לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה); allein sie begnügt sich nicht damit, sie fordert auch den Geist und die Gesinnung (לא תחמד).

Damit ist die bedeutsame Wahrheit ausgesprochen: alles „Religiöse“, alle sogenannten „Gottes-Verehrungen im Geiste und in der Wahrheit“ sind nichtig, wenn der Gottesgedanke nicht stark genug ist, seine Kraft in Beherrschung unserer Worte und Handlungen, unseres Familien- und socialen Lebens zu bewähren. Unsere That, in weitester Bedeutung des Wortes, hat erst zu zeigen, daß unsere „Gottes-Verehrung“ ächt sei. Und umgekehrt: alle sociale Tugend ist nichtig und hält die erste Probe nicht aus, so lange sie nur äußere Legalität anstrebt, vor Menschen rechtschaffen zu sein sich begnügt, aber die innere Loyalität verschmäht, ihren Halt nicht in der Gewissenhaftigkeit der reinen innern Gesinnung hat, die nur Gott sieht und Gott richtet, und die nur in dem stillen aber steten Hinaufblick zu Gott ihre Wurzel und Nahrung findet. Alles Innere soll sich zur That gestalten und alle That aus dem Innern quellen, das ist der Hauch, der über den Grundzügen des göttlichen Gesetzes schwebt, und beide Tafeln, „die religiöse“ und „die sociale“, zu einer untrennbaren Einheit belebt. —

V. 15. V. 19 heißt es: „ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel mit euch gesprochen.“ Die Ueberzeugung, daß ein Wort von einer bestimmten Person gesprochen worden, kann wohl nur durch die gleichzeitige Sinnes-Wahrnehmung des Auges und des Ohres bewirkt werden. Mit geschlossenem Auge werden wir wohl die Richtung im Allgemeinen bestimmen können, in welcher unser Gehör einen Laut wahrgenommen, allein wir werden nicht

וַאֲמָתוֹ וְשׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ׃ פ

Knecht, seine Magd, seinen Ochsen, seinen Esel, noch irgend was deinem Nächsten gehört.

Wer nicht zum Verbrechen kommen will, muß die Begierde im Keime ersticken und schon die Lüsternheit ist ein Verbrechen vor Gott, ist eine Versündigung an dem eigenen Selbst, das nur dem reinen, gerechten Streben offen gehalten bleiben soll.

In dem erläuternden Deuteronom. ist ferner noch bei dem לא תתאוה die Anführung von Beispielen durch שדהו ergänzt, damit nicht geglaubt werde, es sei die תאוה nur auf entwendbare Güter, מטלטלין, wo die Lust um so viel leichter zum Verbrechen führt, verpönt, und es sind endlich alle die Verbote der socialen Verbrechen durch das —ו copulativum zu einem einzigen Satz-Ganzen verbunden, ולא תנאף וגו' ולא תחמד, um einerseits die Heiligkeit aller Güter des Nächsten und die Verpönung der verschiedensten Versündigungen gegen dieselben mit Einem Gottesausspruche zu sanktioniren, andrerseits und ganz besonders, um den Schwerpunkt des Ganzen in das Letzte zu legen: „Du sollst nicht morden, und sollst nicht ehebrechen, und sollst nicht stehlen, und sollst nicht als falscher Zeuge zeugen, und sollst nichts lüstern erstreben und sollst darum die Lust zu allem dir nicht Zuständigen in dir nicht aufkommen lassen."

Es ist eben das לא תחמד und לא תתאוה das Gottessiegel an dem socialen Theile des Dekalogs. „Du sollst nicht morden u. s. w." vermag auch ein sterblicher Gesetzgeber zu dekretiren. Allein „du sollst nicht gelüsten" vermag nur Gott zu verbieten, der Herz und Nieren prüft, vor dem nicht nur die That, vor dem auch der Gedanke und die Regung sich vollzieht. Menschen können nur Verbrechen verbieten und begangene Verbrechen nothdürftig vor ihr Tribunal ziehen. Allein der Heerd, die eigentliche Brut- und Geburtsstätte des Verbrechens entzieht sich ihrer Cognition. Ist aber einmal erst dort das Verbrechen reif geworden, so schreckt die Ausführung selten vor dem strafenden Arm der Menschengerechtigkeit zurück. Darum bleibt aller Staatenbau der Menschen Stückwerk und vergebenes, gebrechliches Bemühen, so lange er nur von der Menschen-Majestät getragen und vollendet werden soll, so lange sie „mit Gott" wohl den ersten Grundstein legen, aber ohne Gott das Gebäude aufführen zu können vermeinen, den Dekalog hinnehmen, um darauf die Nebukadnezar-Säule menschlicher Vergötterung aufzurichten, nicht die Menschenmajestät dem Staate, und den Staat dem Gesetze und das Gesetz Gott unterstellen, sondern umgekehrt die Gottes-Huldigung pflegen, um damit der schwanken Menschen-Huldigung eine Stütze zu gewähren. Nur erst wenn Gott „König über die ganze Erde" und damit Sein Wille Gesetz der Menschen geworden, werden sich die Kerker schließen und wird das Elend von der Erde weichen. —

Den „Zehngeboten" wohnt übrigens mit Nichten eine größere Heiligkeit oder eine größere Bedeutung als irgend einem der andern im Pentateuch ausgesprochenen Gesetze bei. Sie sind weder das ganze Gesetz, noch sind sie heiligere Gesetze als alle übrigen. Ausdrücklich hat Gott sie nur als vorbereitende Einleitung zu der ganzen folgenden eigentlichen Gesetzgebung proklamirt. „Ich komme zu dir", hatte Gott Kap. 19, 9. gesprochen,

14. Du sollst nicht erlüsten das Haus deines Nächsten; du sollst nicht erlüsten das Weib deines Nächsten, seinen

14. לֹא־תַחְמֹד בֵּית רֵעֶךָ ׃ ס לֹא־תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ וְעַבְדּוֹ

---

durch völlig glaubwürdige Mittheilung Anderer &c. &c. subjektiv vollkommen überzeugt ist, dennoch es nicht als Zeuge zu bezeugen, da ein Zeuge nur das bezeugen kann, wovon ihm durch eigene Wahrnehmung Kunde ist. Nur die eigene Wahrnehmung macht ihn zum עד, indem durch geistiges Bewahren des von seinen Sinnen Aufgefaßten das sonst Verschwindende: "עוד„, „Dauer" in einem Menschen-Bewußtsein erhält. (Siehe zu 1. B. M. 21, 30.).

V. 14. לא תחמוד: Die מכילתא unterscheidet חמדה von תאוה; während dieses nur das innere Sehnen, die Lust bedeutet, bezeichnet jenes auch die in That übergehende Lüsternheit, wie: לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך (5. B. M. 7, 25.). So auch ולא יחמד איש את ארצך (2. B. M. 34, 24.), das doch gewiß nicht heißt: Niemand wird Lust nach deinem Lande haben, sondern: Niemand wird aus Lust nach deinem Lande deine Abwesenheit zu einem Einfall in dein Gebiet benutzen. (חמד ist das schon aufgehobene עמד. Dem entspräche auch die Bedeutung von חמט als das langsam sich fortbewegende Thier: Schnecke). Daher auch רמב״ם, (Hilch. Gesela 1, 9.): wer nach einem erwerbbaren Gut des Nächsten lüstern ist und ihn so durch Belästigung von Freunden oder auf sonstige Weise so lange quält, bis er es von ihm erhält, selbst wenn er ihm vieles Geld dafür giebt, übertritt das Verbot: לא תחמוד. Daß auch Geldersatz die Uebertretung dieses Verbots nicht aufhebt, gründet sich auf den Wortlaut: (Baba Mezia 6, b.) לא תחמוד לאינשי בלא דמים משמע להו, wonach die Meinung, daß das Verbot לא תחמוד ohne Geldersatz zu begreifen sei, für einen populären Irrthum erklärt wird. (Eine Auffassung, die jedoch nicht von Allen getheilt wird, siehe תוספ׳ (Sanhedrin 25, b.)). Es ist somit die lüstern abgedrungene Erwerbung eines Gutes, selbst wenn dieses nachher juridisch sein Eigenthum wird, durch לא תחמוד verboten. In Beziehung auf אשת רעך wäre dies z. B. der Fall, wenn Jemand den Andern zur Scheidung von seiner Frau überredete, oder sonst veranlaßte, um sie nachher zu heirathen. Deuteronom. 5, 18. wird dieses Verbot noch durch: לא תתאוה erläutert und damit zugleich schon das Aufkommenlassen der Lust nach einem Gute des Nächsten untersagt. Es heißt dort: ולא תחמוד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך שדהו וגו׳. Bedeutsam steht dort bei אשת רעך nicht: לא תתאוה, sondern לא תחמד. Bei allen andern Gütern ist die תאוה noch nicht an sich ein Verbrechen, sondern führt zum Verbrechen. Bei dem Weibe des Nächsten ist die תאוה selbst schon חמדה, der lüsterne Gedanke an das Weib des Nächsten ist schon unzüchtige Sinnesthat, — das Weib des Nächsten ist מחמד עיניו (Jechesk. 24, 16.) — hier fällt תאוה und חמדה zusammen und tritt daher nicht in getrennten Kategorien auf. Hiermit dürfte die Schwierigkeit: סמ״ג Verb. 158. sich lösen).

Im Allgemeinen muß das Gesetz חמדה neben תאוה, תאוה neben חמדה verbieten, חמדה, damit du nicht glaubest, die Absicht, auf legalem Wege das Gut zu erwerben, gestatte die Lust; תאוה, damit du nicht glaubest, erst mit der That beginne das Verbrechen.

תִּנְאָף: ס לֹא תִּגְנֹב: ס לֹא־תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר: ס

nicht ehebrechen; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht als Lügen=Zeuge wider deinen Nächsten aussagen.

---

vorkommt, ist רצח immer der Mord. Nur von der an dem Mörder zu vollziehenden Tödtung kommt zweimal auch רצח vor, 4. B. M. 35, 27. u. 30. Es scheint vom Stand=punkt des Mörders gesprochen zu sein. Er fühlt denselben Stahl gegen sich gezückt, den er gegen den Nebenmenschen gebraucht. Vielleicht auch in beiden Fällen nur von der Tödtung durch den גואל הדם. Es hängt davon ab, ob — wie es allerdings scheint, — das ירצח את הרוצח des V. 30. auf den גואל הדם zu beziehen ist. — Jede Lebenskürzung, und wäre es auch nur die Beschleunigung des Todes um eine Minute, wird unter שפיכת דמים begriffen (Sabbath 151, b.).

Unter לא תנאף wird (Schebuoth 47, b.) auch die Warnung vor Kuppelei begriffen und (Nidda 13, b.) darin auch Warnung vor jeder Art Unzucht in weitem Sinne verstanden.

לא תגנב wird vom Menschendiebstahl verstanden, auf welchem ebenso wie auf Mord und Ehebruch Todesstrafe steht.

V. 14. לא תענה ברעך. ענה ist immer eine veranlaßte Rede. Daher gewöhnlich: antworten. Auch wo es ein Beginnen der Rede bezeichnet, ist es immer eine Rede, die von einem Vorgang, Zustand ꝛc. ꝛc. veranlaßt ist, mit der also dem Moment genügt wird. Die Zeugenaussage setzt immer voraus, daß sie von dem wahrgenommenen Vorgange ver=anlaßt ist. Daher ענה ב— ohne Weiteres: Das gegen Jemanden aussagen, was der Wirklichkeit der Verhältnisse entspricht, gegen Jemanden zeugen. — עד שקר, Vgl.: עד שקר העד (5. B. M. 19, 18.), also: nicht ein falsches Zeugniß, sondern ein falscher Zeuge. Es kann daher auch hier das עד שקר nur als Apposition zu dem in לא תענה ent=haltenen Subjekt verstanden werden: Du sollst nicht als Lügen=Zeuge gegen deinen Näch=sten aussagen. Das Gesetz unterscheidet zwischen עד מוכחש und עד זומם, zwischen sach=licher und persönlicher Falschheit der Zeugen, Jenes: wenn der Zeuge bei dem bezeugten Vorgange gegenwärtig war, jedoch den Vorgang unwahr aussagt, Dieses: wenn er über=all bei dem Vorgange gar nicht gegenwärtig gewesen, somit in der That gar nicht als Zeuge auftreten konnte; Jenes wäre ein Zeuge der Lüge, dieses ein erlogener Zeuge. עד שקר umfaßt beides, den erlogenen Zeugen und den Zeugen der Lüge, und eben weil es zugleich אזהרה לעד זומם sein soll (Makkoth 4, b.) heißt es nicht: לא תענה ברעך דבר שקר, was auch schon: „zeuge nichts Unwahres gegen deinen Nächsten" ausdrücken würde, sondern עד שקר: „zeuge nicht als Lügen=Zeuge gegen deinen Nächsten," so, daß sich die Lüge sowohl auf die Person, als auf die Sache beziehen kann. Deuteronom. 5, 17. wird das עד שקר durch עד שוא erläutert, und damit ist wohl eben die eine Seite, der erlogene Zeuge, der falsche Zeuge, עד זומם, besonders hervorgehoben. Das Zeugniß eines Solchen ist an sich „nichtig"; selbst wenn seine Aussage wahr ist, kann sie doch nicht von ihm bezeugt werden, da er nicht gegenwärtig war. Es liegt darin zugleich die all=gemeine Warnung, selbst wenn man von der Wahrheit des Faktums, durch Indicien,

13. Du sollst nicht morden, du sollst לֹא ס .13 לֹא תִּרְצָח׃

Geschlechte auf dieser gewonnenen Erkenntniß geschlossene Bund durch כבוד אב ואם auf Kind und Kindeskind sich vererben und dadurch noch das späteste Geschlecht in der ganzen begeisternden Frische der Unmittelbarkeit zu Gott und seinem Gesetze wie das erste sich fühlt und bewährt, nur dann ist die Ewigkeit der Nation auf dem ihr zu verleihenden Boden garantirt. כבוד אב ואם bedingt, wie bereits bemerkt, die ewige Fortdauer der Nation. Indem aber das Gebot כבד את אביך וגו' nach Form und Inhalt kein nationales, sondern ein individuelles, von jedem Individuum als solchem zu erfüllendes ist, so erblicken auch die Weisen (Chulin am Ende) in dem למען יאריכון ימיך also für den Einzelnen die individuelle jenseitige Fortdauer ausgesprochen, wie es für die Nation die hiniedige Unsterblichkeit bedeutet. Deuteronom 5, 16. ist auch zu כביב אב ואם wie beim שבת: כאשר צוך ד' אלדיך erläuternd hinzugefügt und dadurch darauf hingewiesen, daß ebenso wie die Sabbathheiligung so auch die Pflicht der Elternehre bereis in Mara ertheilt war. שבת und כבוד אב ואם gehören zusammen. Sie sind beide die großen Erziehungsinstitutionen, denen Gott die Zukunft seines Volkes anvertraut. — אריכת ימים ist dort noch durch den Beisatz ולמען ייטב לך dahin erläutert, daß nicht nur die ununterbrochene Fortdauer in alle Zukunft, sondern auch das wahre Heil in aller Gegenwart durch כבוד אב ואם bedingt ist.

V. 13. Die ersten fünf Sätze proklamiren mit אנכי und לא יהי' לך die Erkenntniß und Anerkennung Gottes als Lenkers und Leiters unseres Geschickes und unserer That in ihrer positiven und negativen Bedeutung, setzen sie in לא תשא als Basis unseres Einzel- und Zusammenlebens überhaupt, sichern ihr in זכור die immer erneuete huldigende Bethätigung, und in כבד את אביך ואת אמך die ewige Vererbung durch die Wirksamkeit des Hauses. Die folgenden fünf Sätze proklamiren nun die Consequenzen dieser Erkenntniß und Anerkennung für das sociale Leben. Ist Gott der Eine Einzige Lenker der Geschicke und will Er Leiter aller Thaten sein, so steht auch jeder deiner Mitmenschen neben dir mit jeder Fuge seines Geschickes unter Seiner Obhut, und jede deiner Handlungen gegen ihn unter Seinem Blick, so ist auch jeder Mensch neben dich von Seinem Willen dahin gestellt, ist durch Ihn Mensch und berechtigt gleich dir, sein Recht ist von Gott geheiligt, seine Güter alle, sein Leben, seine Ehe, seine Freiheit, sein Glück, seine Ehre, sein Eigenthum, sind von Gott ihm angeheiligt: Du sollst sein Leben nicht morden, seine Ehe nicht brechen, seine Freiheit nicht rauben, sein Glück und seine Ehre durch falsches Zeugniß nicht schmälern, ja, sollst selbst die Lust nach Allem, was das Haus deines Nebenmenschen ausmacht, und das umfaßt Alles, was er in dem Bereiche seines irdischen Daseins sein nennt, nicht in dir aufkommen lassen! —

לא תרצח. רצח: die höchste Potenz von רשע. רשה, chald.: dürfen, רצה: das berechtigte Wollen. רשע: das Recht und das Gesetz brechende Wollen, rechtlose Willkühr, (רצע, konkret: durchbohren), רצח: der höchste Rechtsbruch, der Mord. (Nebenher: רזה, der Zustand unbefriedigten Verlangens, mager. רזח, das Schmerzgefühl herbsten Verlustes: die Trauer über Sterbefall). Während הרג und המית auch von dem berechtigten Tödten

ter; damit lange deine Tage dauern auf dem Boden, den Gott, dein Gott, dir gibt.

לְמַ֙עַן֙ יַאֲרִכ֣וּן יָמֶ֔יךָ עַ֚ל הָֽאֲדָמָ֔ה אֲשֶׁר־יְהֹוָ֥ה אֱלֹהֶ֖יךָ נֹתֵ֥ן לָֽךְ׃ ס

und Mutter gibt Gott dem Kinde nicht nur das physische Dasein, sie sind auch faktisch das Band, das das Kind mit der jüdischen Vergangenheit verknüpft, es Jude und Jüdin sein läßt, und sie sind es, die ihm die Tradition der jüdischen Bestimmung in Erkenntniß, Sitte und Erziehung überliefern sollen. Geschichte und Gesetz soll das Kind aus ihren Händen empfangen, um einst Beides ebenso auf seine Kinder zu vererben. Wie es zu seinen Eltern aufschaut, sollen seine Kinder einst zu ihm aufschauen. Ohne dieses Band zerreißt die Kette der Geschlechter, geht die jüdische Vergangenheit der Zukunft verloren, und die jüdische Nation hört auf zu sein. Diese Bedeutung jüdischer Eltern weist ihrer Würdigung die hohe Stellung im Dekaloge an und läßt das Gottesgesetz sprechen: כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך על האדמה אשר ד׳ אלהיך נותן לך!

Die Bedeutung von כבוד als dem Ausdruck des geistigen und sittlichen Werthes eines Wesens haben wir bereits an andern Stellen aus der Verwandtschaft mit כָּבֵד, schwer, nachgewiesen. Wir konnten sagen, כבוד sei die geistige und sittliche Schwere eines Wesens. כַּבֵּד heißt daher: die Werth-Schätzung an den Tag legen, und „כבד את אביך ואת אמך" fordert von uns: in jeder Weise und in unserm ganzen Verhalten zu den Eltern unser Durchdrungensein von der hohen Bedeutung an den Tag legen, die Gott den Eltern uns gegenüber ertheilt hat. Es gehört dazu in allererster Linie der unbedingte Gehorsam und die zuvorkommende Erfüllung aller ihrer Wünsche, die nur in dem Widerspruche mit dem göttlichen Willen (3. B. M., 19, 3.) ihre Grenze finden, dessen Herold ja die Eltern sein sollen, und dessen Vermittler zu sein ja eben die Bestimmung ist, die ihnen die hohe Bedeutung ertheilt. Es ist diese Bestimmung der Eltern, und nicht das größere oder geringere Maaß von Wohlthaten, das sie ihren Kindern erzeigt, in welcher dies „כבוד אב ואם" wurzelt, eine Verehrung, die mit der Großjährigkeit und dem Alter der Kinder nur wächst, über den Tod der Eltern hinausdauert und in ihren unbedingten, großartigen Anforderungen um Himmelsfernen das überragt, was eine gewöhnliche, sogenannte „Vernunftmoral" aus den Erwägungen der Pflichten der Dankbarkeit abzuleiten vermag und ableitet. (Siehe Kiduschin 30, b. 31, 32.). —

Indem es nicht כבד אביך ואמך, sondern את אביך את אמך heißt, so ist damit nicht nur die Person des Vaters und der Mutter, sondern sind auch diejenigen Personen als Gegenstand der Verehrung gesetzt, in welchen die Persönlichkeit des Vaters und der Mutter sich vergegenwärtigt, es soll der Vater auch in der Stiefmutter, die Mutter in dem Stiefvater Verehrung finden. (Siehe 1. B. M. 1. zu את השמים וגו׳). Eine gleiche Ehrerbietung wird auch für den ältesten Bruder gefordert.

5. B. M. 30, 17, 18. heißt es: ואם יפנה לבבך וגו׳ הגדתי לכם היום כי אבוד תאבדון, לא תאריכון ימים על האדמה אשר אתה עובר את הירדן וגו׳, und ebenso daselbst 4, 26.: לא תאריכון ימים עליה כי השמד תשמדון. Diesem gemäß ist wohl auch hier zunächst von der nationalen Dauer des Volkes in dem ihm zu verleihenden Lande die Rede. Nur wenn die von dem ersten Geschlechte unmittelbar gewonnene Erkenntniß und der mit dem ersten

12. Ehre deinen Vater und deine Mut- | כַּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ .12

und Macht der Selbstständigkeit nur wieder gegeben, damit du Beides nur in seinem Dienste gebrauchest und verwendest — und wenn alle Menschen Gott mit ihrem physischen Dasein als dem Schöpfer der Welt angehören und durch den Sabbath zur Huldigung ihres Schöpfers geladen sind, so gehört Israel auch mit seinem socialen Dasein Gott als dem Schöpfer seiner Volksexistenz in der Reihe der Völker an. Als daher Gott dem Sabbath Träger und im huldigenden Thatausdruck vor den Augen der Welt verkündende Vollbringer stiften wollte, griff er aus der Mitte der Menschheit dich heraus, dessen „Hand und Arm" mehr als aller andern Menschen sein eigen sind, dessen Selbstständigkeit, dessen freie „Kraft und Macht" selber das völkergeschichtliche Dokument, Denkmal und Zeugniß Seiner Herrschaft über die Welt der Natur und Geschichte und in Mitte derselben sind, und verpflichtete dich, durch Niederlegung deiner „Hand und deines Armes", durch Sistirung deiner „Kraft und Macht" an jedem Sabbath das zu aller Welt sprechende Zeugniß für den „Sabbath" abzulegen. Israel's ganze Geschichte von Abraham bis Moses ist nichts als die Gottesschöpfung eines Volkes zum Träger des Sabbaths, und so ist der jüdische Sabbath gleichzeitig זכר למעשה בראשית und זכר ליציאת מצרים! (Siehe auch zu K. 35, 1.). (Eingehender siehe die Artikel: „der Sabbath" Jeschurun Jhrg. I S. 192—194, 194—197, 308—315, 419—428, 527—536, 628—637. II S. 264—270).

V. 12. Die Erkenntniß und Anerkennung Gottes, die אנכי' im Geiste von uns fordert, לא יהיה in ihren negativen Consequenzen ausspricht, לא תשא als Granitbasis des Verkehrs des Menschen mit Menschen proklamirt, und זכור im huldigenden Thatausdruck bekannt wissen will, beruht, wie dies die Beifügung: אשר הוצאתיך sofort im אנכי'-Satze ausgesprochen und es im Deuteron., wie wir so eben gesehen, nochmals zu זכור erläuternd hervorgehoben worden, wesentlich auf יציאת מצרים'. Nicht auf die Erforschungsergebnisse unserer Betrachtung der Natur, auf die geschichtlichen Erlebnisse unseres Volkes, durch welche Gott uns offenbar geworden und seinen Willen uns offenbar gemacht, hat Er unsere jüdische Erkenntniß und Anerkennung Gottes als Lenkers unserer Geschicke und Leiters unserer Thaten gegründet. Himmel und Erde hatten zu den Menschen vergebens gesprochen, ja ihre Sprache hatte polytheistische Umdeutung gefunden, und nur die dem jüdischen Volke geschichtlich gewordenen Offenbarungen Gottes haben dem Menschen den monotheistischen Blick und das monotheistische Ohr zum Verständniß der Natur und der Geschichte wieder gebracht. יציאת מצרים' und מתן תורה, diese beiden Grundfakta des jüdischen Volkes, welche unsere Gotteshuldigung als des Lenkers und Leiters unserer Geschicke und unseres Lebens constituiren, sind geschichtliche Wahrheiten, Erkenntniß und Anerkennung geschichtlicher Wahrheiten beruhen aber lediglich auf Tradition, und Tradition beruht lediglich auf treuer Uebertragung durch Eltern auf Kinder und auf williger Entgegennahme der Kinder aus den Händen der Eltern. Somit beruht die Fortdauer der großen jüdischen Gottesstiftung lediglich auf dem theoretischen und praktischen Gehorsam der Kinder gegen Vater und Mutter, und כבוד אב ואם ist die Grundbedingung der Ewigkeit der jüdischen Nation. Durch Vater

הַשְּׁבִיעִי עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ׃ ס

darum hat Gott den Tag des Sabbath's gesegnet da er ihn heiligte.

Gottes Schöpfer-Wirken jetzt auch ruht, seit dem ersten siebten Tage ruht, Sabbath in der Schöpfung ist, keine neuen Schöpfungen in der dich umfangenden Himmel-, Erd- und Meer-Welt hervortreten, in Himmel-, Erd- und Meerwelt du Alles nur nach in ihnen bereits vorhandenen Kräften und Gesetzen sich gestalten siehst, und höchstens nur dich, den Menschen, immer neue Combinationen und durch sie gleichsam neue Schöpfungen für seine Zwecke produziren siehst: so ist doch diesem Welt-Sabbath eine Welt-Schöpfung vorangegangen, der מנוחה eine תנועה, der שביתה eine מלאכה; erst seit dem siebten Tage ruht die Gottesschöpfung, bis zu diesem siebten Tage hat Gott die Himmel-, Erd- und Meer-Welt sechs Tage einer immer größern Vollendung schaffend entgegengeführt, und weil er seit diesem ersten siebten Tage ruht, als Schöpfer dem Menschen nicht sichtbar ist — und doch von seiner Anerkennung als Schöpfer und Herrn der Welt durch den Menschen, die ganze Heileszukunft der Welt und des Menschen bedingt ist — darum ברך ד׳ את יום השבת ויקדשהו, darum hat Gott den Sabbath gesegnet, da er ihn heiligte, darum ist seine Heiligung Segen, darum ist der Stillstand, den seine Heiligung der Menschenthätigkeit bringt, keine Beschränkung, sondern Segen; ja alle ברכה, alle Entwickelungszukunft der Menschheit im Ganzen und jedes Einzelnen im Besondern liegt in seiner Heiligung, ist bedingt durch die in ihm gesicherte Anerkennung der Gottesherrschaft über die von ihm geschaffene Welt und den Menschen in ihr, vor welcher die Menschenherrschaft zurückzutreten und sich ihr zum treuen Gehorsam huldigend zu Füßen zu legen hat, — und darum spricht Gott zu dir: זכור את יום השבת לקדשו, bleibe du des von der übrigen Menschheit vergessenen Sabbaths eingedenk, ihn durch die dir gebotene Werkeinstellung zu heiligen!

Im Deuteron. K. 5, 14. wird erläuternd noch eine Consequenz hervorgehoben, die die mit der Sabbathheiligung immer auf's neue hervortretende Gotteshuldigung sofort für das sociale Leben hat. Es heißt למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. Die aufrichtige Huldigung Gottes macht alle Menschen gleich. Der Sabbath macht den Sklaven frei und stellt ihn in gleiche Linie neben den Herrn vor Gott. Wir haben schon oben bei der Einsetzung des Peßach auf die Stellung des Sklaven im jüdischen Hause und im jüdischen Gesetze hingewiesen und wird das dort Gesagte durch diese hervorgehobene Wirkung des Sabbath's bestätigt.

Es heißt dort (das. V. 15.) ferner: וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ד׳ אלקיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן צוך ד׳ אלקיך לעשות את יום השבת, „denke, daß du im Lande Egypten Sklave warst, als dich Gott, dein Gott, von dort mit starker Hand und mit gestrecktem Arme hinausführte, darum hat dir Gott, dein Gott, geboten, den Sabbath in That zu begehen." Gottes war die יד und die זרוע, die „Thatkraft" und „die Macht", die dich aus Egypten erlöste. Du hattest beide eingebüßt, warst Sklave, und hast nur durch Gottes „Hand und Arm" beide wieder erlangt. Gott hat dir Beides, Kraft

11. denn sechs Tage hatte Gott den Himmel und die Erde, das Meer und Alles, was in ihnen ist, gebildet, als er mit dem siebten Tage ruhte;

11. כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם

---

sicht liegen, z. B. graben, um eine Grube zu haben, nicht aber, um nur die herausgehobene Erde zu benutzen, sie muß nicht מלאכה שאינה צריכה לגופה sein. Die Ausführung muß auch kunstgerecht, nicht כלאחר יד sein, somit von Anwendung der vollen Menschenintelligenz zeugen. Ueberall tritt die Verwirklichung des Gedankens, und nirgends die größere oder geringere Körper-Mühe als constituirendes Merkmal auf. Wohl ist auch Körperanstrengung, werktägiges Schaffen ꝛc. ebenfalls am Sabbath untersagt; allein es fließt dann nicht aus dem Begriff איסור מלאכה.

אתה ובנך ובתך: גדולים, religiös mündige Kinder sind schon in dem אתה mitbegriffen, an sie ist ja das Gesetz direkt gerichtet; es sind somit hier nur die kleinen, noch nicht selbst zurechnungsfähigen verstanden, die von Erwachsenen nicht zur Sabbathverletzung angehalten werden dürfen, ja, deren Vater schuldig ist, wenn es das Kind mit seinem stillschweigenden Einverständniß thut (Sabbath 121, a.). — עבד ואמה, wenn sie völlig durch מילה וטבילה in den jüdischen Kreis übergegangen sind, tragen die Sabbathheiligung als Selbstpflicht; sind sie nicht in den Kreis der jüdischen Gesetzespflicht eingetreten, so haben sie in Beziehung auf die Sabbathpflicht den Charakter des גר תושב, den wir nicht veranlassen dürfen, für uns ein Werk zu verrichten (S. O. Ch. 304.). — אתה וגו׳ ובהמתך, es ist dies לאו דמחמר, das Verbot, irgend ein Thier zur Ausführung einer uns verbotenen Werkthätigkeit zu veranlassen. Zu unterscheiden von שביתת בהמה, dem Gebote, das eigene Thier von jeder Werkthätigkeit frei zu halten, welches in dem Gebote למען ינוח שורך וחמורך (Kap. 23, 12.) ausgesprochen ist. — וגרך אשר בשעריך, obgleich גר אשר בשעריך in der Regel sonst als גר תושב verstanden wird, so wird in der מכילתא hier es als גר צדק erklärt, indem גר תושב durch והגר (Kap. 23, 12.) seine Bestimmung erhalten. Es scheint aber überhaupt ein Unterschied zwischen גר und גרך zu sein, und überall unter גרך der ganz dir angehörige גר צדק verstanden zu sein. (Vgl. die Stellen: 5. B. M. 31, 12. 24, 14. 29, 10.) Deuteron 5, 14. wird בהמתך beispielsweise durch שורך וחמורך erläutert. שור ist das Thier der Arbeit. חמור des Tragens. Es sind damit die beiden Kategorien der מלאכות bezeichnet, der eigentlichen Produktion und der הוצאה. (Siehe zu Kap. 35, 1.).

V. 11. Also: Sechs Tage sollst du im Dienste Gottes deine von Ihm dir verliehene Herrschaft an den Dingen deiner Welt üben, sie in den Dienst deiner Zwecke bringen und sie für diese Zwecke, Schöpfer gleich, umwandeln, sie alle zu Boten deiner Macht gestalten. Aber der siebte Tag bringt Stillstand dieser deiner Thätigkeit, ein Innehalten deines Schaffens, "שבת„, um ד׳ als deinem Gotte zu huldigen: "לד׳ אלקיך„, — du trittst zurück, um Gottes Herrschaft über deine Welt hin hervortreten zu lassen — wie? Indem du weder unmittelbar, noch durch dir gehorchende lebendige Kräfte mittelbar, deine Herrschaft an den Dingen und Wesen deiner Welt übest: כי ששת ימים וגו׳ וינח וגו׳, denn, wenn

אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ:

Sohn, und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd, und dein Vieh, und dein Fremder, der in deinen Thoren;

---

ist nicht verboten, sagte man, und die „Ausgleichung des Gesetzes mit dem Leben" war vollbracht. Allein nirgends deutet das Gesetz auch nur mit einer Silbe an, daß das eigentliche Wesen der Verwirklichung des Sabbath's in Etwas über die Einstellung aller מלאכה Hinausgehendem liege, dem etwa diese שביתה nur als Mittel diene. Ueberall wird mit der שביתה ממלאכה und in derselben der שבת vollzogen, überall mit עשית מלאכה und in derselben der Sabbath entweiht, כל העושה בה מלאכה, nicht wer am Sabbath nicht zum Gottesdienst gegangen, die Predigt nicht mit angehört zc., wer eine מלאכה am Sabbath gethan, כל העשה מלאכה ביום השבת מות יומת, ונכרתה וגו'! Diejenigen, die den armen Reiserausleser vor Gericht brachten, erkundigten sich nicht zuerst, ob er denn nicht vielleicht schon zu Gottesdienst und Predigt gewesen und dem Sabbath sein Genüge gezollt habe, oder ob er nicht vielleicht die Reiser zur Bereitung des Sabbathmahles gebrauchen wollte. Er hatte Reiser aufgelesen, hatte Naturprodukte von dem Naturboden ihrer Erzeugung in den Menschenbesitz und für den Menschenbesitz zusammengesammelt, oder er hatte sie in רשות הרבים aufgenommen und hatte sie ארבע אמות weiter gebracht, kurz er hatte eine מלאכה geübt, das genügte, um ihn des Todes schuldig zu finden. Und ebenso enthält der Begriff מלאכה keinesweges körperliche Anstrengung als wesentliches Merkmal. Es kommt fast an zweihundertmal in dem biblischen Schriftthum vor und nicht eine einzige Stelle weist in dem Worte an sich auf anstrengende Arbeit hin, so wie ja auch die Sklavenarbeit in Egypten nie מלאכה genannt wird. Vielmehr erscheint überall, wie wir dies ja auch etymologisch aus מלאך erkannt, nicht die mehr oder mindere Körper-Mühe, sondern die intelligente Ausführung einer Absicht als wesentlich zum Begriff מלאכה zu gehören. Wüßten wir daher nichts von der mündlich tradirten Erläuterung, wir würden einfach durch die Bedeutung des Wortes und durch das hundertfältige Zeugniß seiner Anwendung in der Schrift genöthigt sein zu sagen: לא תעשה כל מלאכה heiße: du sollst keinerlei Werk schaffen! Du sollst deine Absicht an keinem Dinge ausführen, kein Ding zum Träger deiner Idee, deines Zweckes, gestalten, überhaupt: du sollst nichts produciren! nichts schaffen! Ja, wir würden, ohne die aufklärende Belehrung der Tradition vielleicht veranlaßt sein, den Begriff noch weiter und allgemeiner zu fassen und darunter jede Ausführung unserer Absicht an den Dingen verstehen, und es ist eben die Tradition, die uns den Begriff präcisirter, buchstäblicher als עשית מלאכה, als das Machen eines Werkes, als das Machen eines Stoffes zur מלאכה, zum sachlichen Boten unserer Absicht, also als das Machen eines Werkes begreifen läßt. In der That tritt denn auch der Begriff des Werk-Schaffens als das wesentlichste Merkmal des איסור מלאכה am Sabbath in der הלכה hervor. Die am Sabbath verbotene Werkthätigkeit muß producirend, schaffend, nicht zerstörend sein: כל המקלקלין פטורין. Sobald aber der קלקול selbst Vehikel des Schaffens ist, על מנת לתקן, ist's מלאכה. Sie muß beabsichtigt, nicht דבר שאין מתכוין sein, ja, es muß das eigentliche Produkt der producirenden Thätigkeit in der Ab-

10. und der siebte Tag ist Sabbath Gott, deinem Gotte. Keinerlei Werk sollst du schaffen, du und dein

10. וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת ׀ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא־תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה

V. 10. ששת ימים וגו׳ ויום השביעי וגו׳, sechs Tage schaffst du, Gott und seiner Welt dienend, dein Werk, und der siebte Tag ist „Werkeinstellung", שבת, לד׳, deinem Gotte: am siebten Tage stellst du dein Werk ein, um mit dieser Werkeinstellung immer auf's Neue Gott als ד׳ אלקיך zu huldigen, immer auf's Neue zum Ausdruck zu bringen, daß jeder kommende Athemzug deines Lebens, sowie jeder nächste Pendelschlag an der Weltenuhr Gott angehört, der dein Gott ist, jeden Antheil an seiner Welt dir zumißt, und jede Kraft deines Wesens in seinem Dienste verbraucht wissen will. Du schaffst am Sabbath kein Werk, um eben dein Werk-Schaffen als „Dienst" Gottes zu begreifen. Deiner Welt beherrschenden Herrlichkeit entkleidest du dich am Sabbath und legst dich und deine Welt ד׳ אלקיך huldigend zu Füßen. —

ששת ימים תעבוד וגו׳ וכי אפשר לו לאדם לעשות מלאכתו בששת ימים אלא: מכילתא שבות כאלו מלאכתך עשויה, דבר אחר שבות ממחשבת עבודה, „sechs Tage diene und habe all dein Werk gethan!" d. h. halte inne, mache Sabbath, als ob dein Werk vollbracht wäre, also: „habe dein Werk vollbracht." Der Werth deines Schaffens ist nicht bedingt durch Erreichung eines bestimmten Zieles, das du dir gesetzt, sondern durch treues Streben nach einem gottgefälligen Ziele. Und so gewiß der treue Arbeiter in Gottes Welthaushalte in jedem Augenblick sein Werk gethan hat, sobald Gott ihn abruft, — sei es auch im Verhältniß zum Ganzen ein winziges Bruchstück, sei es auch nur ein geringer Anfang zu einem großen Ziele, sein Ganzes war es, das objektive Ganze, das große Ziel liegt in Gottes Hand, er hat mit dem ihm zugemessenen Maaß von Kräften und Mitteln, in der ihm zugemessenen Spanne Zeit voll das Seinige gethan — so habe du mit jedem Sabbath dein Werk vollbracht, es ist dein Meister, der da spricht: genug! und wenn du Ihm genug gethan, so habe auch dir genug gethan! — Nach einer andern Auffassung hieße es aber: habe all dein Werk gethan! d. h. gebiete auch dem Denken an deine Arbeit Stillstand! Denke nicht an dein Geschäft!

לא תעשה כל מלאכה. Man hat den ganzen Sabbathbegriff verrückt und das ganze Sabbathgesetz untergraben, indem man לא תעשה כל מלאכה, „du sollst keine Arbeit verrichten" übersetzte. Als man anfing, den sinaitischen Fahneneid zu verleugnen, der „das Leben in Einklang mit dem Gesetze" zu halten gelobte, und dafür der Gegenwart die Parole ausgab: „das Gesetz in Einklang mit dem Leben zu bringen", da war es auch das große, die Basis des ganzen jüdischen Lebens bildende Sabbathgesetz, das seine Umdeutung nach den Anforderungen des Lebens erfahren sollte. Ohne im Geringsten darum bekümmert, ob denn auch das Gesetz eine solche Auffassung an Händen gebe oder auch nur zulasse, erklärte man den Sabbath als einen Tag der Körper-Ruhe, damit der Geist sich freier Gott zuwenden könne, interpretirte dem entsprechend die verbotene מלאכה als „Arbeit", definirte dann „Arbeit" ganz richtig, — oder wenigstens halb richtig, denn es gibt ja auch Geistes-Arbeit — als körperliche Anstrengung, nur körperlich anstrengende Arbeit ist am Sabbath verboten, leichte aber, und im Dienste geistiger Thätigkeit geübte

9. Sechs Tage diene und schaffe all dein Werk,

9. שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלַאכְתֶּךָ׃

---

sprechen. Daß dies über einen Becher Wein und als Einleitung zum häuslichen Mahl zu geschehen hat, ist Anordnung der Weisen, die uns כוס, den Becher, im jüdischen Schriftthum das Symbol des „von Gott dem Menschen zugemessenen Theiles", überall da in die Hand geben, wo ein Verhältniß als göttliche Bestimmung, als von Gott beschieden, beherzigt werden soll, und die zugleich den Sabbath in den häuslichen Kreis, somit da einführen wollen, wo seine Weihe ihre eigentliche Verwirklichung zu finden und ihre eigentlichen Segnungen zu bringen bestimmt ist. —

Daher ferner in der מכילתא: מכאן שמוסיפין מחול על הקדש, die Aufgabe, die Heiligung des Sabbath's mit seinem Anfang in die Wochenzeit hinübergreifen zu lassen, die Werkthätigkeit schon vor Eintritt des Sabbath's zu sistiren, um dem Sabbathtage auch im Sabbathgeiste entgegen zu gehen. Ebenso wie aus demselben Grundsatze die Sabbathweihe auch bei ihrem Ausgang in die Wochenzeit hinübergreift und auch die Bedeutung des Sabbath's als das ganze Leben heiligende Institution nochmals beim Ausgange in הבדלה ausgesprochen wird, um den Sabbathgeist in das Werk schaffende Leben der Woche mit hinüberzunehmen (Siehe סמ"ג, Gebote 29.). —

Daher endlich in der מכילתא: לא תהא מונה כדרך שאחרין מונין אלא תהא מונה לשם שבת: die Tage der Woche nicht wie die andern Völker — als jeder einem besondern Gott geweiht oder unter einem besondern Planeten stehend — zu nennen, sondern alle Tage vom Standpunkte des Sabbath's aus, als zum Sabbath führend, zu zählen, das Sabbathgedächtniß somit über alle unsere Tage zu verbreiten, und somit als Ziel und Preis unserer ganzen Werkthätigkeit den Tag und das Ziel begreifen zu lassen, unser geschaffenes Werk Gott, unserm Herrn und Meister, huldigend zu Füßen zu legen.

V. 9. תעבוד: nicht als Selbstherrlichkeit, als „Dienst" sollst du dein werkschaffendes Herrschen in Mitte der Erdwelt betrachten, als Dienst im Reiche Gottes, als Dienst deinem Gotte und, in seinem Auftrage, seiner Welt geleistet, in die er dich gesetzt, לעבדה ולשמרה, ihr zu dienen und sie zu hüten, sie durch Aneignung, Umwandlung und Verwandlung aus dem Bereiche physischer Unfreiheit in den Kreis sittlich freier, Gott frei dienender Zwecke zu erheben. In diesem Sinne: ועשית כל מלאכתך sollst du all dein Werk vollbringen. Wir haben bereits (1. B. M. S. 44) den Begriff מלאכה definirt. Wie מלאך ein persönliches Wesen ist, das den Willen und den Auftrag eines Andern, in dieser Beziehung seines Höhern vollbringt, so ist מלאכה eine jede Sache, die dem Willen und dem Auftrage einer Intelligenz, hier des Menschen, dienstbar gemacht ist, עשית מלאכה ist das Umschaffen eines Stoffes oder einer Sache zu unserm מלאך, d. h. einem Stoffe oder einer Sache eine solche bleibende Beschaffenheit aufzudrücken, daß sie fortan für einen von uns gewollten und bestimmten Zweck tauglich werden, somit der Ausführung unseres Willens und unserer Zwecke dienen. Jede עשית מלאכה ist die Ausübung unserer Herrschaft an einem Dinge der Erdwelt. Und diese Herrschaft תעבוד, sollst du nur als „Dienst" vollbringen.

Es wird daher der Sabbath hier nicht als eine neue Institution eingeführt, die Existenz des Sabbaths wird vorausgesetzt, der Sabbath war vorhanden, war schon seit der ersten Existenz des Menschen auf Erden vorhanden, und Jsrael wird nur verpflichtet, des Sabbath's „nicht zu vergessen", wie seiner die ihm vorangegangene und mitlebende Menschheit vergessen hatte und vergißt. Auch die „Heiligung", die der Gottessabbath durch den von Jsrael zu haltenden Menschensabbath finden soll, war nicht mehr neu. Sie war schon im Allgemeinen und in Beziehung auf einzelne Seiten der Menschenthätigkeit, durch die Sistirung des Nahrungsstrebens in Mara und beim Manna Jsrael zur Pflicht gemacht. Es war da bereits der Anfang des Menschensabbath's zur thatsächlichen Heiligung des Gottessabbath's eingeführt, und Jsrael wird hier nur „erinnert", diese Heiligung nicht zu vergessen. Das: שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ד׳ אלקיך, „hüte den Sabbathtag ihn zu heiligen, wie dich Gott, dein Gott bereits verpflichtet", (Deuteron. 5, 12.) ist daher nichts als eine buchstäbliche Erläuterung des זכור את יום השבת לקדשו. Erinnern wir uns, wie erst in Mara der siebte Tag durch die Sistirung der Menschen- und Werkthätigkeit den Namen „Sabbath" bekommen haben dürfte, so ist זכור את יום השבת nichts Anderes, als: שמור את יום השבת כאשר צוך ד׳ אלקיך.

Es ist aber dieses Zusammenfallen der זכירה und שמירה, das, nach der Ueberlieferung der Weisen, auch bei der Gesetzgebung am Sinai zugleich ausgesprochen und vernommen, somit auch in conkreter sinnlicher Wahrnehmung als nicht von einander zu trennende Einheit sanktionirt worden, der feierliche Protest gegen jeden, Gott und sein Gesetz höhnenden Versuch, den jüdischen Sabbath in ein blos „geistiges Gedenken", זכירה, zu verflüchtigen, und ihm seinen wesentlichen Inhalt, die שמירה, die Enthaltung von Werkthätigkeit, somit die שביתה, wonach er heißt, der sein Wesen und seinen Namen bildet, zu rauben. In der פסיקתא (פ׳ כג׳) ist das bedeutsame Wort gesprochen: אמר ר׳ יודן זכור נתן לאומות העולם שמור נתן לישר׳, und damit ganz dasselbe gesagt, was wir bereits zum Sabbath des Manna (oben Kap. 16, 23.) erläutert. Mit der ersten Einsetzung des Sabbath's für die Menschheit war er nur als geistiges Denkmal für die „Erinnerung", das „Gedenken im Geiste" gestiftet. Als solches ging er aber der Menschheit verloren. Zur Wiederbringung und Erhaltung des Sabbath's ward Jsrael die שמירה, die conkrete, sinnlich wahrnehmbare symbolische Bethätigung des geistigen Inhalts des Sabbathdenkmals geboten, und eben diese שמירה, nicht die זכירה, die bereits Gemeingut der Menschheit hatte sein sollen, ist das speciell jüdische Sabbathgesetz. Wer daher unserm Sabbath die שמירה nimmt, und sich mit der זכירה begnügen zu können vermeint, vernichtet den ganzen jüdischen Sabbath, zerstört die ganze Institution, die Gott zur Sicherung des Sabbath's für die Menschheit in Jsrael gestiftet.

Indem aber die Aufgabe, des Sabbath's nicht zu vergessen, positiv, זכור, „gedenke", ausgesprochen ist, so ist damit eine positive Thätigkeit geboten, die uns des Tages und seiner Bedeutung inne werden läßt, und indem dieses Gebot nicht imperativisch: זְכוֹר, sondern aoristisch: זָכוֹר auftritt, so beschränkt sich diese Anforderung nicht nur auf die Dauer des Tages, sondern geht über dieselbe hinaus, ja ist eine solche, die sich auf alle Zeit erstreckt. Daher zuerst die Bestimmung: זכרהו על היין בכניסתו (Peßachim 106, a.): beim Eintritt des Sabbath's die große, uns heiligende Bedeutung des Tages im קידוש auszu-

Gottes zum Gleichgiltigen auf dich; denn es läßt Gott den nicht frei, der seinen Namen zum Gleichgiltigen auf sich nimmt.

לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה יְהוָה אֵת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לַשָּׁוְא׃

8. Denke des Sabbathtages ihn zu heiligen.

8. זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ׃

---

nicht, ist: שוא. Aehnlich, aber nicht ganz so ist der Gebrauch des Begriffes: gleich in: gleichgiltig zum Ausdruck Desjenigen, dessen Sein oder Nichtsein keinen Unterschied macht. Hier ist das: gleich nur relativ oder subjektiv, während in שוא der Begriff absolut und objektiv erscheint. — לשוא heißt nun: zu Nichts, somit: zwecklos, erfolglos und שבועה לשוא ist ein zweckloser, erfolgloser Eid, ein Eid, der an sich keine Wirkung hat und haben kann. Das Gesetz kennt vier Arten: 1) נשבע לשנות את הידוע, 2) לקיים את הידוע, 3) שאי אפשר לו, 4) לבטל את המצוה, ein Eid, der die bekannte Wirklichkeit verneint, daß z. B. Stein Gold sei; — der die bekannte Wirklichkeit bejaht, daß z. B. zwei, zwei seien; — der sich zu physisch Unmöglichem verpflichtet, z. B.: in siebenmal 24 Stunden nichts zu essen; — der sich zu moralisch Unmöglichem verpflichtet, z. B. das Gebot der Ziezith nicht zu erfüllen, sich an Jemanden zu rächen; — in allen diesen Fällen ist der Eid entweder unnütz, überflüssig, oder zweck- und erfolglos, die Eidessünde ist da auch bei den gelobenden Eiden in dem Moment des Schwörens begangen, der Schwörende ist sofort strafbar, der Eid aber hat keine Folge. Ein unnützer, überflüssiger, zweck- und erfolgloser Eid ist ein Spiel getrieben mit dem ernstesten aller ernsten Verhältnisse des Menschen, mit der Unterstellung seiner Worte und Thaten unter die richtende, Geschick bestimmende Waltung Gottes. —

כי לא ינקה ד'; mit diesem Ausspruch Gottes wird jeder Eid zu einer wirklichen, thatsächlichen Einsetzung des ganzen irdischen Geschickes des Schwörenden für die Wahrheit oder Wahrmachung seines Wortes. כל העולם כולו נזדעזע, die ganze Welt ward erschüttert, lehren die Weisen, Schebuoth 39, a., als Gott am Sinai sein לא ינקה aussprach. Denn eben mit diesem לא ינקה ward die ganze Welt dem Worte des Schwörenden zur Vollstreckung des göttlichen Gerichtes an ihm dienstbar gemacht.

V. 8. אנכי fordert die positive Anerkennung Gottes als Lenkers unserer Geschicke und Leiters unserer Taten, לא יהי' לך spricht die negative, jede andere Huldigung ausschließende Consequenz dieser Anerkennung aus, לא תשא setzt diese Anerkennung als Basis alles Verkehrs des Menschen mit Menschen, indem der ganze staatliche Menschenbau seinen letzten Halt in dem thatsächlichen Ernst dieser Anerkennung findet, wie sie im Eide, diesem Appell an Gottes Gegenwart und Waltung im Menschenverkehr, zum Ausdruck kommt, und warnt, auch wieder negativ, vor leichtfertigem Spiel mit diesem Ernst. זכור erinnert nun an das uralte Denkmal, das Gott sofort bei der ersten Einsetzung des Menschen zu seinem stellvertretenden „Diener und Wächter" der geschaffenen Erdwelt zur Sicherung dieser Anerkennung gestiftet, dessen Vergessen allein den ganzen abwärts führenden Gang der menschengeschichtlichen Entwickelung und die Erwählung Israel's zum wieder aufwärts führenden Gottesherold veranlaßt.

6. וְעֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים לְאֹהֲבַי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֺתָי׃ ס
7. לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

6. und übe Liebe Tausenden, denen, die mich lieben und denen, die meine Gebote hüten.
7. Nimm nicht den Namen ד' deines

Wiege ihrer kleinen Erdenbürger bettet, ladet diese zu einem harten, steilen Prüfungswege, in welchem sie die Palme sittlicher Erprobtheit zu erringen haben werden. —

Gottlob aber auch, und gottlob aber auch tausendfältig mehr עושה חסד לאלפים לאהבי ולשומרי מצות', läßt Gott aus der Treue, aus der „liebenden Hingebung und der Pflichttreue" der Eltern das Glück der Kinder noch über's tausendste Geschlecht hinaus erblühen! Es bildet die Bravheit, die geistige und sittliche Reinheit und Tüchtigkeit der Eltern einen breiten und mit jedem treuen Folgegeschlechte immer breiter und fester werdenden Boden, aus welchem geistig und sittlich heiter dem Guten zuwachsende Menschengeschlechter erblühen, die selbst von Abwegen leicht sich wieder in den Einen Pfad des Rechten und Guten zurückfinden und die die Liebe und Gnade Gottes nimmer verläßt. —

Beides ist die Waltung unseres Einen, Einzigen Gottes, der allein die Thaten zählt und allein die Geschicke bestimmt. —

V. 7. נשא שם השם erscheint geradezu als begriffliche Umschreibung von הִשָּׁבַע. Wir haben dies bereits (1. B. M. 21, 23.) als die Unterstellung unserer ganzen sichtbaren Existenz unter die Macht des Unsichtbaren Einen erkannt, für den Fall, daß ein ausgesprochenes Wort nicht mit der Wirklichkeit übereinstimme, oder nicht verwirklicht werde. Ganz dasselbe heißt נשא שם ד', den Namen Gottes auf sich nehmen, d. h. sich dem Namen Gottes unterstellen, sich der in das Irdische eingreifenden Gottes-Macht, die sein Name ausdrückt, unterwerfen, sie auf sich herabrufen für den Fall, daß das gesprochene Wort nicht wahr sei oder nicht wahr gemacht werde. Es ist klar, wie im Schwur die beiden Seiten der Anerkennung Gottes: die Ueberwachung und Leitung unserer Thatäußerungen, wozu ja auch wesentlich das Wort gehört, und die Gestaltung unseres Geschickes, vereinigt zum höchsten Ausdruck gelangen. Setzt doch der Schwur Beides voraus, und will mit der thatsächlichen Unterwerfung unserer ganzen Zukunft unter die Geschick gestaltende Macht Gottes die Wahrhaftigkeit unseres Wortes und die Redlichkeit unseres Handlens beweisen. Daher ist auch umgekehrt ein falscher Eid die höchste Verleugnung in der höhnendsten Weise.

Hier ist nun zunächst nicht von dem falschen Eide, sondern von dem unnützen Eide, שבועת שוא, die Rede. שוא, verw. mit שוה: gleich sein. In eigenthümlicher Weise verbindet der jüdische Sprachgedanke die Begriffe des Aehnlich- und Gleich-seins mit Begriffen der Nichtigkeit, des Nichtseins. So heißt נדמה ebensowohl: es ist ähnlich geworden, als es ist vernichtet worden. Und so heißt in noch höherm Grade שוה: gleich sein und שוא: nicht seiend, nichtig. Es scheint als wesentliches Merkmal eines wirklichen Seins die Besonderheit, die Eigenthümlichkeit begriffen zu sein. Jedes Wirkliche muß ein Merkmal besitzen, das es von allem Andern unterscheidet. Jedes Wirkliche ist individuell. Was absolut שוה, d. h. was Allem gleich ist, was Nichts etwas entgegen zu setzen hat, ist überhaupt

Klar ist es, daß dieses „Maaß“ der göttlichen Waltung nur "לשנאי„, ausdrücklich nur da und dann ausgesprochen ist, wo und wann die auf einander folgenden Geschlechter alle 'שונאי ד sind, die von Gott ihnen angewiesene Bestimmung hassen, sie „Dorn gleich“ als ein Unglück, als eine Trübung und Gefährdung ihres Heiles oder ihres Strebens nach Heil von sich weisen.

Und nun פוקד עון אבות על בנים וגו' לשנאי, heißt es: Gott denkt den Abfall der Eltern an Kindern, Enkeln und Urenkeln, wenn sie ihn hassen? Wenn Kinder, wenn Enkel, auch noch wenn Urenkel den Weg des Abfalles fortwandeln, so denkt Gottes Waltung noch an den ersten Schritt, den die Eltern gethan, erwägt, daß der Abfall noch nicht Generationen hindurch veraltet, die Umkehr noch möglich, und versucht durch Leidenserziehung die Kinder, die Enkel, oder auch noch die Urenkel wieder zu sich zurückzuführen; ist aber bis in's vierte Geschlecht die Umkehr nicht erfolgt, so geht das weitere Geschlecht in seinen Sünden zu Grunde? — Heißt es: Gott richtet den Abfall der Eltern an Kindern rc., wenn sie ihn hassen? In Schuld und Unglück der in Abfall fortwandelnden und um ihres Abfalles willen gezüchtigten Kinder, Enkel und Urenkel wirkt der Abfall der Eltern fort, die durch ihr Beispiel die Kinder auf den Abweg geführt und durch ihre Verschuldung Sünde und Elend an die Wiege ihrer Kinder zu Begleitern durch's Leben gestellt? — Heißt es, Gott straft die Eltern durch das Elend, das sie mit ihrem auf die Kinder vererbten Abfall auf deren Lebensweg gehäuft? — Heißt es — wie ופקדתם עליהם במשמרת את כל משאם (4. B. M. 4, 27.) — Gott trägt den Kindern, Enkeln und Urenkeln den Abfall der Väter zu sühnen auf? Statt die Eltern sofort um ihres Abfalles willen zu verderben, wartet Gott bis in's vierte Geschlecht, ob nicht noch Enkel und Urenkel wieder gut machen werden, was die Eltern verschuldet, und läßt erst dann das unverbesserliche Geschlecht in der fortgesetzten Schuld zu Grunde gehen? —

Was jedoch auch immer in Wahrheit dieses Maaß der göttlichen Waltung sein möge, zwei Wahrheiten sprechen sich in ihm mit dem ernstesten Ernste zu unser Aller Ueberzigung aus: Indem derselbe Eine Einzige Gott, der der Leiter unserer Handlungen sein will, indem derselbe Gott, der der Gesetzgeber für unser Leben ist, uns das Leben für die Erfüllung seines Gesetzes giebt und erhält: so vollziehen wir selber mit der Treue oder dem Abfall von seinem Gesetze den Bau oder die Zerstörung unseres Lebens. Es lebt ein Gott, der den Menschen richtet nach seinen Thaten, dem Keiner sich entzieht, und der Keinen sich entziehen läßt.

Und der Kinder Wohl und Wehe bauen die Eltern mit Treue, mit Abfall. Es sind die Kinder ja Früchte am Lebens- und Geschickes-Baume der Eltern. Um unserer Kinder willen sollten wir uns gesund, um unserer Kinder Willen uns sittlich und brav, um unserer Kinder willen uns geistig wach und wacker erhalten. So gewiß Gott einem jeden Kinde eine reine Seele mit in's Hiersein gibt, so gewiß gestalten sich die getrübten Neigungen und Anlagen, Schwächen und Gebrechen, welche Eltern mit dem leiblichen Wesen auf die Kinder vererben, zu einer schweren Aufgabe, in deren Ueberwindung die reine Kinderseele ihre göttliche Kraft zu erproben haben wird, und das Elend, das Siechthum, das Beispiel sittlicher Entartung, mit welchen die Schuld der Eltern die

כִּי אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֹּקֵד עֲוֺן אָבֹת עַל־בָּנִים עַל־שִׁלֵּשִׁים וְעַל־רִבֵּעִים לְשֹׂנְאָי׃

ihnen nicht; denn ich, ד׳ dein Gott, bin ein sein ausschließendes Recht fordernder Gott, denke die Sünde von Eltern an Kindern, an dritten und an vierten Geschlechtern denen, die mich hassen,

---

ten gehuldigt wurde, und somit Verbrechen und Ausschweifung in den Kreis Götter verehrender Handlungen erhoben werden konnten. Es war ja die zu sinnlicher Lust reizende Begierde selber eine Göttergewalt, und עבודה זרה und גלוי עריות gingen, wie die Weisen lehren, Hand in Hand.

Also: räume keinem andern Gott einen Einfluß auf dein Geschick und deine Thaten ein, כי וגו׳ אל קנא. קַנָּא, (verw. mit קנה, etwas zu eigen haben), sein Eigenthumsrecht geltend machen, Etwas als sein Recht fordern, für das verletzte Recht, des eigenen oder eines Andern, eintreten. Es heißt nun nicht מְקַנֵּא, ich mache meinen Anspruch auf dich geltend, lasse dich nicht und kein Theilchen aller deiner Beziehungen mir entziehen, sondern: ich bin א׳ קנא, es liegt — menschlich gesprochen — tief in meinem Wesen, ich wäre nicht, der ich bin, wenn ich nicht א׳ קנא wäre, das "קנא„ ist ein specifisches Unterscheidungsmerkmal von allem Andern, was die Menschen Götter nennen. Du kannst mich nicht denken, ohne dir zu vergegenwärtigen, daß ich קנא bin. אנכי: als dich und das Universum tragende Persönlichkeit, ד׳: von dessen alleinigem Willen jeder kommende Welt-Augenblick abhängt, אלקיך: der ich dich herausgenommen, um dein ganzes Geschick und dein ganzes Thatenleben zu gestalten und zu leiten, bin ich א׳ קנא, bin ich ausschließend, schließe ich alles Andere aus, und fordere dich ganz, mit deiner ganzen Gegenwart und deiner ganzen Zukunft.

פקד עון אבות. — Wer will die ganze Tiefe der Gerechtigkeit und des liebenden Ernstes seiner menschenerziehenden Waltung ermessen, an die Gott mit diesem Ausspruch unser sterbliches Auge hinanführt? Wer will es wagen, auch nur begrifflich zu umschränken, was diese einfachen Worte aussagen?

פקד, — verw. mit בגד ,בית, — heißt Etwas mit dem ihm Gebührenden bekleiden, logisch: mit den ihm gebührenden Attributen, praktisch: mit den ihm gebührenden Bestimmungen, Verhältnissen, Zuständen u. s. w. Von der göttlichen Waltung: über Etwas das ihm Gebührende oder Entsprechende verhängen. — עון von עוה, krumm sein, eine krumme Richtung nehmen, somit: die bewußtvolle Ablenkung von der einzigen vorgezeichneten Richtung. Es ist die entsprechendste Bezeichnung für die bewußtvolle Hingebung an ein unserer Bestimmung nicht entsprechendes Ziel; somit der treffende Ausdruck für den bewußten Abfall vom Rechten. (Auch den verwandten אוה und אבה liegt der Begriff einer geistigen Ablenkung von der ursprünglichen Richtung zu Grunde. אוה heißt die Richtung des Gemüthes auf Etwas noch nicht in unserer Richtung Liegendes, noch nicht Erreichbares. אבה ist geradezu die Aufgebung unserer eigenen Gemüthsrichtung und der Anschluß an die eines Andern, das Eingehen auf den Willen eines Andern mit Aufgebung des eigenen).

5. לֹא־תִשְׁתַּחְוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם 5. wirf dich ihnen nicht hin und diene

---

V. 5. Das Verbrechen steigt, wenn einem Wesen oder seiner Darstellung göttliche Verehrung gezollt wird. Diese thatsächliche Gott-Anerkennung eines Andern tritt hier in השתחויה und עבודה auf. Beide erscheinen (Sanhedrin 60, a.) als zwei begrifflich zu unterscheidende Kategorien des Kultus. השתחויה, das Sich-Niederwerfen, obgleich nicht zu עבודות פנים gehörig, d. h. obgleich es nicht eine zur Huldigung des Einen Einzigen in seinem Heiligthume vorgeschriebene Handlung ist, ist gleichwohl vor jedem andern vergötterten Wesen oder dessen Abbild verpönt, selbst wenn es שלא כדרכו, nicht zu dem speciellen Kult dieses Abgottes gehört. Bei den andern עבודות, ist zu unterscheiden: עבודות פנים, d. i. Handlungen, die zum Ausdruck der Huldigung des Einen Einzigen in seinem Heiligthume vorgeschrieben sind, also זיבוח וקיטור וניסוך, sind ohne Unterschied irgend einem andern Wesen zuzuwenden verpönt; alle andern Kult-Handlungen aber nur כדרכו, nur wenn sie zum gewöhnlichen Kult dieses Abgottes gehören. Vergegenwärtigen wir uns die Bedeutung der symbolischen Handlung des völligen Nieder- und Hinwerfens vor einem Andern, so wie die Bedeutung des Begriffes עבודה und der ihm zum Ausdruck dienenden Handlungen, so erscheint השתחויה, das völlige Hinwerfen, als Ausdruck der völligen passiven Hingebung, so wie עבודה als Ausdruck der aktiven, thätigen Hingebung. השתחויה ist die Anerkennung und Huldigung des Andern als des alleinigen Gebieters über unser Geschick, עבודה, buchstäblich das Aufgehen in den Dienst eines Andern, ist die Anerkennung und Huldigung des Andern als Gebieters über unsere That. Jenes ist die Anerkennung des Lenkers unseres Geschickes, dieses die Anerkennung des Leiters unserer Thaten. Beides zusammen bildet den Begriff, den wir bereits als ganzen Inhalt unserer Gottes-Anerkennung erkannt haben. Charakteristisch ist es, daß im Tempel des Einen Einzigen vor Allem עבודה, nicht השתחויה gefordert wird. Sein Tempel ist das Heiligthum seines Gesetzes; דביר, Wortstätte heißt sein Allerheiligstes; und es ist die Gesetzeslade, über welche seine Cherubim ihre Flügel zum Tragen seiner שכינה breiten. Nicht die Huldigung Gottes als einzigen Lenkers unserer Geschicke, erst seine Huldigung als einzigen Gesetzgebers unseres Lebens macht uns zum Juden und setzt diese die erstere stillschweigend voraus. Zum heidnischen Abfall von Gott verlockt aber vor Allem der Wahn, als ob noch irgend Etwas außer Gott, dem Einen Einzigen, einen selbstständigen Einfluß auf unsere Geschicke üben könne, darum ist השתחויה vor irgend etwas Andern, oder vor irgend einem Andern außer Gott ein solcher Abfall von Ihm, dem Einen Einzigen. Geschweige denn, daß die Hingebung unserer Lebens-, unserer Thatkraft und unseres genießenden Daseins in den Dienst eines Andern, wie diese durch זיבוח וקיטור וניסוך dem Dienste des Einen Einzigen geweiht werden, oder ein sonstiges Zuwillen-Leben, wie dies heidnischer Wahn für den erträumtem Willen eines wahnerzeugten Gottes beliebt, den Abfall von dem Einen Einzigen bedeutet. Der entsittlichende Einfluß, den עבודה זרה, den der heidnische Götterkult auf das Thaten- und Genussesleben der Menschen geübt, wird begreiflich, wenn wir bedenken, wie in ihm ja unfreie Naturgewalten als Götterideale dastanden, denen eben durch unfreie Dahingebung an Naturtriebe und Leidenschaf-

4. Mache dir nicht in Bild noch in irgend einer Darstellung, was im Himmel in der Höhe, was auf Erden in der Tiefe, oder was im Wasser ist tief unter der Erde,

4. לֹֽא־תַעֲשֶׂה־לְךָ֥ פֶ֙סֶל֙ ׀ וְכָל־תְּמוּנָ֔ה אֲשֶׁ֤ר בַּשָּׁמַ֙יִם֙ ׀ מִמַּ֔עַל וַֽאֲשֶׁ֖ר בָּאָ֣רֶץ מִתָּ֑חַת וַֽאֲשֶׁ֥ר בַּמַּ֖יִם ׀ מִתַּ֥חַת לָאָֽרֶץ׃

---

allen Regungen — keinen Gott, und nicht die leiseste Vorstellung von der Möglichkeit des Daseins eines solchen andern Gottes soll in unsern Gedanken eine Stätte haben. Es ist damit שתוף, jene Verirrung negirt, die, ohne Gott zu verleugnen, glaubt, Ihm noch ein Anderes in Gott-Wesenheit zur Seite stellen zu dürfen und vergißt, daß, Gott noch einen andern Gott zur Seite stellen, den Begriff Gott überhaupt aufheben heißt (Siehe סמ"ג לאוין א').

Der Ausdruck על פני — kommt übrigens, wie wir bereits (1. B. M. 16, 12.) bemerkt, von einem der Wahrnehmung des Andern misliebigen Vorhandensein oder Geschehen vor. Und auch hier dürfte damit das Raumgeben dem Dasein eines andern Gottes als eine Verletzung der Gott schuldigen Wahrheit bezeichnet sein.

V. 4. Die Verirrung steigt, wenn der Vorstellung von dem Dasein eines andern Gottes noch durch irgend eine bildliche Darstellung ein conkreter Ausdruck gegeben wird. פסל: Obgleich פסל, (verwandt mit פצל, abschälen), seiner Grundbedeutung nach auf Skulptur hinweist und zunächst ein aus Stein oder Holz geschnitztes Bild zu bedeuten scheint, so lehren doch Stellen wie הפסל נסך חרש (Jes. 40, 19.), wo das Bild gegossen wird, daß in dem Begriff פסל von der Art der Hervorbringung abgesehen ist, und damit eine jede plastische Darstellung bezeichnet wird. תמונה aber, rad. מון, wovon מין, umfaßt, wie wir bereits zu (1. B. M. 1, 11.) bemerkt, eine jede die Art eines Wesens, somit seinen Begriff vergegenwärtigende Darstellung. תמונה kann daher auch das gemalte Bild, ja auch die bloße symbolische Vergegenwärtigung eines Wesens an sich bezeichnen. — Es heißt nun nicht תמונת אשר וגו', sondern: תמונה. Es ist somit nicht: Bild und Darstellung Dessen, was im Himmel u. s. w., sondern beides ist Accusativ: mache dir das, was im Himmel ꝛc. ist, nicht in einem plastischen Bilde oder in sonst einer Darstellung. Es ist dies um des im folgenden Verse vorkommenden לא תשתחוה להם וגו' wichtig. Ist im V. 4. nur das Bild und die Darstellung Objekt, so bezieht sich das להם u. s. w. auch nur auf diese und es wäre sodann da eigentlich nur Bilderdienst untersagt. Sind aber dort die im Himmel ꝛc. vorhandenen oder gedachten Wesen und ihre bildliche Darstellung Objekt, so bezieht sich das להם auf beides, auf die Wesen und auf ihre Darstellung und verbietet die göttliche Verehrung beider. — ממעל. מעל wäre jeder über uns befindliche Raum, den wir nur aufsteigend erreichen können. ממעל bezeichnet die Richtung von dem Anfang dieser über uns befindlichen Grenze aufwärts. Also Alles, was nahe oder bis in die unermeßliche Ferne über uns ist. Eben so entgegengesetzt: מתחת, von unterhalb unserer Füße abwärts.

3. Es soll dir nicht ein anderer Gott sein vor meinem Angesichte.

3 לֹֽא־יִהְיֶ֥ה לְךָ֛ אֱלֹהִ֥ים אֲחֵרִ֖ים עַל־פָּנָֽיַ׃

---

uns mit seinen Fesseln umfangen findet. Menschengewalt und Naturkraft brechend und nach seinem Willen frei umwandelnd und vernichtend, Menschentrotz und Naturvergötterung richtend, Tyrannei zerschmetternd, und die hilfloseste, mit Füßen getretene Unschuld, Verheißung erfüllend, rettend emporhebend, kurz: mit seiner, Menschengeschicke gestaltenden, unmittelbar in die irdischen Verhältnisse eingreifenden, allgegenwärtigen, allmächtigen, richtenden und liebenden Lenkung hat Gott sich durch unsere Erlösung, unsere „Hinausführung aus dem Lande Mizrajim" für ewig in unser Bewußtsein eingeschrieben, und, der zu uns sprechen konnte: אשר הוצאתיך מארץ מצרים, Den haben wir für alle Zeiten und für alle Verhältnisse als den ausschließlichen Lenker unserer Geschicke anzuerkennen.

מבית עבדים. Wir haben schon zu (Kap. 13, 3.) bemerkt, wie בית עבדים Mizrajim als eine Stätte bezeichnet, in welcher wir geborne Sklaven waren, wo somit bereits die Thatsache gewaltsamer Freiheitsberaubung aus der zeitgenössischen Erinnerung völlig geschwunden und Sklaventhum als unser natürlicher Stand betrachtet war. Die Erinnerung hieran ruft uns in's Bewußtsein, wie völlig unser socialer Untergang vollzogen war, als Gott uns zur Freiheit und Selbstständigkeit hinausrief. Aus dieser Thatsache fließt unsere gänzliche und ganz besondere Hörigkeit an Gott. Wir haben Kopf und Herz und Hand, haben Persönlichkeit und die Rechtsfähigkeit selbstständig Güter zu erwerben, zu besitzen, zu verwenden, so wie die Güter selbst nur aus Gottes Händen erhalten, und darum hat Er und Er allein über unsere Personen und Güter zu verfügen, stehen wir mit unserer Person, unsern Kräften und Gütern ganz allein in seinem Dienste, haben Person, Kraft und Gut nur in seinem Dienste zu verwenden, haben ihn allein als den Leiter unserer Handlungen anzuerkennen. Nur diese gänzliche Hingebung an Gott hat uns von den Menschen frei gemacht, nur unter dieser Bedingung sind wir frei geworden und sind wir frei. Während andere Menschen und Völker nur mit ihrem geschöpflichen Dasein Gott verpflichtet sind, sind wir es auch mit unserm geschichtlichen, socialen. Wir sind unmittelbar aus עבודת פרעה in עבודת ד' übergegangen, und: אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי singt unsere nationale Hallel-Hymne: „Ich bin dein geborner Sklav; denn du hast meine Bande gelüftet!"

V. 3. לא יהיה לך ist die erste Consequenz aus dem Fundamentalsatz אנכי, und zwar eine negative. Wie V. 5. noch ausdrücklich motivirt wird, schließt die Anerkennung Gottes die Vergötterung eines jeden andern Wesens aus. Ist Gott Gott, so ist alles, alles Andere außer ihm Nichtgott, ist alles, alles Andere außer ihm nur sein Geschöpf und Diener, hängt mit jeder Faser seines Daseins, mit jedem Funken seiner Kraft, mit seiner leisesten und größesten Wirkung nur von seinem alleinigen, einzig freien allmächtigen Willen ab. Es gibt vor seinem Angesichte — und dieses Angesicht umfaßt das ganze Weltall in allen Räumen und alle Weltentwickelungen in allen Zeiten und unser ganzes Seelenleben in

הוֹצֵאתִ֛יךָ מֵאֶ֥רֶץ מִצְרַ֖יִם מִבֵּ֣ית עֲבָדִֽים׃

dich aus dem Lande Mizrajim, aus dem Sklavenhause hinausgeführt.

---

kündet אנכי den Redenden als diejenige Persönlichkeit an, die der angeredeten innig nahe ist, die sie umfaßt und trägt und hält, durch deren Persönlichkeit erst auch die angeredete in Wahrheit ihr persönliches Dasein, ihren Halt und Boden gewinnt. Nichts ist überwältigender als der Gedanke, wie hier mitten in dem Aufruhr und aus dem Aufruhr des in seinen Grundvesten erschütterten Weltalls, Gott sich als die einzige, wirkliche, absolute Persönlichkeit, als das אנכי im Weltall ausspricht, durch welches erst alles andere Sein Möglichkeit und Wirklichkeit erhält, und sich sofort zu dem einzelnen jüdischen Menschen wendet und spricht, ich bin dein אנכי: אנכי ד' אלקיך.

Indem dieser Satz nicht als eine Aussage, sondern als מצוה, als ein Gebot gefaßt wird, spricht er nicht aus: Ich, ד', bin dein Gott, sondern: Ich, ד', soll dein Gott sein, und setzt damit als Fundament unserer ganzen Beziehung zu Gott jene Anforderung, die die Weisen unter dem Ausdruck קבלת עול מלכות שמים begreifen.

Der sogenannte „Glaube an das Dasein Gottes," wie alte und moderne Religionsphilosophien diesen Begriff auszusprechen pflegen, ist noch um Himmelsweiten von Dem ferne, was dieser Fundamentalsatz des jüdischen Denkens und Seins vom jüdischen Denken und Sein erwartet. Nicht daß es überhaupt einen Gott gebe, auch nicht, daß es nur Einen Gott gebe, sondern daß dieser Eine, einzige, wahrhaftige Gott mein Gott sei, daß Er mich geschaffen und gebildet, dahin gestellt und verpflichtet, und mich schaffe und bilde, erhalte, überwache, lenke und leite, daß ich mit ihm nicht nur in zehntausendster Vermittlung als zufälliges Produkt des Universums zusammenhänge, dessen allererste Ur-Ursache Er vor Aeonen gewesen, sondern: daß jeder gegenwärtige Athemzug und jeder kommende Augenblick meines Daseins ein unmittelbares Geschenk seiner Allmacht und Liebe sei, und ich jeden gegenwärtigen und kommenden Moment meines Daseins nur in Seinem Dienste zu verleben habe, — kurz: nicht die Erkenntniß Gottes, sondern die Anerkenntniß Gottes als meinen Gott, als den ausschließlich einzigen Lenker aller meiner Geschicke, und als den ausschließlich einzigen Leiter aller meiner Thaten, erst dies ist die Wahrheit, mit deren Zugrundelegung ich den Boden eines jüdischen Daseins gewinne. Der Anforderung: אנכי ד' אלקיך entspricht nur die Erwiederung: אתה אלקי!

Als Begründungsthatsache für diese anzuerkennende Fundamentalwahrheit, daß Gott der ausschließlich einzige Lenker unserer Geschicke und der ausschließlich einzige Leiter unserer Thaten, daß Gott unser Gott sei, werden wir auf jenes von uns selbst erlebte Fundamentalfaktum der Erlösung aus Mizrajim hingewiesen, und dies eben in zwei Momenten vergegenwärtigt: אשר הוצאתיך מארץ מצרים und: מבית עבדים, wovon das eine Gott als den Lenker unserer Geschicke offenbarte, und das andere die Hörigkeit und Hingebung all unserer Thatkraft an seine ausschließliche Leitung begründet.

ארץ מצרים, den Gipfel menschengewaltiger Staatskunst und die reichste Fülle von der Menschengewalt dienenden Naturkräften repräsentirt der Staat und das Land, das

22. Und auch die Priester, die zu Gott hintreten, sollen an ihre Heiligung denken, sonst könnte Gott über sie Verderben senden.

23. Mosche erwiederte Gott: Es kann das Volk nicht zum Berge Sinai hinansteigen, denn du hast uns gewarnt: umgränze den Berg und heilige ihn!

24. Da sprach Gott zu ihm: Geh hinab, und komme du wieder herauf und Aharon mit dir; die Priester aber und das Volk sollen nicht durchbrechen zu Gott hinanzusteigen, er könnte sonst Verderben unter sie senden.

25. Mosche stieg hinab zum Volke und sagte es ihnen,

Kap. 20. V. 1. da sprach Gott alle diese Worte:

2. Ich, ה׳, sei dein Gott, der ich

22. וְגַם הַכֹּהֲנִים הַנִּגָּשִׁים אֶל־
יְהוָה יִתְקַדָּשׁוּ פֶּן־יִפְרֹץ בָּהֶם יְהוָה׃
23. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֹא־
יוּכַל הָעָם לַעֲלֹת אֶל־הַר סִינָי כִּי־
אַתָּה הַעֵדֹתָה בָּנוּ לֵאמֹר הַגְבֵּל
אֶת־הָהָר וְקִדַּשְׁתּוֹ׃
24. וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוָה לֶךְ־רֵד
וְעָלִיתָ אַתָּה וְאַהֲרֹן עִמָּךְ וְהַכֹּהֲנִים
וְהָעָם אַל־יֶהֶרְסוּ לַעֲלֹת אֶל־יְהוָה
פֶּן־יִפְרָץ־בָּם׃
25. וַיֵּרֶד מֹשֶׁה אֶל־הָעָם וַיֹּאמֶר
אֲלֵהֶם׃ ס
כ 1. וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵת כָּל־הַדְּבָרִים
הָאֵלֶּה לֵאמֹר׃ ס
2. אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר

---

das Wort, objektiv, von Außen an sie komme, daß sie Gott gegenüber stehen und Gott an sie sein Wort richte. Und auch die Priester — damals noch die Erstgebornen, (siehe oben zu K. 13, 1.) — die sonst als die Familien-Repräsentanten zu Gott beim Opfer hintreten, sollen sich nicht höher und heiliger, nicht Gott näher als das Volk dünken, und nicht in diesem Dünkel dem Volke vorandrängen, sollen vielmehr daran denken, daß auch für sie noch erst die Aufgabe sei: להתקדש, sich zu derjenigen Stufe der Heiligkeit, d. h. des absoluten Bereitseins für Gott, hinanzuarbeiten, die sie befähige, dem Volke voranwandelnd vorzuleuchten. Keiner, auch die Priester nicht, war bereits auf der Stufe, zu welcher erst das zu erwartende Gesetz Alle hinauf rufen und hinauf erziehen werde. Daher die wiederholten Warnungen vor dem Vordrängen. Und selbst Moses sollte sich unten beim Volke befinden in dem Augenblick, als Gott aus der Höhe sein Wort an Jsrael richtete. Moses (V. 25.) ging hinab zum Volke und sprach mit ihnen, da (Kap. 20, 1.) sprach Gott alle die Worte, die folgen. Das Gesetz sollte nicht nur durch Moses, sondern an Moses wie an das Volk gerichtet sein.

Kap. 20. V. 1. Vgl. Jesch. (III. Jhrg. S. 439) — V. 2. אנכי, wir haben schon wiederholt auf die feine Nüance hingewiesen, die אנכי und אני, insbesondere in der Rede Gottes unterscheidet. Während אני die redende Person mehr in Gegensatz zu der Angeredeten, als diejenige bezeichnet, von welcher — אנה — ein Wort oder eine Wirkung ausgeht,

16. וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל־הָהָר וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד וַיֶּחֱרַד כָּל־הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה׃

16. Und es war am dritten Tage, als der Morgen ward, da waren Donner und Blitze und eine schwere Wolke auf dem Berge und ein überaus starker Schofar-Ton. Alles Volk, das im Lager war, erbebte.

17. וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת־הָעָם לִקְרַאת הָאֱלֹהִים מִן־הַמַּחֲנֶה וַיִּתְיַצְּבוּ בְּתַחְתִּית הָהָר׃

17. Mosche führte das Volk hinaus, Gott entgegen aus dem Lager; sie stellten sich aufrecht im Thalgrund des Berges.

18. וְהַר סִינַי עָשַׁן כֻּלּוֹ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו יְהוָה בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׁנוֹ כְּעֶשֶׁן הַכִּבְשָׁן וַיֶּחֱרַד כָּל־הָהָר מְאֹד׃

18. Der Berg Sinai dampfte ganz, deswegen weil Gott auf ihn im Feuer sich hinabgelassen. Sein Dampf stieg auf wie der Dampf des Kalkofens und der ganze Berg erzitterte sehr.

19. וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל׃

19. Und während der Schofar-Ton immer fortfuhr und stärker wurde, sprach Mosche und Gott antwortete ihm laut.

ששי. 20. וַיֵּרֶד יְהוָה עַל־הַר סִינַי אֶל־רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא יְהוָה לְמֹשֶׁה אֶל־רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה׃

20. Gott ließ sich hinab auf den Berg Sinai, hin zu dem Gipfel des Berges, und Gott rief Mosche hin zu dem Gipfel des Berges, und Mosche stieg hinan.

21. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה רֵד הָעֵד בָּעָם פֶּן־יֶהֶרְסוּ אֶל־יְהוָה לִרְאוֹת וְנָפַל מִמֶּנּוּ רָב׃

21. Da sprach Gott zu Mosche: Gehe hinab, warne das Volk, daß sie nicht durchbrechen zu Gott hin um zu sehen, es könnte viel von ihm fallen.

V. 16—19. Das Volk sah die ganze Natur erzittern bei dem Nahen der Gottesherrlichkeit, nur es, der Mensch, sollte aufrecht bleiben, und blieb aufrecht, seines Gottes, des Gottes des Weltalls, gewärtig. Es lernte die unvergleichliche, höhere Erhabenheit und die unmittelbar Gott nahe Stellung des Menschen, sobald er bewußtvoll in den Dienst Gottes tritt. Himmel und Erde, das zitternde Weltall liegt hinter seinem Rücken, und er steht aufrecht vor seinem Gott. Die ganze Natur wird laut — Donner rollen, Blitze zischen, Berge beben, die Luft weht Posaunentöne, Jsrael hat nur Ohr für Gottes Zwiegespräch mit Moses — es hört Moses reden und Gott ihm antworten laut!

V. 20—25. פן יהרסו וגו׳ לראות וגם הכהנים וגו׳ יתקדשו, nicht zu sehen, zu hören war ihre Aufgabe, und zwar zu hören mit dem vollen, klaren Sichbewußtwerden, daß

13. לֹא־תִגַּע בּוֹ יָד כִּי־סָקוֹל יִסָּקֵל
אוֹ־יָרֹה יִיָּרֶה אִם־בְּהֵמָה אִם־אִישׁ
לֹא יִחְיֶה בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ
בָהָר׃
14. וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן־הָהָר אֶל־הָעָם
וַיְקַדֵּשׁ אֶת־הָעָם וַיְכַבְּסוּ שִׂמְלֹתָם׃
15. וַיֹּאמֶר אֶל־הָעָם הֱיוּ נְכֹנִים
לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים אַל־תִּגְּשׁוּ אֶל־
אִשָּׁה׃

13. Daß ihn keine Hand berühre! Denn gesteinigt soll er werden, oder nur hinabgestürzt, sei es Vieh oder Mann, er soll nicht leben bleiben; wenn das Entlassungshorn seine Töne dehnt, dürfen sie wieder den Berg ersteigen.

14. Mosche ging vom Berge hinab zum Volke, heiligte das Volk und sie wuschen ihre Kleider.

15. Er aber sprach zum Volke: Seid auf drei Tage bereit; nahet euch keinem Weibe.

---

gung seines Leibes und seiner Gewänder, also dadurch sich würdig machen, daß es sich symbolisch die an ihm zu bewirkende Neugeburt des innern und äußern Lebens zum Bewußtsein bringt. Nicht wie es bereits ist, kann es das Gesetz empfangen. Nur der Entschluß, einst zu werden, was und wie es sein soll, macht es der Gesetzempfängniß würdig. Auch räumlich tritt die völlige Scheidung hervor. Die Stätte, woher dem Volke das Gesetz wird, wird völlig, gleichsam specifisch von ihm geschieden, in das Bereich des Außerirdischen gehoben, kein Mensch, nicht einmal ein Thier, darf sie betreten, sie berühren, und was sie betreten, muß getödtet werden. Erst wenn die Gesetzgebung vollendet ist, wird die Stätte dem irdischen Bereiche wiedergegeben und darf von Menschen und Thier wieder betreten werden. Das Volk selbst wird durch eine Umgränzung in seine Schranken zurückgewiesen und zurückgehalten. Alles dies, um die Thatsache der außermenschlichen und außerirdischen Herkunft des Gesetzes präsent zu machen. —

לֹא תגע בו וגו׳, בו: den Berg. או ירה יירה. Das Objekt von ירה im Kal ist fast immer das Geworfene, nicht Derjenige, auf den etwas geworfen wird; dieser wird dabei mit —ל construirt: לירות וגו׳ לישרי לב (Pſ. 11, 2.) u. f. Auch hier heißt es nach Sanhedrin 45, a. b. nicht mit Pfeilen beworfen, sondern von einer Anhöhe hinabgestürzt werden, דחיה, der erste und wesentlichste Akt der סקילה. Er erleidet dieselbe Todesart, wie מגדף und ע״ז. Auch da war die Todesart דחיה, und סקילה trat nur ein, wenn durch דחיה der Tod nicht erfolgt war. במשוך היובל. יבל heißt: heimbringen, daher יְבוּל (vgl. תבואה): der Ertrag des Feldes, יוֹבֵל: das Jahr der Heimkehr. Daher heißt denn wohl auch das Signalhorn, womit das Zeichen zur Heimkehr, zur Entlassung geblasen wird, יוֹבֵל. So wurden auch bei dem Umzug um Jericho יובלים geblasen. Ihr Signal war kein kriegerisches, denn Jericho sollte doch eben nicht durch Israel's Schwerdt eingenommen werden. Es war vielmehr das Signal die Aufforderung an die Mauern der Stadt, die Stadt frei und ihren nunmehrigen berechtigten Herren heimzugeben. Hier ist das יובל das Signal zur Heimkehr, das Signal der Entlassung des Volkes, somit der Beendigung der Gesetzgebung.

12. Umgrenze das Volk ringsum und sage ihm: Hütet euch wohl den Berg zu besteigen oder auch nur einen Theil davon zu berühren! Jeder, der den Berg anrührt, soll getödtet werden.

12. וְהִגְבַּלְתָּ אֶת־הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל־הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת׃

Ist ja das jüdische Gesetz das *einzige*, das *nicht* aus dem Volke hervorgegangen, das zu constituiren es bestimmt war. Ist ja Judenthum die *einzige* „Religion", die *nicht* aus dem Schooße der Menschen entsprungen, die in ihr den geistigen Boden ihres Lebens finden; und gerade diese „Objektivität" des jüdischen Gesetzes, der jüdischen „Religion", macht sie zu der einzigen ihrer Art, scheidet sie scharf und specifisch von Allem, was sonst auf Erden Gesetz und Religion heißt, und läßt sie das einzige Kultur-Moment der Menschheit sein, das sich als Hebel und Höheziel jedes andern Fortschrittes betrachten darf, selbst aber als das gegebene Absolute über allen Fortschritt erhaben ist. Weil alle andern „Religionen" und Gesetze, nur aus dem Schooße der zeitlichen Menschheit hervorgegangen, nichts anderes sind als Ausdruck Dessen, was zu einer gegebenen Zeit von einem bestimmten Menschenkreis als deren Ueberzeugung von Gott, von der Bestimmung der Menschen und ihren Beziehungen zu Gott und zu einander zum Ausdruck gelangte, darum müssen auch alle andern Religionen und Gesetze gleich allen übrigen aus dem Schooße der Menschen zeitlich hervorgegangenen Momenten der Kultur, der Wissenschaft, der Kunst, der Sitte, mit der Zeit fortschreiten. Sie sind ja ihrer Natur und ihrem Ursprung zufolge nichts anderes, als der adäquate Ausdruck einer zeitlichen Menschheitstufe in irgend einem Gebiete der Menschenentwickelung. Die jüdische „Religion" und das jüdische Gesetz waren aber *nicht* aus den zeitlichen Ueberzeugungen der Menschen entsprungen, sie enthalten nicht das, was zu irgend einer Zeit die Ueberzeugung irgend welcher Menschen von Gott und den göttlichen und menschlichen Dingen gewesen; sie sind vielmehr von Gott gegeben und enthalten Das, was nach Gottes Willen die Ueberzeugung der Menschen zu allen Zeiten von Gott und den göttlichen, und vor Allem von dem Menschen und den menschlichen Dingen bilden soll. Das Gottesgesetz befand sich von vornherein im Gegensatz zu dem Volke, in dessen Kreis es zuerst Eingang finden sollte. Es hatte seine erste Kraft an diesem Volke zu üben, das ihm als עם קשה ערף widerstand. *Dieser Widerstand des Volkes, in dessen Mitte dieses Gesetz zuerst Stätte auf Erden gewann, ist das untrüglichste Kriterium des göttlichen Ursprungs dieses Gesetzes, das* **nicht aus dem Volke**, sondern an das Volk kam, und erst nach jahrhundertlangen Kämpfen sich dies Volk zu seinem Träger durch die Geschichte eroberte. (Ueber die Einzigkeit des Judenthums und sein Verhältniß zu Religion rc. s. Jesch. I S. 3).

Diesen, den Charakter und Ursprung dieses Gesetzes so wesentlich kennzeichnenden Gegensatz von vornherein bei seinem ersten Eintritt auf Erden, so entschieden und augenfällig als möglich erkennbar zu machen, erscheint als Absicht dieser Vorbereitungen und Vorkehrungen. *Es kommt zum Volke.* Seine *Ankunft* wird drei Tage *erwartet.* Und selbst um nur seiner Ankunft harren zu dürfen, muß erst das Volk sich durch Heili-

אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעַב הֶעָנָן בַּעֲבוּר
יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְּרִי עִמָּךְ וְגַם־בְּךָ
יַאֲמִינוּ לְעוֹלָם וַיַּגֵּד מֹשֶׁה אֶת־דִּבְרֵי
הָעָם אֶל־יְהֹוָה׃
10. וַיֹּאמֶר יְהֹוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵךְ
אֶל־הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר
וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם׃
11. וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי
כִּי ׀ בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי יֵרֵד יְהֹוָה לְעֵינֵי
כָל־הָעָם עַל־הַר סִינָי׃

ich komme zu dir in einer Verdichtung der Wolke, damit das Volk höre, wenn ich mit dir rede, und so werden sie auch dir für immer vertrauen. Mosche hielt Gott die Worte des Volkes entgegen.

10. Gott aber sprach zu Mosche, gehe zum Volke und heilige sie heute und morgen, und lasse sie ihre Kleider waschen.

11. Lasse sie zum dritten Tage bereit sein; denn am dritten Tage wird Gott vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai sich hinablassen.

Menschen- und Naturgewalt überwältigenden Macht durch eigene sinnliche Wahrnehmung gewiß geworden sind, so sollen sie nun auch die zweite Thatsache, die den zweiten Eckstein ihrer Zukunft bilden soll, die Thatsache, daß Gott zu Menschen reden kann, und zu Moses geredet hat, mit der nur durch eigene Sinneswahrnehmung zu erlangenden Gewißheit erfahren.

ויגד. Da schon V. 8. berichtet worden, daß Moses Gott die Worte des Volkes zurückgebracht, so kann dies ויגד hier nur ein Wiederholen dieser Worte sein. Moses wollte mit Wiederholung dieser Worte andeuten, wie das Volk sich bereits völlig und einstimmig für die Erfüllung aller von Gott zu ertheilenden Gesetze bereit erklärt und damit ja auch sein rückhaltloses Vertrauen in Moses als den Ueberbringer dieser Gesetze kundgegeben habe, weshalb es einer so außerordentlichen Veranstaltung zur Begründung und Sicherung dieses Vertrauens vielleicht nicht bedürfen möchte. Wir haben es daher gewagt, dieses ויגד ganz buchstäblich durch entgegen halten zu übersetzen.

V. 10—13. Gerade aber diese irrthümliche Zuversicht selbst eines Moses in die bereits erlangte geistige und sittliche Reife des Volkes dürfte die Bedeutung und Nothwendigkeit der nun folgenden Vorbereitungen und Vorkehrungen in ein um so helleres Licht stellen. Verstehen wir diese nämlich recht, so dürften sie alle den Zweck gehabt haben, den großen Abstand zum Bewußtsein zu bringen und für alle Zeiten zu constatiren, der zwischen der geistigen und sittlichen Stufe, auf welcher das ganze Volk sich bereits befand, und derjenigen vorhanden war, zu welcher hinauf erst das zu empfangende Gesetz es durch einen Lauf von Jahrhunderten, ja, Jahrtausenden zu heben und zu erziehen bestimmt war. Enge damit im Zusammenhange steht dann auch ein zweiter Zweck: durch den ganzen Vorgang historisch dokumentirt sein zu lassen, daß Gott, s. v. v., räumlich dem Volke gegenüber gestanden, und sein Wort an das Volk und zu dem Volke gekommen, Gott nicht in ihm und unter ihm gewesen, und das Wort nicht aus dem Volke heraus gesprochen worden.

6. וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

6. Ihr aber sollt mir ein Reich von Priestern und ein heilig Volk sein! Dies sind die Worte, die du zu Jisrael's Söhnen sprechen sollst.

חמישי. 7. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם וַיָּשֶׂם לִפְנֵיהֶם אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ יְהוָֹה׃

7. Mosche kam, berief die Aeltesten des Volkes und legte ihnen alle diese Worte vor, die ihm Gott aufgetragen.

8. וַיַּעֲנוּ כָל־הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָֹה נַעֲשֶׂה וַיָּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת־דִּבְרֵי הָעָם אֶל־יְהוָֹה׃

8. Das ganze Volk antwortete einstimmig und sprach: Alles, was Gott gesprochen, wollen wir thun. Mosche brachte die Worte des Volkes zurück zu Gott.

9. וַיֹּאמֶר יְהוָֹה אֶל־מֹשֶׁה הִנֵּה

9. Gott sprach darauf zu Mosche: Siehe,

Verhältniß, in das ihr zu mir treten sollt, ist kein Ausnahmverhältniß, ist vielmehr nur der erste Wiederbeginn des normalen Verhältnisses, in welchem die ganze Erde zu mir stehen soll; alle Menschen und alle Völker sind ihrer Bestimmung nach mein und werden von mir zu mir erzogen,

V. 6. und gerade für diese Bestimmung der gesammten Erde sollt ihr mir ein ממלכת כהנים und ein גוי קדוש sein. ממלכת כהנים, jeder Einzelne von euch, soll dadurch, daß er sich in seinem ganzen Thun von mir „regieren“ läßt, in Wahrheit עול מלכות שמים auf sich nimmt und verwirklicht, ein כהן, ein Priester sein, der durch sein Wort und Beispiel die Erkenntniß und Huldigung Gottes verbreitet, wie es Jesaias 61, 6. ausgesprochen ist: „Ihr aber werdet Priester Gottes genannt werden, Diener unseres Gottes wird man euch nennen;“ und גוי קדוש, und, wie priesterlich in jedem Einzelnen, so soll eure Gesammterscheinung nach Außen eine Gott heilige sein; ein einziges Volk unter den Völkern, das nicht dem eigenen Ruhm, der eigenen Größe, der eigenen Verherrlichung, sondern der Begründung und Verherrlichung des Reiches Gottes auf Erden angehört; und auch dieses wieder eben dadurch, daß es seine Größe nicht in der Macht, sondern in der absoluten Herrschaft des göttlichen Sittengesetzes sucht; denn das eben heißt קדושה. — אלה הדברים וגו׳, לא פחות ולא יותר, wie die Weisen erläutern, nicht weniger und nicht mehr. Ein Minderes genügt nicht für eure Zukunft, und eines Mehreren bedarf es nicht.

V. 7. וישם לפניהם ist mehr als ein bloßes Ueberbringen der von Gott gesprochenen Worte. Es ist zugleich ein Auseinandersetzen und Klarmachen des ganzen Inhaltes. Daher konnte die Antwort des Volkes auch lauten: Alles, was Gott gesprochen u. s. w. Es war ihnen nämlich der ganz umfassende Inhalt der mit der Anforderung: סגלה, und der Bestimmung: ממלכת כהנים und גוי קדוש, ihnen gesetzten Aufgabe klar gemacht worden.

V. 9. In einer Verdichtung der Wolke: in einer solchen Weise, daß es die Sinne des Volkes ertragen. Wie sie der Thatsache des absoluten Eingreifens der göttlichen,

לְמִצְרָיִם וָאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל־כַּנְפֵי נְשָׁרִים וָאָבִא אֶתְכֶם אֵלָי׃
5. וְעַתָּה אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקֹלִי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־בְּרִיתִי וִהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל־הָעַמִּים כִּי־לִי כָּל־הָאָרֶץ׃

Mizrajim gethan, während ich euch auf Adlerflügel hob und euch zu mir brachte.
5. Und nun, wenn ihr auf meine Stimme ernstlich hören und meinen Bund hüten wollet, so müßt ihr mehr als alle Völker mir ausschließlich angehören, denn mein ist die ganze Erde.

---

derttausenden gleichzeitig gemacht worden. Beide Grundwahrheiten theilen daher den höchsten Grad der Gewißheit, sind völlig dem Gebiete eines bloßen Meinens und Glaubens entzogen, gehören dem Gebiete des Wissens an und sind somit unumstößliche Thatsachen, welche mit derselben Gewißheit wie die Thatsache unseres eigenen Daseins und des Daseins der äußern sinnlichen Welt all' unserm andern Wissen zum Ausgangspunkt dienen müssen. Ihr habt gesehen, was ich gleichzeitig an Mizrajim und euch gethan, wie ich die größte menschliche Macht, weil sie gewaltthätig sich mir widersetzte, niederwarf, und wie ich euch, die hilflosesten, niedergetretensten Menschen, weil sie mir vertrauten und sich mir hingaben, hoch über das Bereich aller feindlichen Mächte emporhob und in unmittelbare Beziehung zu mir brachte. Ihr habt gesehen, wie Ich der Einzige bin, den die Menschen zu fürchten und zugleich der Einzige, dem die Menschen zu vertrauen haben. (Vgl. oben Kap. 14, 31.) (Die Verwandtschaft von נשר mit נזר und נצר, fernhalten und bewahren, scheint den נשר als den durch seinen hohen Flug dem Machtgebiete des Menschen geschützt Entzogenen zu bezeichnen).

V. 5. Und nun — Ihr seid nun hierhergekommen, wohin ich euch geladen, damit תעבדון את האלקי' בהר הזה, damit ihr an diesem Berge in meinen Dienst tretet, אם שמוע תשמעו וגו', wenn ihr dies ernstlich wollt, wollt mir gehorchen und mein mit euch begonnenes Bundesverhältniß erhalten, so ist meine Grundbedingung, daß ihr mehr als alle andern Völker mir סגולה seid. סגולה. Aus Koheleth 2, 8.: כנסתי לי וגו' וסגלת מלכים והמדינות, so wie aus Chron. 1. 29, 3.: עוד וגו' יש לי סגולה זהב וכסף, ergibt sich, daß סגולה ein Eigenthum bedeutet, das nur ein Einziger hat, eigenthümliche Schätze von Königen und Ländern, ein Privatschatz an Gold und Silber, über welchen ihm allein die Disposition zusteht. Ebenso Baba Bathra 52, a. und Baba Kama 97, b.: קבל מן הקטן יעשה לו סגולה, ההוביל בבניו ובבנותיו שלאחרים גדולים יתן להם מיד, קטנים יעשה להם סגולה wo סגולה ebenfalls ein für ein noch unmündiges, sonst noch nicht erwerbfähiges Kind sicher gestelltes und ihm allein verbleibendes Besitzthum bezeichnet. סגולה ist somit ein Gut, auf welches kein Anderer ein Recht hat, das in keiner Beziehung zu einem Andern steht. Die Grundbedingung, die mit diesem Worte für unser Verhältniß zu Gott gefordert wird, ist daher, daß wir in jeder Beziehung unseres Wesens, mit unserm ganzen Sein und unserm ganzen Wollen, ganz und ausschließlich sein Eigenthum werden, unser ganzes Sein und all' unser Wollen nur von Ihm abhängig sein, von Ihm gestalten lassen und keiner andern Macht und keinem andern Wesen einen Einfluß auf die Lenkung unserer Geschicke und auf die Leitung unserer Thaten einräumen. כי לי כל הארץ: denn dies

סִינַי וַיַּחֲנוּ בַּמִּדְבָּר וַיִּחַן־שָׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר׃
3. וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים וַיִּקְרָא אֵלָיו יְהוָה מִן־הָהָר לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתַגֵּיד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃
4. אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי

kamen in die Wüste Sinai, schlugen ihr Lager in der Wüste auf, und Jisrael lagerte dort dem Berge gegenüber.

3. Mosche aber war hinan gegangen zu Gott hin, da rief ihm Gott vom Berge zu: Also sage dem Hause Jaakob's und stelle den Söhnen Jisrael's vor:

4. Ihr habt gesehen, was ich an

---

zogen, ob sie sich zum Lagerplatz eigne. Der Sinai war aber doch das Ziel ihrer Wanderung, von hier aus, war ihnen gesagt, war ihre Rettung ausgegangen, hier, wußten sie, sollten sie in den Dienst Gottes eintreten, und so sehr waren sie doch Söhne des Abrahamhauses, so sehr waren sie doch „Jisrael," und so viel hatte doch bereits alles Erlebte auf sie gewirkt, daß diesem Ziele gegenüber, im Anblick des Berges Sinai, alle andere Rücksicht bei ihnen schwand, und sie sich als „Jisrael" dem Berge gegenüber lagerten. Mit diesem dem Berge gegenüber Lagern stellten sie sich Gott zu Befehl, seiner fernern Anordnungen gewärtig. Es dürfte aber diese Thatsache überhaupt wohl die Annahme rechtfertigen, die bisherigen Ausbrüche ihres Kleinmuth's und ihrer Unzufriedenheit, hätten mehr in einem Zweifel an Moses und Aaron's Sendung, als in einem wirklichen Schwanken in dem Vertrauen auf Gott ihren Grund gehabt, also, daß sich das Gotteswort durch Jirmija wohl begreifen läßt: „Gehe und rufe in Jerusalem's Ohren, so hat Gott gesprochen, ich gedenke dir die Hingebung deiner Jugend, die Liebe deiner Bräutlichkeit, wie du mir nachwandertest in die Wüste hinein, in ein nicht gesäetes Land" (Jirmija 2, 2.).

V. 3. Während das Volk sich dem Berge gegenüber lagerte, war Moses als ihr Abgesandter zu Gott hinangegangen, damit eben das Bereitsein des Volkes zur Erfüllung der Bestimmung: תעבדון את האק׳׳ בהר הזה zum Ausdruck zu bringen. Indem er aber hinanging, rief Gott ihm von der Höhe hinab zu: כה תאמר וגו׳. Es enthält dies den Grundgedanken Dessen, was Gott unter עבודת אלק׳׳ verstehe. Dem בית יעקב, der Familie, und insbesondere den Trägern des Familienlebens, den Frauen soll dieser Grundgedanke in das Gemüth hinein gesprochen und erläutert werden; den Söhnen Israel's, in dieser Gegenüberstellung speciell den Männern, תגיד, soll er vollständig vergegenwärtigt und, um ihn nie aus den Augen zu verlieren, gegenüber gestellt werden.

V. 4. אתם ראיתם, die Basis eures Gott= und Selbst=Bewußtseins beruht nicht auf einem immerhin Zweifel zulassenden Glauben, sondern auf eigener, selbstgeschöpfter Sinnesüberzeugung. Ganz in derselben Weise heißt es Kap. 20, 19.: כה תאמר וגו׳ אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם von der Thatsache der Gesetzoffenbarung. Beide Grundwahrheiten, auf welchen das ganze Judenthum beruht, יציאת מצרים und מתן תורה, die egyptische Erlösung und die Gesetzgebung, stehen ganz auf dem Boden selbsterlebter, empirischer Sinneswahrnehmung, die jede Möglichkeit der Täuschung ausschließt, da sie von so vielen Hun=

25. Mosche wählte die tüchtigsten Männer aus ganz Jsrael aus und ernannte sie zu Häuptern über das Volk: Fürsten aus Tausenden, Fürsten aus Hunderten, Fürsten aus Fünfzigen und Fürsten aus Zehnen.

26. Diese hatten das Volk zu jeder Zeit zu richten; eine schwierige Sache brachten **sie** zu Mosche, jede leichtere Sache entschieden sie.

27. Mosche entließ seinen Schwiegervater und er ging wieder in seine Heimath.

Kap. 19. V. 1. Am dritten Neumond nach dem Auszuge der Söhne Jisrael's aus Mizrajim, an demselben Tage waren sie in die Wüste Sinai gekommen;

2. sie zogen nämlich von Refidim,

25. וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אַנְשֵׁי־חַיִל מִכָּל־
יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֹתָם רָאשִׁים עַל־הָעָם
שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים
וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת׃
26. וְשָׁפְטוּ אֶת־הָעָם בְּכָל־עֵת
אֶת־הַדָּבָר הַקָּשֶׁה יְבִיאוּן אֶל־מֹשֶׁה
וְכָל־הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפּוּטוּ הֵם׃
27. וַיְשַׁלַּח מֹשֶׁה אֶת־חֹתְנוֹ וַיֵּלֶךְ
לוֹ אֶל־אַרְצוֹ׃ פ רביעי.
יט 1. בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי־
יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם בַּיּוֹם הַזֶּה
בָּאוּ מִדְבַּר סִינָי׃
2. וַיִּסְעוּ מֵרְפִידִים וַיָּבֹאוּ מִדְבַּר

---

wenig war Moses aus sich ein legislatorisches Genie, so wenig organisatorisches Talent war ihm eigen, daß er die ersten Elemente einer Staatseinrichtung erst von seinem Schwiegervater lernen mußte. Der Mann, der sich bis zur Erschöpfung abmühte, und nicht von selbst eine so naheliegende, ihm, dem Volke und der Sache wohlthuende Einrichtung, oder eine ähnliche traf, der Mann, dem erst ein Jithro die Einsetzung von Richtern rathen mußte, der Mann hat nicht aus sich dem Volke Verfassung und Gesetze ertheilt, der Mann war **nur**, und zwar eben darum das **treueste** Organ **Gottes**!

V. 26. ישפוטו: eine ungewöhnliche Form für ישפטו. Man vergleicht damit das ähnliche לא תעבורי מזה (Ruth 2, 8.) für לא תעברי. Wir möchten die Vermuthung wagen, ישפוטו sei eine aus Sing. und Plur. aus ישפוט und ישפטו componirte Form, und würde dann ausdrücken: auch die von ihnen ausgehenden Entscheidungen, ישפטו, waren eigentlich Moses Entscheidungen ישפוט, in seinem Geiste, nach den von ihm empfangenen Prinzipien und Regeln. Eben so mag das לא תעבורי in Ruth ein Compositum aus masc. תעבור und das femin. תעברי sein und der Ausdruck absichtlich zwischen beiden Geschlechtern schwanken, um eben von dieser Menschenfreundlichkeit des Boas jeden Argwohn eines geschlechtlichen Gedankens fern zu halten. Vgl. den Geschlechtswechsel oben Kap. 2, 17. in einem ähnlichen Falle.

Kap. 19. V. 1. 2. ביום הזה, an demselben Tage, an welchem sie in die Wüste Sinai gekommen waren, hatten sie sofort dort ihr Lager aufgeschlagen und sich als Jsrael dem Berge gegenüber gelagert. Wenn sie bisher eine neue Region der Wüste betraten, so haben wir immer gesehen, wie sie die Beschaffenheit der Oertlichkeit einer Kritik unter-

וְכָל־הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפְּטוּ־הֵם וְהָקֵל מֵעָלֶיךָ וְנָשְׂאוּ אִתָּךְ׃
23. אִם אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה תַּעֲשֶׂה וְצִוְּךָ אֱלֹהִים וְיָכָלְתָּ עֲמֹד וְגַם כָּל־הָעָם הַזֶּה עַל־מְקֹמוֹ יָבֹא בְשָׁלוֹם׃
שלישי 24. וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֹתְנוֹ וַיַּעַשׂ כֹּל אֲשֶׁר אָמָר׃

jede kleine richten sie; erleichtere dir die Last und lasse sie mit dir tragen.

23. Wenn du dieses thust, so kann dir Gott seine Befehle ertheilen und du kannst bestehen, und auch dieses ganze Volk wird jeder in Frieden auf die ihm gebührende Stelle kommen.

24. Mosche hörte auf die Stimme seines Schwiegervaters und that Alles, was er gesagt hatte.

---

darf dies sehr wohl voraussetzen, daß sie zuvor sich an die ihnen übergeordnete Kategorie um Entscheidung zu wenden hatten, bevor sie zu Moses kamen (Siehe סנהדרין 88, b.).

Auffallend könnte die große Anzahl Richter erscheinen. Es ergibt sich nämlich eine Zahl von 78,600 Richtern, somit war der siebte oder achte Mann in Israel ein Richter. (סנהדרין יח א). Allein j e d e r rechtschaffene und des Gesetzes einigermaßen kundige Mann war in Israel zum Richter berufen. Rechtschaffen und des Gesetzes nicht unkundig sollte ja eigentlich Jeder sein. Und so ward das ganze Volk und somit Jeder im Volke als Träger und Vertreter des Gesetzes betrachtet, daß je drei rechtschaffene Männer aus dem Volke zu einem Richtercollegium zusammentreten und jeden Rechtverweigernden aburtheilen und zur Erfüllung des Rechts nöthigen konnten. (סנהדרין 5, a., תוספו׳ ד״ה דן אפי׳). Die Wohlthat einer solchen Institution läßt sich leicht an der Schwierigkeit und Kostspieligkeit der Rechtsauslegung in andern Kreisen ermessen und würdigen. Es dürften aber überdies diese Erwählten des Volkes nicht blos zu Entscheidungen von Processen bestellt gewesen sein, sondern ihnen auch die Belehrung des Volkes obgelegen haben, also, daß die durch Moses geoffenbarten Gesetze vermittelst derselben dem Volke mitgetheilt, zum Verständniß gebracht und im Gedächtniß wach gehalten wurden. So faßt auch רמב״ם in seiner Einleitung zur Mischna die (עירובין נד ב׳) mitgetheilte Lehr-Ordnung: כיצד סדר משנה וכו׳ auf, daß die zuerst von Moses dem Aaron, sodann in dessen Gegenwart seinen Söhnen, sodann den Aeltesten in Gegenwart aller Dreien, und endlich in Gegenwart Aaron's, seiner Söhne und der Aeltesten der Volksgesammtheit mitgetheilten Gesetze, sodann durch die השרים על כל ישראל, somit durch die hier erwählten Gesetzesbeamten dem Volke bis zur vollständigsten Aneignung gelehrt wurden. וישוטו השרים על כל ישראל ללמוד ולהגות עד שידעו בגרסה המצוה ההיא וירגילו לקרותה עכ״ל.

V. 23. Da es nicht אל מקומו, sondern על מקומו יבא בשלום heißt, so ist damit wohl nicht ein bloßes friedliches Nachhausekommen, sondern ein „auf die ihm gebührende Stelle und Stellung kommen" ausgedrückt. Das ist ja ganz eigentlich Frucht der Thätigkeit des Richters, daß sie Jeden und Jedes auf den ihm gebührenden Standpunkt verweist, bringt und darauf sicher stellt. Darum heißt er ja שופט (שפר, שפת): Ordner!

V. 24. Nichts ist so lehrreich, als der Bericht über diese erste staatliche Einrichtung des jüdischen Volkes unmittelbar vor dem nun folgenden Kapitel der Gesetzgebung. So

שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת׃

22. וְשָׁפְטוּ אֶת־הָעָם בְּכָל־עֵת וְהָיָה כָּל־הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ

Fürsten aus Tausenden, Fürsten aus Hunderten, Fürsten aus Fünfzigen, Fürsten aus Zehnen.

22. Diese richten das Volk zu jeder Zeit, und sei es also: jede große Angelegenheit bringen sie zu dir,

---

hundert Richter je über Tausend, sechstausend je über Hundert u. s. w. eingesetzt worden, und diese Richter alle eine gleiche Competenz gehabt, so wäre jeder Einzelne des Volkes vier Richtern untergeben gewesen, seinem Zehntrichter, seinem Fünfzigrichter, seinem Hundertrichter und seinem Tausendrichter, und es wäre in der Ausführung ein solcher Competenzzweifel nothwendig entstanden, der weit entfernt von dem „Frieden" gewesen sein müßte, der durch diese Einrichtung hat gefördert werden sollen. Es scheint daher durch diese Einrichtung vielmehr eine Rangordnung der Competenz begründet worden zu sein und שר אלפים u. s. w., nicht sowohl den über Tausend ꝛc. Gesetzten, als vielmehr den aus Tausend ꝛc. als der Tüchtigste und Beste Auserwählten zu bedeuten. Ein שר אלף war ein aus Tausend, ein שר מאה ꝛc., ein aus Hundert ꝛc. Erwählter. Es ist klar, daß, wenn man zuerst ein Volk in Gruppen von Tausend zusammentreten läßt und aus je Tausend den Besten heraushebt, und dann in Gruppen von Hundert und aus ihnen den Besten aushebt, und so weiter bis zu Gruppen von Zehen verfährt, man vier Kategorien von Männern erhält, deren jede vorangehende der nachfolgenden an Charakter und Tüchtigkeit überlegen ist. Erwägt man, wie aus 5. B. M. 1, 13. hervorzugehen scheint, daß alle die einzusetzenden Männer vom Volke selbst vorgeschlagen und von Moses nur bestätigt und ernannt worden, — es heißt dort: wählet, eigentlich gebet, euch weise und einsichtsvolle und euren Stämmen bekannte Männer, die will ich an eure Spitze setzen — so wird diese Erwählungsart noch entsprechender erscheinen. Es hätten zuerst je Tausend aus sich den Besten und Tüchtigsten auszuwählen und dann je Hundert, und so weiter bis zum kleinsten Wahlkörper von Zehnen. Es gab somit vier Kategorien von Tüchtigkeit und Vertrauenswürdigkeit, die einander übergeordnet waren. Wie hier unter Moses vier einander übergeordnete Gerichtskategorien waren, so gab es auch im spätern jüdischen Staat vier Kategorien einander übergeordneter Gerichtshöfe unter dem großen Sanhedrin, welches die Stelle Moses' vertrat. Ein Collegium von dreien in jedem Orte; ein Collegium von dreiundzwanzig in jeder größern Stadt; zwei Collegien von dreiundzwanzig am Eingang zum Tempelberg und zur Tempelvorhalle; und als höchstes Tribunal das Collegium von Einundsiebenzig in der Steinhalle. Wie die ersten jüdischen Richter von dem Volke und aus dem Volke erwählt wurden, so wird auch noch nachher die zum Richter erforderliche Qualification מומחה לרבים, ein dem Volke Erprobter, genannt. Es gab einen Apell von den kleinen Gerichten an die größern, bis hinauf zu dem großen Sanhedrin. Allein nicht die Partheien appellirten, sondern die kleinen Gerichtscollegien selbst wandten sich in Fällen, die ihnen zweifelhaft waren, an die ihnen übergeordneten Stellen. Aehnlich wie es ja auch hier heißt: כל דבר הגדול יביאו אליך, die Richter selbst bringen Fälle, deren Entscheidung sie sich nicht zutrauen, bis zu dir, und

הַדֶּ֙רֶךְ֙ יֵ֣לְכוּ בָ֔הּ וְאֶת־הַֽמַּעֲשֶׂ֖ה אֲשֶׁ֥ר יַעֲשֽׂוּן׃
21 וְאַתָּ֣ה תֶחֱזֶ֣ה מִכָּל־הָ֠עָם אַנְשֵׁי־חַ֜יִל יִרְאֵ֧י אֱלֹהִ֛ים אַנְשֵׁ֥י אֱמֶ֖ת שֹׂ֣נְאֵי בָ֑צַע וְשַׂמְתָּ֣ עֲלֵהֶ֗ם שָׂרֵ֤י אֲלָפִים֙

ihnen den Weg bekannt machen, in welchen sie eingehen, und das Thun, das sie vollbringen sollen;
21. aber ersehe du auch aus dem ganzen Volke Männer von Tüchtigkeit, gottesfürchtige, Männer von Wahrheit, die Gewinnst hassen, und setze über sie

---

bestehe, sondern, daß das Liebeswirken für Andere ganz eigentlich das Ziel der Sorge für das eigene Selbst werde, Jeder nur für sich um des Andern Willen, ja, sie diese Liebesthätigkeit mit Hintenansetzung ihrer eigenen Erhaltung (z. B. Krankenpflege selbst auf Gefahr der Ansteckung בקור חולים לבן גילו) — und der eigenen Ehre (z. B. Leistungen für Leichenbestattung und Begräbniß, die man sonst aus Rücksicht für den eigenen Stand und sein Alter nicht leisten würde קבורה לזקן ואינו לפי כבודו) erfüllen möge. Sich selbst überlassen sieht der unerleuchtete Mensch als Ziel seines דרך, seines irdischen Wandels, nur den eigenen Vortheil und das eigene Wohl. והודעת להם, von dir aufgeklärt, wird er sein Dasein und seine Erhaltung auf Erden nur für das Wohl Anderer begreifen, wird er den דרך für ב'ת ח'יו nur in גמילות חסד suchen und ילכו: mit persönlicher Dahingebung danach strebend, בה: ganz darin aufgehen. Und ebenso והודעת להם את המעשה אשר יעשון, kläre sie auf über ihre That, über ihr Verhalten von Mensch zu Mensch אשר יעשון, wie sie dasselbe zur Ausführung bringen sollen. Das gewöhnliche Maaß, mit dem der Mensch seine Handlungen in Beziehung zu dem Nebenmenschen mißt, sieht diese Handlungen nur objektiv an sich an, und mißt dieselben höchstens nach dem Maaße des strengsten Rechts, את המעשה זה הדין, vergißt aber, daß Etwas an sich strengstens Recht und der Andere gar nichts Anderes zu fordern berechtigt sein kann, und er dennoch um seiner eigenen Persönlichkeit willen, aus Rücksicht auf die eigene sittliche Würde und der mit seiner Persönlichkeit verknüpften Aufgabe selbstaufopfernder Liebe ein weit Mehreres und ein Anderes zu thun verpflichtet sein könne: אשר יעשון זו לפנים משורת הדין, das Verzichten auf sein Recht; es ist dies das Hineintragen des גמילות חסד in דין, der Liebe in's Recht, die der Richter nicht fordern darf, die aber der Rechtsuchende sich selbst diktiren soll. Auch diese Belehrung über die höchste Potenz der sittlichen socialen Aufgabe, meint Jithro, müsse auch ebenfalls von Moses ausgehen. War diese Begebenheit, wie wir annehmen, vor מתן תורה, so entspricht dem um so mehr, daß hier unter den Geboten des Wandels und der That zunächst allgemein menschliche Pflichten verstanden werden.

V. 21. חיל, jede Sammlung von Kräften an Besitz, Macht, sittlicher oder geistiger Begabung heißt חַיִל, daher: Vermögen, Heer, Bravheit, Tüchtigkeit, Tapferkeit. Daher auch חֵל, die Alles umschließende Mauer. — בֶּצַע, verwandt mit פצע, verwunden: ein auf Kosten Anderer errungener Vortheil (Vgl. נשך). Daher auch בִּצַּע, die Vollendung eines Werkes, das nur durch Vernichtung des Gegensätzlichen zu Stande kommen kann. —

Die von Jithro vorgeschlagene und von Moses ausgeführte Organisation bedarf einer eingehenden Erwägung. Wenn das שרי אלפים וגו' dahin zu verstehen wäre, daß sechs-

18. Du mußt nothwendig ermüden, du sowohl, als auch dieses Volk, das bei dir ist; denn die Sache ist dir zu schwer, du kannst sie nicht allein ausführen.

19. Nun höre auf meine Stimme, ich rathe dir und Gott wird mit dir sein: sei du für das Volk Gott gegenüber und bringe die Anliegen zu Gott;

20. und du mußt ihnen auch die Gesetze und die Lehren beleuchten, und

18. נָבֹל תִּבֹּל גַּם־אַתָּה גַּם־הָעָם
הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי־כָבֵד מִמְּךָ
הַדָּבָר לֹא־תוּכַל עֲשֹׂהוּ לְבַדֶּךָ׃
19. עַתָּה שְׁמַע בְּקֹלִי אִיעָצְךָ וִיהִי
אֱלֹהִים עִמָּךְ הֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל
הָאֱלֹהִים וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת־הַדְּבָרִים
אֶל־הָאֱלֹהִים׃
20. וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת־הַחֻקִּים
וְאֶת־הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת־

V. 19. ויהי אלק' עמך, mein Rath enthält nichts von Gott zu Misbilligendes, Nichts, wofür du nicht auf Gottes Beistand rechnen dürftest. — היה וגו', sei du für das Volk Gott gegenüber, d. h. vertritt du das Volk vor Gott, und wenn sie durch dich Belehrung und Hilfe von Gott suchen, so bringe du ihr Anliegen vor Gott. Dies ist eine Funktion, in welcher dich kein Anderer vertreten kann. Ebenso

V. 20. והזהרתה. Es ist hier das einzige Mal, daß הזהיר mit doppeltem Accusativ vorkommt. Es steht entweder absolut: והזהיר את העם Jechesk. 33, 3. oder: להזהיר רשע מדרכו (33, 8.) und heißt in beiden Fällen offenbar: warnen, so wie im Nifal נזהר, הִזָּהֵר, sich warnen lassen. Von andrer Seite heißt זהר entschieden: Helle, Lichtglanz, und הזהיר: Hellung verbreiten, והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע (Daniel 12, 3.). Es ist verw. mit צֹהַר, wovon צָהֳרַיִם, der Mittag. Es muß somit הזהיר wohl einen Gegenstand für Jemanden beleuchten heißen, der ihn sonst nicht gesehen, nicht beachtet hätte. Daher auch wohl der doppelte Accusativ: machen, daß ein Gegenstand Strahlen erhalte, und diese Strahlen in das Auge eines Menschen fallen. Also hier: machen, daß die Gesetze und Lehren ihnen hell in's Auge leuchten und sie ihnen so wichtig werden, daß sie sich vor Verletzung derselben hüten; וְהִזְהַרְתָּה, das mußt du selber thun, also die warnende Mittheilung der Verbote, והודעת להם וגו', die Mittheilung der Gebote.

ב"מ 30 b. werden diese Sätze also erläutert: והודעת להם זה בית חייהם (פירש"י ללמוד להן אומנות להתפרנס בו) את הדרך זו גמילות חסדים אשר ילכו זה ביקור חולים (אפי' לבן גילו) בה זו קבורה (אפי' לזקן ואינו לפי כבודו) ואת המעשה זה הדין אשר יעשון זו לפנים משורת הדין. דרך ist überall die Bewegung zu einem Ziele, somit das Streben zur Erreichung eines Zweckes und bezeichnet im Gebiete der Lebensthätigkeiten in der Regel die individuelle Erwerbs- und die individuelle Genussesthätigkeit, von denen die Reinheit des sittlichen Wandels bedingt ist. Hier wird nun die Belehrung hierüber also begriffen: Lehre du sie dieses sonst nur selbstsüchtige Streben der Sorge für die eigene Existenz und Wohlfahrt also, daß nicht nur damit die liebesthätige Sorge für die Wohlfahrt der Mitmenschen

16. Wenn sie ein Anliegen haben, kommt es zu mir. Ich habe zu richten zwischen dem Einen und seinem Nächsten. Ich habe die Gesetze Gottes und seine Lehren bekannt zu machen.

16. כִּי־יִהְיֶה לָהֶם דָּבָר בָּא אֵלַי וְשָׁפַטְתִּי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת־חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת־תּוֹרֹתָיו׃

17. Mosche's Schwiegervater sagte zu ihm: Was du thust ist nicht gut.

17. וַיֹּאמֶר חֹתֵן מֹשֶׁה אֵלָיו לֹא־טוֹב הַדָּבָר אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה׃

---

in welchen wir mit unserm Thaten- und Geschickesleben zu Gott stehen und uns erhalten müssen, wenn Gott unser Gott sein soll. Es ist somit die allumfassendste Gottesanforderung, die der Prophet in den Worten ausspricht: דרשוני וחיו! (Amos 5, 4.), und דורשי ד' zu sein ein Titel, dessen würdig zu werden, mit unserm ersten bewußten Athemzuge unsere Aufgabe zu sein beginnt und erst mit unserm letzten Athemzuge endet. Indem aber Lehre und Hilfe von Gott suchen mit „Gott suchen" ausgedrückt wird, so ist damit die beseligende Wahrheit ausgesprochen, daß mit der Lehre und der Hilfe, die wir bei Gott suchen, wir Gott selber finden, Gott selber für den Kreis unserer kleinen und kleinsten Lebensbeziehungen gewinnen, Gott einführen in unser irdisches Dasein und unser ganzes Sein göttlich gestalten, wie Gott gesprochen: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. Die Zeit der Wüstenwanderung war daher die hohe Schule des jüdischen Volkes. Die Kenntniß der Gotteslehre in alle Schichten des Volkes zu verbreiten, war ihre Arbeit für alle kommende Jahrhunderte: das Volk umstand Moses von Morgens bis Abends, und es gibt V. 15. dessen Zweck im Allgemeinen an: es kommt zu mir לדרש אלקי'.

V. 16. präcisirt dieß im Einzelnen. Zuerst: כי יהי' להם דבר בא אלי, wenn sie irgend ein Anliegen haben, hinsichtlich dessen sie Belehrung oder Hilfe bedürfen, kommen sie zu mir. Sodann ושפטתי וגו' habe ich ihre Streitsachen zu schlichten. Beides heißt „Gott suchen" in speciellen Fällen und für specielle Fälle. Endlich והודעתי וגו' kommen sie zu mir, um von mir Gottes Gesetze und Lehren kennen zu lernen. Dies ist das „Gott suchen" im Allgemeinen. Gottes Beistand selbst ist bedingt durch die Gestaltung unseres Lebens nach seinem Willen und diese Gestaltung durch Kenntniß dieses Willens. Der göttliche Wille für unser äußeres praktisches Leben ist hier in חוקים zusammengefaßt, die unser ganzes Thun innerhalb der Schranken des Gebührenden und Rechten umgrenzen. Seinen Willen für unser inneres Leben, für Geist und Gemüth, umfassen תורות, seine unser Inneres mit den Lebenskeimen der Wahrheit und Güte befruchtenden Lehren. Auch vor der sinaitischen Gesetzgebung hatten sie bereits Gesetze, die noachidischen Gebote, Mila, Sabbath, die, wie z. B. דינין und עריות, einer ausführlichen Erläuterung und Belehrung bedurften.

V. 17. נבל, (verw. mit נֹל, Trümmer, נָפַל, fallen) bedeutet ein Schwinden der Lebenskraft, bei Pflanzen: welken, bei Thieren: נְבֵלָה, das Aas, ein Schwinden der sittlichen Kraft: נָבָל, der sittlich Entartete, hier: ein Schwinden der Thatkraft, ermüden.

12. וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֹלָה
וּזְבָחִים לֵאלֹהִים וַיָּבֹא אַהֲרֹן וְכֹל
זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכָל־לֶחֶם עִם־חֹתֵן
מֹשֶׁה לִפְנֵי הָאֱלֹהִים׃

12. Jithro, Mosche's Schwiegervater, weihte Gott ein Emporopfer und Mahlopfer, und Aharon, sowie alle Aeltesten Jisrael's, kam mit dem Schwiegervater Mosche's vor Gott zu speisen.

שני. 13. וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה
לִשְׁפֹּט אֶת־הָעָם וַיַּעֲמֹד הָעָם עַל־
מֹשֶׁה מִן־הַבֹּקֶר עַד־הָעָרֶב׃

13. Am andern Tage saß Mosche das Volk zu richten, und es stand das Volk um Mosche von dem Morgen bis zum Abend.

14. וַיַּרְא חֹתֵן מֹשֶׁה אֵת כָּל־
אֲשֶׁר־הוּא עֹשֶׂה לָעָם וַיֹּאמֶר מָה־
הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה לָעָם
מַדּוּעַ אַתָּה יוֹשֵׁב לְבַדֶּךָ וְכָל־הָעָם
נִצָּב עָלֶיךָ מִן־בֹּקֶר עַד־עָרֶב׃

14. Mosche's Schwiegervater sah Alles, was er dem Volke leistete und sprach: Was ist dies, das du dem Volke leistest? Warum sitzest du allein, und das ganze Volk steht um dich, von Morgens bis Abends?

15. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹתְנוֹ כִּי־יָבֹא
אֵלַי הָעָם לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים׃

15. Mosche erwiederte seinem Schwiegervater: Es kommt das Volk zu mir, Gott zu suchen.

V. 12. Obgleich es nicht heißt 'לה, so bürgt doch die Theilnahme Aaron's und der Aeltesten dafür, daß die Opfer dem Einen einzigen Gott geweiht waren. עולה וזבחים, ein Opfer der Hingebung, und Opfer der Freude. — שלמים ,זבחים: לפני האלק׳, bei welchen von dem zuerst Gott dargebrachten Thiere der größere Theil dem Darbringenden selbst wieder zum Genuß zurückkommt und dadurch die Wahrheit bestätigt wird, daß eine Gottes würdige Genussesfreude selbst Gottes-Dienst wird, laden den Opfernden gleichsam bei Gott zu Tische, משלחן גבוה קזכו, und das Mahl wird im Angesichte Gottes eingenommen. Aaron und die Aeltesten waren zu Tische, Moses — in dessen Zelte ja das Opfermahl war — wartete als Wirth den Gästen auf, wie die Weisen bemerken.

V. 13—15. In diesen und den folgenden Versen gewinnen wir eine Idee von dem Lagerleben unserer Väter während der vierzig Jahre der Wanderung in der Wüste. Bei der einfachen, leicht und kurz zu bewältigenden Thätigkeit für die tägliche durch Manna versorgte Nahrung, bei der von Moses 5. B. M. 8, 4. 29, 4, 5. und 2, 7. gegebenen Schilderung hinsichtlich ihrer übrigen Bedürfnisse, müssen wir uns sagen: der bei weitem größte Theil ihrer Tageszeit war von keiner sonst ein Volksleben mit Industrie, Handel, und häuslicher Arbeit ausfüllenden Thätigkeit in Anspruch genommen. Was füllte ihre Zeit aus? Sie kamen zu Moses oder zu den, wie uns eben hier berichtet werden soll, ihn vertretenden Männern לדרש אלקים. דרש אלקים, wie bereits zu 1. B. M. 25, 22. entwickelt, heißt: von Gott Belehrung und Hilfe suchen, umfaßt somit alle Beziehungen,

9. Jithro freute sich über all das Gute, welches Gott an Jisrael gethan, daß Er es aus der Hand Mizrajim's gerettet,

9. וַיִּחַדְּ יִתְרוֹ עַל כָּל־הַטּוֹבָה אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הִצִּילוֹ מִיַּד מִצְרָיִם׃

10. und es sprach Jithro: Gesegnet sei Gott, der Euch aus Mizrajim's Hand und aus Pharao's Hand gerettet, der das Volk aus dem Joche der Hand Mizrajim's gerettet!

10. וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בָּרוּךְ יְהוָה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פַּרְעֹה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶת־הָעָם מִתַּחַת יַד־מִצְרָיִם׃

11. Jetzt habe ich erkannt, daß Gott größer als alle Götter ist; denn ich erkannte ihn gerade in dem, was sie über sie Böses ersonnen hatten.

11. עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי־גָדוֹל יְהוָה מִכָּל־הָאֱלֹהִים כִּי בַדָּבָר אֲשֶׁר זָדוּ עֲלֵיהֶם׃

V. 9. ויחד von חדה, verw. mit עדה, geschmückt sein. Während die übrigen Namen der Freude שמח, שיש, die innere Empfindung bezeichnen, scheint חדה das äußere an den Tag Legen der Freude auszudrücken, woher denn eine Ansicht (Sanhedrin 94 a.) in diesem Ausdruck zugleich das schmerzliche Gefühl angedeutet findet, dessen sich der midjanitische Priester denn doch nicht über den Untergang Mizrajim's erwehren konnte.

V. 10. אתכם, Moses und Aaron.

V. 11. Dem Zusammenhange nach ist zu בדבר das ידעתי aus dem Vordersatze zu ergänzen. Er hat Gottes Größe gerade aus Thatoffenbarungen erkannt, die zeigten, wie Der, der sie schickte, das ganze Innere der Egypter in ihren Beziehungen zu Jsrael durchschaute und durch die über sie verhängten Leiden und Strafen an den Tag legte. Jithro erkannte, wie alle die über Mizrajim gekommenen Plagen in engster Beziehung zu den Grundanschauungen des גרות עבדות und עני standen אשר זדו עליהם, die sie über Jsrael zu verhängen die Absicht hatten, wie wir dies in den Plagegruppen darzulegen versuchten. Diese Plagen offenbarten ihm daher Gott nicht nur als eine allerhöchste Macht, sondern als den die Tiefen der Menschen, Völker und Fürsten durchschauenden, durch seine Waltungen lehrenden und erziehenden Gott. Nicht nur die Hoheit, die Nähe Gottes, כי לד׳ הארץ, כי אני ד׳ בקרב הארץ, ist das Charakteristische, ist die Größe, die Gott von allen Göttern unterscheidet, und die eben hebt hier Jithro hervor. Darum spricht er auch das bedeutungsvolle ברוך aus, das ja das unmittelbare Correlat dieses Bewußtseins der die Menschenthat prüfenden und wägenden Gottesnähe ist. Jn ברוך gibt sich eben der Mensch mit seiner sittlich freien That der Erfüllung des Gott Wohlgefälligen hin. Siehe (1. B. M. 14, 19.). Der von Jithro erkannte Charakter der Gotteswaltung wird von den Weisen durch מדה במדה, d. h. durch jenes Prinzip ausgedrückt, nach welchem in der Strafe der wesentliche Charakter des Verbrechens zu Tage tritt. (Siehe Sota 8 b. u. ff.)

זוד, verw. mit סוד, צוד (siehe 1. B. M. 10, 9.) heißt einen bösen Vorsatz fassen —על gegen Jemanden. So וכי יזד איש על רעהו להרגו (Kap. 21, 14.).

וְאִשְׁתּוֹ אֶל־מֹשֶׁה אֶל־הַמִּדְבָּר אֲשֶׁר־
הוּא חֹנֶה שָׁם הַר הָאֱלֹהִים׃
6. וַיֹּאמֶר אֶל־מֹשֶׁה אֲנִי חֹתֶנְךָ
יִתְרוֹ בָּא אֵלֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּשְׁנֵי בָנֶיהָ
עִמָּהּ׃
7. וַיֵּצֵא מֹשֶׁה לִקְרַאת חֹתְנוֹ
וַיִּשְׁתַּחוּ וַיִּשַּׁק־לוֹ וַיִּשְׁאֲלוּ אִישׁ־
לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם וַיָּבֹאוּ הָאֹהֱלָה׃
8. וַיְסַפֵּר מֹשֶׁה לְחֹתְנוֹ אֵת כָּל־
אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה לְפַרְעֹה וּלְמִצְרַיִם
עַל אוֹדֹת יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל־הַתְּלָאָה
אֲשֶׁר מְצָאָתַם בַּדֶּרֶךְ וַיַּצִּלֵם יְהוָה׃

gervater und seine Söhne und seine Frau zu Mosche, in die Wüste hin, in welcher er lagerte, bis zum Gottes-Berge.

6. Er ließ Mosche sagen: Ich, dein Schwiegervater Jithro, komme zu dir und deine Frau und ihre beiden Söhne mit ihr.

7. Da ging Mosche seinem Schwiegervater entgegen, bückte sich und küßte ihn, sie fragten Einer nach des Andern Wohl und gingen in's Zelt.

8. Mosche erzählte seinem Schwiegervater Alles, was Gott an Pharao und an Mizrajim in Veranlassung Jsrael's gethan; alle die Mühseligkeit, die sie auf dem Wege getroffen und wie Gott sie gerettet.

---

der heimgesandt. Es kann ja sein, daß er noch nicht im Stande ist, sie bei sich zu behalten. Darum hatte Jithro auch noch die Absicht, Tochter und Enkel bei sich zu behalten, und nicht, um sie dem Eidam wieder zuzuführen, sondern Sehnsucht zu Gott und Sehnsucht nach seinem Eidam führte ihn mit Tochter und Enkeln in die Wüste. Hier aber wird objektiv die Thatsache berichtet, was sie Moses war, und da waren es in der That Moses' Schwiegervater, Moses' Söhne und Moses' Frau. Darum stehen auch hier die Söhne vor der Frau, die, da die Reihenfolge mit dem Schwiegervater beginnt, ohnehin als das ihm theuerste Glied in diesem zu ihm wandernden Kreis der Liebe zuletzt genannt wird.

הר האלק׳ם, wenn, wie schon רמב״ן erinnert, sowohl die Reihenfolge der Erzählung, als auch die von Jithro erwähnten Gottesthaten (V. 10.) für die Ansicht sprechen, daß Jithro vor der Gesetzgebung, in Refidim Moses besucht, so kann sich dies הר האלק׳ nicht auf אשר הוא חנה שם beziehen. Ohnehin kommt die Ortsbezeichnung ohne Proposition, wie wir glauben, viel mehr als Ziel einer Bewegung, als zur Bezeichnung eines Ruheortes vor. הר האלק׳ bezieht sich daher wohl auf ויבא. Wie ebenfalls רמב״ן bemerkt, liegt der Horeb näher zu Midjan als zu Egypten. Moses weidete ja Jithro's Schaafe am Horeb. Jithro mußte daher den Gottesberg passiren, ehe er nach Refidim kam. Er hatte auch Grund, Moses am Gottesberge zu vermuthen, da er wohl von Moses wissen konnte, daß dies das eigentliche Ziel der Wanderung in der Wüste war. Es war dies ja bereits Moses offenbart worden, bevor er aus Midjan nach Egypten zurückkehrte. Jithro kam daher zuerst nach Horeb und von dort schickte er Moses seine Meldung.

V. 7. וישתחו, obgleich inzwischen gottgesandter Herrscher eines Volkes geworden, war Moses doch immer nur Moses in allen Beziehungen geblieben.

V. 8. תלאה von לאה, siehe Kap. 7, 18.

יח 1. וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כֹהֵן מִדְיָן חֹתֵן
מֹשֶׁה אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים
לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ כִּי־הוֹצִיא
יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם׃
2. וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה אֶת־
צִפֹּרָה אֵשֶׁת מֹשֶׁה אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ׃
3. וְאֵת שְׁנֵי בָנֶיהָ אֲשֶׁר שֵׁם
הָאֶחָד גֵּרְשֹׁם כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי
בְּאֶרֶץ נָכְרִיָּה׃
4. וְשֵׁם הָאֶחָד אֱלִיעֶזֶר כִּי־אֱלֹהֵי
אָבִי בְּעֶזְרִי וַיַּצִּלֵנִי מֵחֶרֶב פַּרְעֹה׃
5. וַיָּבֹא יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה וּבָנָיו

Kap. 18. V. 1. Jithro, Priester zu Midjan, Mosche's Schwiegervater, hörte Alles, was Gott für Mosche und für sein Volk Jisrael gethan, daß Gott Jisrael aus Mizrajim geführt.

2. Da nahm Jithro, Mosche's Schwiegervater, Zippora, Mosche's Frau, nachdem sie wieder heimgeschickt worden war,

3. und ihre beiden Söhne, deren Einer Gerschom hieß, denn er hatte gesprochen: Fremdling war ich in einem mir fremden Lande,

4. und der Andre Elieser: denn meines Vaters Gott ist in meiner Hilfe und hat mich von dem Schwerdte Pharao's gerettet.

5. Es kam Jithro, Mosche's Schwie-

יתרו

Kap. 18. V. 1. כי הוציא ד׳, daß er als ד׳ Jsrael aus Mizrajim geführt, d. h. daß er mit solchen Wunderthaten Jsrael befreit, die ihn eben als ד׳, als den frei über die Welt und ihre Gestaltungen Gebietenden, Zukunft Schaffenden offenbaren. Im Gegensatz zu Amalek riefen diese außerordentlichen Thatoffenbarungen Gottes den denkenden Priester zu Gott hin, wozu sich noch das specielle Interesse als Moses' Schwiegervater gesellte.

V. 2. אחר שלוחיה. Wahrscheinlich hatte Moses im Drange seiner Pflichten, um ganz der ihm durch seine Sendung gewordenen Aufgabe leben zu können, Weib und Kinder von Egypten wieder zum Schwiegervater heim geschickt. Diese Heimsendung war aber nicht misdeutet worden und hatte das Verhältniß nicht getrübt. Jithro war חתן משה und Zipora war אשת משה geblieben.

V. 3. 4. Die Namen der Kinder werden hier theils wiederholt, theils nachgefügt, wohl um uns zugleich erkennen zu lassen, daß Moses von vorn herein seinen Schwiegervater nicht über seine Vergangenheit und seine Beziehungen zu dem in Egypten geknechteten Volke im Unklaren gelassen. Die Namen seiner Kinder sprechen diese Vergangenheit und diese Beziehung aus. Elieser war kurz nach Moses' Rückkehr nach Mizrajim geboren; das ויצלני וגו׳ bezieht sich wohl auf die Zusicherung Gottes, Kap. 4, 19.: לך שוב וגו׳ כי מתו וגו׳. Daher nannte er auch erst den jüngsten Elieser. So lange er in der Verbannung leben mußte, schwebte Pharao's Schwerdt über ihm.

V. 5. V. 2., wo der Entschluß Jithro's berichtet wird, und V. 6. in der Botschaft, mit welcher er Moses seine Ankunft anzeigte, hießen die Kinder: בניה, Zippora's Kinder. Jithro will Moses weder lästig noch hinderlich werden. Moses hatte ihm Weib und Kin-

15. וַיִּבֶן מֹשֶׁה מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יְהוָה ׀ נִסִּי׃

16. וַיֹּאמֶר כִּי־יָד עַל־כֵּס יָהּ מִלְחָמָה לַיהוָה בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר׃ פ

15. Da baute Mosche einen Altar und nannte ihn: Gott ist mein Panier!

16. Er sprach's; denn die Waltung auf Gottes Thron heißt: Krieg für Gott wider Amalek von Geschlecht zu Geschlecht.

---

der Gedanke prägnant ausgesprochen, daß erst mit dem Untergang des Gedächtnisses der Verheerungen und Eroberungen, diese selbst von der Erde verschwunden sein werden: אבד זכרם המה!

V. 15. ויבן משה מזבח. Wie Jakob, nachdem er im nächtlichen Kampfe mit Amalek's Genius den Namen Israel errungen, im Bewußtsein dieses Namens einen „Altar zum Denkmal" baute ויצב שם מזבח (1. B. M. 33, 20. siehe das.) und sich damit den Zuruf verewigte: אל אלקי ישראל: so baut auch hier Moses nach dem ersten Siege über Amalek und nach der ihm offenbar gewordenen Bedeutung dieses Sieges einen „Altar zum Denkmal." Amalek's Größe ist „Zerstörung." Israel's Sendung heißt „Bauen", und zwar der friedliche, menschliche Aufbau alles Irdischen zu Gott. Dieser Altarbau, diese endliche Erhebung der ganzen Erde zu einem Gottesaltare ist der Gegensatz zu Amalek's Schwerdt (Vgl. Kap. 20, 22.). Dieser Mosesaltar in der Wüste beginnt den Kampf mit Amalek; darum nannte er ihn: ד' נסי, Gott ruft mich in den Kampf, und zeigt mir, wo ich kämpfen soll. נס ist keine Waffe und kein Schutz, נס ist das hoch emporgehaltene Zeichen, das dem Kämpfer Richtung und Ort des zu bestehenden Kampfes zeigt. Das Werk, das Gott durch Moses beginnen und begründen ließ, hat nicht nur die Constituirung Israel's nach Innen zum Ziele. Der göttliche Aufbau alles Menschlichen in Israel hat die Bekämpfung und Ueberwindung alles Ungöttlichen und Unmenschlichen auf Erden zum Ziele. Dieser Bau greift nicht an, aber er wird angegriffen, wie von Amalek hier, und in dem Kampfe seiner Vertheidigung geht Amalek zu Grunde.

V. 16. ויאמר, er gab ihm diesen Namen und sprach damit aus, daß u. s. w. oder: er sprach dies, weil u. s. w. — כס kommt nicht wieder vor. Es ist offenbar das nicht vollendete כסא, so wie '' nur ein Theil des Gottesnamens ist. Es ist offenbar, wie die Weisen es ausgesprochen: לא השם שלם ולא הכסא שלם עד שיאבד זכרו של עמלק, so lange Amalek's Ruhmgedächtniß lebt, ist weder Gottes Thron noch sein Name vollständig. Nur in der Natur, aber nicht in der Menschenwelt herrscht Gott, nur höchstens über die Natur, aber nicht über die Menschenwelt wird Gottes Herrschaft anerkannt, so lange nicht die Menschenthat sich Gott unterwirft, und so lange das Ideal der Menschengröße die Gewalt und nicht die Gott huldigende Vollbringung seines Sittengesetzes ist. Allein Moses spricht es hier aus: Die auf Gottes Thron waltende Macht — so unausgebaut auch noch der Thron, und so unvollständig auch noch erkannt sein Name — heißt nichts Anderes, als: Krieg für Gott, d. h. für seine volle Anerkennung, wider Amalek von Geschlecht zu Geschlecht. Der Inbegriff der Gotteswaltung in der Geschichte ist nichts Anderes, als Kampf wider Amalek bis an's Ziel der Zeiten.

אֶחָד וַיְהִי יָדָיו אֱמוּנָה עַד־בֹּא הַשָּׁמֶשׁ׃

13. וַיַּחֲלֹשׁ יְהוֹשֻׁעַ אֶת־עֲמָלֵק וְאֶת־עַמּוֹ לְפִי־חָרֶב׃ פ מפטיר.

14. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כְּתֹב זֹאת זִכָּרוֹן בַּסֵּפֶר וְשִׂים בְּאָזְנֵי יְהוֹשֻׁעַ כִּי־מָחֹה אֶמְחֶה אֶת־זֵכֶר עֲמָלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם׃

dort; so blieben seine Hände Ausdruck des Vertrauens, bis die Sonne unterging.

13. Jehoschua schwächte Amalek und sein Volk mit der Schärfe des Schwerdtes.

14. Gott sprach zu Mosche: Schreibe dies zum Gedächtniß in das Buch, und gieb es auch in Jehoschua's Ohren, daß ich Amalek's Gedächtniß gänzlich von unter dem Himmel forttilgen werde.

אמונה kommt so absolut als Bezeichnung des Charakters oder Inhaltes eines Subjekts vor. כל מצותיך אמונה (Ps. 119, 86.), ואמונה עניתני (das. 75.), daß du mir Leiden gegeben, war deinerseits אמונה. So auch hier: es war das, was seine Hände bedeuteten, אמונה. Aaron und Chur waren die Repräsentanten des Volkes Moses zur Seite. Nicht des Führers, sondern das durch den Führer geweckte Gottvertrauen des Volkes führt zum Siege.

V. 13. ויחלש, חלש: während חלץ das Lösen eines hemmenden Bandes, somit ein Freimachen bedeutet, heißt חלש das Lösen der natürlichen zusammenhaltenden Kraft, somit: schwächen. Josua schwächte nur Amalek. Seine endliche Besiegung bleibt der fernen Zukunft vorbehalten. Ist ja auch Israel noch nicht reif. Bis zu Israel's Reife ist selbst für Israel's entwickelnde Erziehung der Gegensatz Amalek nothwendig.

V. 14. בספר, in das Buch der Lehre und des Gesetzes, ושים וגו' und was du allgemein zum Gedächtniß niedergeschrieben hast, das übermittle erklärt und entwickelt dem Geiste Josua's. Wir haben hier für ein geschichtliches Moment כתב und בעל פה wie für das Gesetz. Vgl. ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (Kap. 21, 1.). — את זכר עמלק. Nicht Amalek ist das Verderbliche, das Andenken, das Ruhmesgedächtniß Amalek's ist das Verderbliche für die sittliche Zukunft der Menschheit. So lange die Annalen der Menschheit das Gedächtniß der Helden des Schwerdtes mit Ruhm bedecken, so lange Würger und Mörder des Menschenheils nicht in Vergessenheit begraben werden, so lange blickt jedes jüngere Geschlecht bewundernd zu diesen Größen der Gewalt hinauf und weckt deren Andenken die Lust zu gleicher Gewalt und gleichem Ruhm. Erst wenn das göttliche Sittengesetz das einzige Maaß für Kleinstes und Größtes geworden und nicht in umgekehrtem, sondern in gleichem Verhältniß der Anspruch des Sittlichen wächst mit der Größe und der Macht, und je größer und mächtiger der Mensch, um so weniger eine Versündigung gegen das Sittengesetz entschuldbar gefunden wird, und Verbrechen Großer und Mächtiger um so tiefer mit Abscheu erfüllen: erst dann wird Amalek's Reich auf Erden für immer dahin sein. Daß dies das endliche Ziel der Gotteswaltung in der Geschichte sei, das hat Gott hier nach der ersten Schwächung Amalek's ausgesprochen: „Auslöschen, auslöschen werde ich das Andenken Amalek's so weit der Himmel reicht." — So ist auch Ps. 9, 7.

9. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בְּחַר־
לָנוּ אֲנָשִׁים וְצֵא הִלָּחֵם בַּעֲמָלֵק
מָחָר אָנֹכִי נִצָּב עַל־רֹאשׁ הַגִּבְעָה
וּמַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדִי׃

9. Da sprach Mosche zu Jehoschua: Wähle uns Männer und gehe hinaus, kämpfe mit Amalek. Morgen stehe ich auf dem Gipfel des Hügels, den Stab Gottes in meiner Hand.

10. וַיַּעַשׂ יְהוֹשֻׁעַ כַּאֲשֶׁר אָמַר־לוֹ
מֹשֶׁה לְהִלָּחֵם בַּעֲמָלֵק וּמֹשֶׁה אַהֲרֹן
וְחוּר עָלוּ רֹאשׁ הַגִּבְעָה׃

10. Jehoschua that, wie ihm Mosche gesagt hatte, mit Amalek zu kämpfen. Mosche, Aharon und Chur waren zum Gipfel des Hügels hinangegangen.

11. וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ
וְגָבַר יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגָבַר
עֲמָלֵק׃

11. Und es war, wenn Mosche seine Hand in der Höhe hielt, siegte Jisrael, und wenn er seine Hand ruhen ließ, siegte Amalek.

12. וִידֵי מֹשֶׁה כְּבֵדִים וַיִּקְחוּ־אֶבֶן
וַיָּשִׂימוּ תַחְתָּיו וַיֵּשֶׁב עָלֶיהָ וְאַהֲרֹן
וְחוּר תָּמְכוּ בְיָדָיו מִזֶּה אֶחָד וּמִזֶּה

12. Mosche's Hände wurden schwer, da nahmen sie einen Stein, legten ihn ihm unter und er setzte sich darauf. Aharon und Chur stützten seine Hände, der Eine von hier, der Andere von

---

vor seiner Gewalt nicht zittert — Ebenbürtige, gleich ihm schwertgerüstete Gewalt haßt Amalek nicht, sieht vielmehr in solcher Rüstung nur achtende Furcht vor seinem Schwerdte, bekriegt, aber achtet, was ihn anerkennt und dem gleichen Prinzipe huldigt. Da aber sieht er einen Gegenstand tödtlichen Hasses und gründlicher Verachtung, wo man es wagt, das Schwerdt entbehrlich zu finden, wo man geistig=sittlichen Mächten zu vertrauen wagt, von denen das Schwerdt eben so wenig eine Ahnung hat, als es sie zu erreichen vermag. In dem Vertreter der friedlichen Hoheit des Menschen sieht es den Hohn seines Prinzip's, sieht es seinen einzigen Gegner und ahnt es seinen einstigen Sturz. Mit dem sichern Instinkt des Hasses eilt daher Nimrod=Amalek herbei, den Herold dieser geistig sittlichen Friedenshoheit des Menschen gleich bei seinem ersten Auftreten in der Völkergeschichte zu zertreten. Amalek kam und bekriegte Israel in Refidim. Vielleicht, wenn nicht Israel's, Gott versuchender Kleinmuth Refidim's Umwandlung zu einer Wasser bietenden Lagerstätte veranlaßt hätte, wäre Israel schon längst nach Horeb weiter geführt worden und Amalek hätte es nicht mehr in Refidim getroffen. So aber hatte Israel diese neue angstvolle Erfahrung zu bestehen.

V. 9—12. Angegriffen von Amalek muß Israel den Kampf wagen, allein es ist nicht Israel's Schwerdt, sondern Moses' Stab, der Amalek besiegt, und es ist nicht eine dem Stab innewohnende Wunderkraft, sondern es ist die durch die emporgehobene Hand zum Ausdruck und Bewußtsein kommende אמונה, das vertrauensvoll sich Hingeben und Anklammern an Gott, das den Sieg erstreitet.

8. Es kam Amalek und kämpfte mit Jisrael in Refidim.

8. וַיָּבֹא עֲמָלֵק וַיִּלָּחֶם עִם־יִשְׂרָאֵל בִּרְפִידִם׃

---

diesem freien Weltgebieter selbst über die blinde Gewalt der tief unter ihm stehenden Naturmächte zu hebenden, ersten Gottesdieners in der Welt — es war dieser Schritt ein so ungeheurer, der gegensätzliche Widerspruch der ganzen übrigen Welt ein so überwältigender, daß wir uns wahrlich nicht wundern dürfen, wenn dieses Grundbewußtsein alles jüdischen Denkens und Handelns erst nach und nach zur vollen Klarheit und Entschiedenheit sich in den Gemüthern des ersten Gottesvolkes befestigte, und alle die großen Erfahrungen der jetzt erst beginnenden jüdischen Geschichte dazu gehörten, um diese Wahrheit für immer zu unserm unverlierbaren Eigenthum zu machen.

V. 8—16. Alle Erfahrungen, die das zum Gottesvolke bestimmte Israel seit seinem Eintritte in die Wüste bisher gemacht, Mara, Wachteln, Manna, Sabbath, Wasser aus dem Felsen, lehrten es seine künftige Stellung zu der Natur kennen, lehrten es, welche Unabhängigkeit von den Naturgewalten es mit alleiniger Unterwerfung unter den Willen des Einzigen zu gewinnen haben solle. Eine Erfahrung war noch in diesen Vorbereitungswochen für die Gesetzempfängniß zu machen übrig: die Stellung des künftigen Gottesvolkes als Volk unter den Völkern, seine Stellung zu den Menschengewalten und für die Zukunft der Menschengewalt. Diese Erfahrung sollte ihnen noch in Refidim werden; ihr Lehrmittel war Amalek.

Wie Esau's Genius einst Jakob, Israel's Ahn, auf dem Wege zur eigenen Selbstständigkeit in nächtlichem Angriff das ganze ringende Geschick und den endlichen, Gott verkündenden Sieg durchleben ließ, den Esau's Kinder Jakob's Söhnen während der Nachtjahrhunderte der Volksgeschichte bereiten würden: so war Esau's Enkel, Amalek, das erste und einzige Volk, das Jakob's Enkeln, Israel, auf ihrem Zuge zur nationalen Selbstständigkeit, ungereizt und unbedroht, sich mit feindlichem Angriff entgegenwarf. Wie עיף ויגע, wie wanderungsmüde und schwach auch dieses mit Weib und Kindern eine Heimath suchende Familienvolk erschien, die Gottesmacht, die schirmend und leitend über ihnen schwebte, war so imposant sichtbar geworden, daß ihr Schrecken alle übrigen Völker, selbst die zunächst bedroheten, lähmte. Philistäa fürchtete, Edom blieb bestürzt, Moab zitterte, Kanaan war ganz verzagt, nur Amalek eilte, völlig unprovocirt, herbei, um das Ruhmeswagniß und den Kampf mit der Macht zu bestehen, der selbst ein Pharao erlegen. Es allein לא ירא אלקי', fürchtete Gott nicht. Es allein war der Erbe jenes Geistes, der sich das Schwerdt zum Antheil erkor, der den Ruhm in blutigem Lorbeer, und der das נעשה לנו שם, mit welchem der alte Nimrod die Weltgeschichte eröffnet, in Vernichtung des Volksglücks und Zerstörung des Menschenheils zu verwirklichen sucht. Diese Ruhm suchende Gewalt ist der erste und letzte Feind des Menschenheils und des Gottesreiches auf Erden. Pharaonische, Interessen suchende Gewalt hat noch Interesse an der Erhaltung der Geknechteten und kann selbst ein Freund der Freiheit werden, wenn die Freiheit in ihrem Interesse wuchert. Amalek's Ruhm suchendes Schwerdt hat keine Ruhe, so lange noch ein Puls in ihm nicht huldigender Freiheit schlägt, so lange noch ein bescheidenes Glück blüht, das

מִמֶּנּוּ מַיִם וְשָׁתָה הָעָם וַיַּעַשׂ כֵּן
מֹשֶׁה לְעֵינֵי זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל׃
7. וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם מַסָּה
וּמְרִיבָה עַל־רִיב ׀ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל
נַסֹּתָם אֶת־יְהוָה לֵאמֹר הֲיֵשׁ יְהוָה
בְּקִרְבֵּנוּ אִם־אָיִן׃ פ

Felsen, so werden daraus Wasser herauskommen und das Volk wird trinken. Mosche that also vor den Augen der Aeltesten Jisrael's.

7. Er nannte den Ort: Versuchung und Hader, wegen des Haders der Söhne Jisrael's und weil sie Gott versuchten und sprachen: Ob wohl Gott in unserer Mitte ist, oder nicht?

Gesetze schrieb, grub ihnen den Brunnen, der sie in der Wüste am Leben erhielt. In der That finden wir auch von dieser Wasserversorgung am Horeb im ersten Jahre bis nach Mirjam's Tode im vierzigsten nicht wieder, daß ihnen Wasser gefehlt. Ihr vorzeitiges Murren veranlaßte es nur, daß sie Gott schon jetzt vom Horeb her in Refidim mit Wasser versorgte. Die Worte ויצאו ממנו מים ושתה העם scheinen nämlich zu bezeichnen, daß das Wasser vom Horeb nach Refidim zum Lager des Volkes geflossen. So wird auch dieser Vorgang Ps. 105, 41. besungen: „Es forderte und Er ließ den Selaw kommen und sättigte sie mit Himmelsbrod, öffnete einen Fels und Wasser floß und ging durch Wüsten als ein Strom!" Demgemäß heißt das עבור לפני העם, gehe dem Volke voraus; gehe du dorthin, wohin das ganze Volk später hinkommen soll. ומטך, der Stab, mit dem du den Egyptern das Wasser zum Trinken genommen, soll jetzt Jsrael Wasser zum Trinken schaffen.

V. 7. על ריב וגו׳ ועל נסתם וגו׳: ריב gegen Moses, נסותם gegen Gott. Auch hieraus ergibt sich, daß das Bedürfniß nach Wasser noch gar nicht eine die augenblickliche Abhülfe erfordernde Höhe erreicht hatte. Zur Zeit hätte Gott sie nach Horeb geführt und dort ihnen das völlige Bedürfniß für die ganze künftige Wanderung geschaffen. In Refidim war es noch immer zweifelnder Kleinmuth, der vor der Gefahr der Hilfe sicher sein will, dabei spricht das הי״ש ד׳ בקרבנו וגו׳ nicht sowohl einen Zweifel an der Allmacht Gottes als vielmehr den Zweifel aus, ob er denn auch בקרבנו, mit seiner Wunderallmacht auch in Mitten des Menschenkreises weile und allen seinen Nöthen und Bedürfnissen nahe sei. Die allgemeine Vorstellung von Natur, Gott und Mensch war eine dieser in Jsrael und durch Jsrael zum Bewußtsein zu bringenden Wahrheit so entgegenstehende, es war die Natur ein so in unabänderliche Nothwendigkeitsklammern gebanntes Ewiges, es gehörten die Gottheiten selbst so sehr zu dieser gebundenen unfreien Natur, und es stand der Mensch so sehr unter dem doppelten Bann der blinden Natur- und Göttermacht, es war daher der Schritt zu der Erkenntniß der Natur als in Freiheit geschaffenes und noch in ungehinderter Freiheit beherrschtes Werk Eines freien, allmächtigen, einzigen, Gottes, zu der Erkenntniß Gottes als Einzigen, persönlichen, freien, allmächtigen Schöpfers, Ordners und unumschränkten Gebieters der Welt, vor Allem aber zu der Erkenntniß des Menschen als von diesem freien persönlichen Weltschöpfer zur freien Persönlichkeit geschaffenen und in der sittlich freien Unterordnung unter den Willen dieses Einzigen durch diesen und von

מֹשֶׁה מַה־תְּרִיבוּן עִמָּדִי מַה־תְּנַסּוּן
אֶת־יְהוָה׃
3. וַיִּצְמָא שָׁם הָעָם לַמַּיִם וַיָּלֶן
הָעָם עַל־מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה
הֶעֱלִיתָנוּ מִמִּצְרַיִם לְהָמִית אֹתִי
וְאֶת־בָּנַי וְאֶת־מִקְנַי בַּצָּמָא׃
4. וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֵאמֹר
מָה אֶעֱשֶׂה לָעָם הַזֶּה עוֹד מְעַט
וּסְקָלֻנִי׃
5. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲבֹר
לִפְנֵי הָעָם וְקַח אִתְּךָ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל
וּמַטְּךָ אֲשֶׁר הִכִּיתָ בּוֹ אֶת־הַיְאֹר קַח
בְּיָדְךָ וְהָלָכְתָּ׃
6. הִנְנִי עֹמֵד לְפָנֶיךָ שָּׁם ׀ עַל־
הַצּוּר בְּחֹרֵב וְהִכִּיתָ בַצּוּר וְיָצְאוּ

Was habert ihr mit mir! Was versuchet ihr Gott!

3. Als aber das Volk dort nach dem Wasser durstig ward, da murrte das Volk über Mosche, und es sprach: Warum denn hast du uns aus Mizrajim heraufgeführt, mich und meine Kinder und meine Heerden durch den Durst umkommen zu lassen!

4. Mosche schrie zu Gott: Was soll ich diesem Volke thun! Ein wenig noch, so steinigen sie mich.

5. Da sprach Gott zu Mosche: Ziehe dem Volke voraus und nimm mit dir von den Aeltesten Jisrael's; den Stab aber, mit dem du den Fluß geschlagen hast, nimm in deine Hand und gehe.

6. Siehe, ich stehe dort vor dir auf dem Felsen zu Choreb, schlage an den

---

Wasser. Zu einem Lagerplatz gehört Wasser: תנו לנו וגו׳. — Wenn das ן in תריבון und תנסון die Person hervorhebt, so liegt die Entgegnung wohl darin: ihr wißt doch, daß ich euch nicht hierher geführt, sondern Gott, und ihr habt doch genug von Gott bereits erfahren, um ruhig zu vertrauen, Gott werde euch auch hier nicht verdursten lassen. Unter gewöhnlichen Umständen wäre eure Forderung eine gerechte.

V. 5. 6. Von Refidim zum Choreb ist nur eine Station und scheint überhaupt nach diesen Versen wohl kaum eine Tagereise gewesen zu sein. Es scheint, ohne ihr vorzeitiges Murren, habe Gott sie erst den Mangel recht fühlen lassen und sie dann nach Choreb, dem eigentlichen Ziel ihrer Wanderung in die Wüste ziehen lassen, und habe ihnen dann dort aus dem Felsen Wasser strömen lassen wollen. Sollten sie ja dort das Gesetz erhalten und lange Zeit weilen. Sie waren ja schon einmal drei Tage ohne Wasser zu finden gewandert, ohne umzukommen. Sie hatten also gewiß einigen Wasservorrath mit auf der Wanderung. Es gewinnt dieses um so mehr Wahrscheinlichkeit, wenn wir bedenken, daß, nach den Ueberlieferungen, das Wasser von da an, als der sogenannte Mirjamsbrunnen, mit ihnen gewandert, sie daher fortan jeden letzenden Trunk in der Wüste dem Felsen am Gottesberge der Gesetzempfängniß zu verdanken hatten und haben sollten. Es erklärte sich dann auch der 4. B. M. 21, 18. in dem Brunnen-Gesange vorkommende Ausdruck um so mehr und eigentlicher: במחקק במשענתם, derselbe Griffel, der ihnen die

35. Jisrael's Söhne aßen das Man vierzig Jahre bis sie zu einem bewohnten Lande kamen; das Man aßen sie bis sie zur Gränze des Landes Kenaan kamen.

36. Das Omer ist ein Zehntel vom Epha.

Kap. 17. V. 1. Es zog die ganze Gemeine der Söhne Jisrael's von der Wüste Sin nach ihren Zügen auf Gottes Geheiß; sie ließen sich in Refidim nieder, da war kein Wasser für das Trinken des Volkes.

2. Da haderte das Volk mit Moscheh und sie sprachen: Gebet uns Wasser, daß wir trinken! Moscheh sagte zu ihnen:

35. וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אָכְלוּ אֶת־הַמָּן
אַרְבָּעִים שָׁנָה עַד־בֹּאָם אֶל־אֶרֶץ
נוֹשָׁבֶת אֶת־הַמָּן אָכְלוּ עַד־בֹּאָם
אֶל־קְצֵה אֶרֶץ כְּנָעַן׃
36. וְהָעֹמֶר עֲשִׂרִית הָאֵיפָה
הוּא׃ פ
יז שביעי 1. וַיִּסְעוּ כָּל־עֲדַת בְּנֵי־
יִשְׂרָאֵל מִמִּדְבַּר־סִין לְמַסְעֵיהֶם עַל־
פִּי יְהוָה וַיַּחֲנוּ בִּרְפִידִים וְאֵין מַיִם
לִשְׁתֹּת הָעָם׃
2. וַיָּרֶב הָעָם עִם־מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ
תְּנוּ־לָנוּ מַיִם וְנִשְׁתֶּה וַיֹּאמֶר לָהֶם

V. 35. Es wird erst berichtet, daß Jsrael's Söhne sich von Manna genährt haben und dieses ihnen vollständige Nahrung gewährte, so lange sie dessen bedurften, d. h. so lange sie in unbebautem Lande waren. Sodann: daß sie bis zum wirklichen Eintritt in das verheißene Land Kanaan, also im Anblicke des verheißenen Landes noch Manna aßen, somit unmittelbar von der Manna-Nahrung zum Genuß des Erträgnisses dieses Landes übergingen, ihnen somit das Erträgniß dieses ihnen nur zum Dienste Gottes verliehenen Landes „Manna" bleiben, und sie auch das Erträgniß dieses Landes als מן, als von Gott gesendete Nahrung weiter genießen sollten.

V. 36. עשירית האיפה ward später das normale Grundmaß aller מנחות, somit Ausdruck des die Nahrung einer Menschenpersönlichkeit repräsentirenden Quantums vor Gott. Dieses Maaß selbst überträgt somit schon die Manna-Gesinnung auf die vor Gott zu gedenkende Menschen-Nahrung. Jst ja vielleicht selbst מנחה, wenn das מ zur Wurzel gehört, also מנח selbst mit מנה, der Wurzel von מן, und sodann in der Bedeutung als מָנָה, verwandt.

Kap. 17. V. 1. Es heißt nicht: ואין מים לשתות, sondern: ואין מים לשתות העם, es fehlte ihnen noch nicht Wasser, sie sahen sich aber die Gegend an und fanden, daß dort für eine solche Menschenmenge nicht hinreichend Wasser sei und es ihnen daher an Wasser fehlen werde.

V. 2. וירב ist nicht תלונה, wie V. 3. וילן, das, wie wir aus der Bedeutung des לין gefunden, das Abhilfe suchen gegen ein fühlbar werdendes Ungemach bedeutet, sondern ist zunächst das Geltendmachen einer vermeintlichen oder wirklichen Rechtsforderung, wie bei dem Streit um die Brunnen, 1. B. M. 26, 20. Sie machen daher hier noch keine Vorwürfe, weisen nicht auf das Bedürfniß hin, sondern fordern als einen berechtigten Anspruch

32. Mosche sagte: Dies ist es, was Gott geboten: ein Omer voll davon bleibe für eure Nachkommen zur Bewahrung, damit sie das Brod sehen, welches ich euch in der Wüste essen ließ, als ich euch aus dem Lande Mizrajim führte.

32. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה מְלֹא הָעֹמֶר מִמֶּנּוּ
לְמִשְׁמֶרֶת לְדֹרֹתֵיכֶם לְמַעַן ׀ יִרְאוּ
אֶת־הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הֶאֱכַלְתִּי אֶתְכֶם
בַּמִּדְבָּר בְּהוֹצִיאִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ
מִצְרָיִם׃

33. Zu Aharon aber sagte Mosche: Nimm eine Kühlflasche und gieb darin ein Omervoll Man und lege es vor Gott nieder zur Bewahrung für eure Nachkommen.

33. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן קַח
צִנְצֶנֶת אַחַת וְתֶן־שָׁמָּה מְלֹא־הָעֹמֶר
מָן וְהַנַּח אֹתוֹ לִפְנֵי יְהוָה לְמִשְׁמֶרֶת
לְדֹרֹתֵיכֶם׃

34. Wie Gott Mosche geboten hatte, legte es Aharon vor das Zeugniß zur Bewahrung nieder.

34. כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
וַיַּנִּיחֵהוּ אַהֲרֹן לִפְנֵי הָעֵדֻת לְמִשְׁמָרֶת׃

---

beim Dromedar, gebildete Vertiefung, die als das „Ausgehöhlte“ erscheint. Vermuthlich ist es ja nicht der Höcker, sondern eben diese Vertiefung, die das Kameel zum Reit- und Lastthier geeignet macht.

V. 32. Die Anordnung dieser Aufbewahrung sagte dem Geschlechte der Wüste, daß diese Wüstenwanderung ein Ende nehmen und sie endlich in normale Nahrungszustände führen werde, daß sie und ihre Nachkommen aber auch in diesen normalen Zuständen den durch die Manna-Nahrung anerzogenen Sinn bewahren und auch die sonst der socialen und physischen Welt als לחם, טרף und צידה „abgekämpfte und abgejagte“ Nahrung, auch dann nur als מָן, als von Gott „Beschiedenes und Zuertheiltes“, gewinnen und betrachten sollen. Daher ward auch die צנצנת המן, „die Bewahrflasche des Manna“, לִפְנֵי הָעֵדוּת, unmittelbar mit den das Gesetz als Gottesspende bezeugenden Tafeln zugleich aufbewahrt. Gott, der das Gesetz gegeben, gibt auch die das Leben für die Erfüllung dieses Gesetzes erhaltende Nahrung. Gott, der die Nahrung gibt, hat auch das die Verwendung des mit der Nahrung zu erhaltenden Lebens bestimmende Gesetz gegeben. Das Bewußtsein beider Thatsachen gehört zusammen und ergänzt sich gegenseitig.

V. 33. צנצנת, von צנן, eigentlich: scharf sein, spitz sein (das verstärkte שנן), daher צנינים: Stacheln und צִנָּה: Stachelschild. Dann auch die stechende Kälte צִנַּת שֶׁלֶג (Prov. 25, 13.). Daher צנצנת: eine Kühlflasche. Wärme war, wie wir wissen, der Consistenz des Manna schädlich. Das Gefäß, in welchem es so lange erhalten bleiben sollte, mußte der Wärme am wenigsten Zugang lassen. Vielleicht ein Steingefäß.

V. 34. Wie Gott Moses längst beim ersten Spenden des Manna geboten hatte, legte später Aaron, als die Bundestafellade bereits vorhanden war, die Mannaflasche vor diese nieder.

31. Das Haus Jisrael's nannte es Man; es war wie Gad-Samen weiß, und schmeckte wie feinstes Mehl mit Honig.

31. וַיִּקְרְאוּ בֵית־יִשְׂרָאֵל אֶת־שְׁמוֹ מָן וְהוּא כְּזֶרַע גַּד לָבָן וְטַעְמוֹ כְּצַפִּיחִת בִּדְבָשׁ׃

---

und קדש, eines Gott verkündenden, Gott und Menschen verbindenden Heiligthum's hinnimmt und nur innerhalb der über das ganze Gebiet der Menschenthätigkeit sich erstreckenden Sabbathweihe sicher für die Ewigkeit vollzogen werden kann. Daher sehen wir denn auch eben hier gleich in dem Begründungskapitel des Sabbath's alle שבותי דרבנן: הכנה, מוקצה, נולד, auch תחומין, so weit sie דרבנן, in ihren Wurzeln bereits gegeben.

V. 31. בית ישראל, Jsrael als Familie und die Träger des Familienlebens, die Frauen, nannten ihn Man: die von Gott zugetheilte Nahrung! Den Satz haben schon die ältesten „Forscher der Schriftfeinheiten", דורשי רשומות, als bedeutsam hervorgehoben. דורשי רשומות אמרו בית ישראל קראו את שמו מן (מכילתא). Die Gewinnung und Erhaltung des durch die Mannaspende zu erzielenden Sinnes einer in Gott vertrauenden, der Gottesführung heiter frohen Genügsamkeit ist vor Allem von dem Eingehen der Frauen in diese Gesinnung und von ihrer Pflege und Wartung derselben abhängig; es ist daher bedeutsam, daß eben die Frauen zuerst das Manna als Gottes Jedem das ihm Zukommende und Genügende zutheilende Spende begriffen und diesen Begriff durch den Namen zur Beherzigung festhielten. — גד, dem Namen nach etwas klein Getheiltes, von גדד, einschneiden, theilen, wie ברד die Hagelkörner von ברד (פרד u. s. w.) trennen. —

צפיחת. Nach den Commentatoren ein Kuchenteig. R. Elieser erläutert es in der Mechilta: כסולת זו שהיא צפה על גבי נפה, wie das feinste Mehl, das auf dem Siebe schwebend bleibt. Die Procedur der Mehlgewinnung aus dem Getreide geschah nämlich, wie aus Menach. 76, b. ersichtlich, so, daß die enthülsten Getreidekörner so lange in einem Siebe geschüttelt wurden, bis all der gröbere Mehlstaub (קמח) abstäubte und durch das Sieb hinunter fiel und zuletzt nur der innere, das feinste Amylon haltende Kern im Siebe zurückblieb, der dann erst gemahlen wurde. Dies Sieben hieß daher ריקוד, eigentlich Tanzenlassen der Körner im Siebe. Vielleicht heißt daher auch סלת also, verwandt mit סלד: heftig springen. Demgemäß wäre צפח (ohnehin schon verwandt mit צפה, Ueberzug, in צפחת, Behälter, und so auch ספח, anschließen) identisch mit צפה: Ueberzug sein, bedecken, und hätte dieselbe Bedeutung, wie das verwandte צוף: oben aufschweben, und hätten wir in צפיחת dasselbe vor uns, was Ps. 19, 11. durch נפת צופים ausgedrückt ist, welches im Thanchuma ebenfalls durch סלת נקיה שהיא נפה בנפה, also „das Gesiebe der oben bleibenden Körner" erklärt wird.

דבש ist vielleicht mit דוש: dreschen, somit: heraustreiben des Innern, verwandt, und bezeichnet so den aus der Frucht gepreßten Saft, wie ja auch gesetzlich כתישה unter den Begriff דישה subsumirt wird. דבש ist in der Regel nicht Honig, sondern Fruchtsaft, und wird wohl Honig nur deshalb auch also bezeichnet, weil er ja auch nur der von den Bienen ausgesogene Blüthensaft ist. Wieso דבשת auch den Kameel-Höcker bezeichnet, ist dunkel. Vielleicht bezeichnet es nicht den Höcker, sondern die durch den Höcker, zumal

30. Da hielt das Volk mit aller Thätigkeit inne am siebten Tage.

30. וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם בַּיּוֹם הַשְּׁבִעִי׃

---

handelte und sehr wahrscheinlich das ganze Geschäft des Mannalesens innerhalb einer, höchstens zweier Stunden zu vollbringen war und vollbracht werden mußte, somit der ganze übrige Theil des Tages für sogenannten Gottesdienst mit obligatem Chor und Predigt völlig frei geblieben wäre, und doch ist das einfache Manna-Auflesen „Sabbath-Entweihung!" V. 21. gibt uns nämlich als Zeitgränze des Mannalesens: וחם השמש ונמס an; חם השמש, die Zeit aber, in welcher es in der Sonne heiß und im Schatten, im Gegensatz zu חום היום, noch kühl ist, ist die vierte Stunde (Berachoth 27, a.). Beginnen konnte man aber das Mannalesen nach V. 14. erst, nachdem der Thau wieder aufgestiegen. Also jedenfalls eine geraume Zeit nach Sonnenaufgang. Es war also das Auflesen nur auf diese kurze Zwischenzeit beschränkt. — Es ist aber überhaupt nicht zu übersehen, wie der Begriff שבתון, welcher hier an die Spitze aller Bestimmungen für die Sabbathinstitution gestellt ist, von vorn herein eine Beschränkung der Thätigkeit statuirt, die weit über den Begriff des איסור מלאכה hinausgeht. Während das עשית מלאכה-Verbot nur das eigentliche menschliche Schaffen, das Produciren einer kunstgerechten Veränderung eines Stoffes, dies aber dann als das höchste, todeswürdige חלול שבת verpönt, ist שבתון der substantivische Begriff des Sabbath-Gebotes: תשבות, und gebietet seiner etymologischen Bedeutung gemäß und in der Allgemeinheit, ohne Objekt: Stillstand der wochentägigen Thätigkeit überhaupt, auch wo sie nicht unmittelbar produktiv ist. Der Begriff שביתה umfaßt somit alle Erwerbs- und Gewerbsthätigkeit, Alles, was der Prophet (Jes. 58, 13.) in dem Satze: אם תשיב משבת רגלך וגו׳ „Wenn du vom Sabbath deinen Fuß zurückhältst, nicht deinen Willen an meinem heiligen Tage auszuführen u. s. w. und du ihn ehrest, indem du deine Wege nicht machest, deinen Willen nicht suchest und nicht einmal ein Wort davon sprichst," als Entweihung des Sabbath's bezeichnet, Alles ferner, was schon aus der allgemeinen Pflicht der שמירת התורה und speciell der שמירת השבת als Gesetzes-Huth im Prinzipe gegeben und von חז״ל in den גזרות und שבותים nur näher präcisirt worden. So wird der Begriff שבתון in der מכילתא und im ספרא verstanden. Siehe רמב״ן zu 3. B. M. 23, 24. Es sind somit alle שבותים, wie ja auch ohnehin alle גזרות תקנות und unserer חכמים im Prinzipe דאורי׳, und wenn sie, z. B. in Zweifelfällen, leichter als איסורי דאורי׳ behandelt werden, so ist das eben eine Selbstbeschränkung, die die anordnenden Weisen ihren Anordnungen, insbesondere wo sie nur Gesetzesschutz bezwecken (גזרות), selbst von vorn herein ertheilt haben.

Wie der Prophet (Amos 9, 11.) bei der Wiederaufrichtung der „fallenden Davidshütte" erst die Umzäunung wieder herstellen und dann sie wieder erbauen läßt, weil ja nur innerhalb eines geschützten Gebietes sich der Bau gesichert für immer vollbringen läßt, also sehen wir auch für den wöchentlich auf's Neue zu vollziehenden großen Aufbau des Sabbath's, erst das ganze Gebiet der Menschenthätigkeit für den Sabbath in Anspruch genommen, innerhalb dessen sodann der große Bau des איסור מלאכה gesichert aufgeführt werden kann, der die weltbeherrschende Menschenthat zu Bausteinen eines ברית, אות

29. Sehet, daß Gott euch den Sabbath gegeben hat, darum gibt Er euch am sechsten Tage Brod für zwei Tage. Bleibet Jeder wo er ist, Keiner gehe aus seinem Orte am siebten Tage!

29. רְאוּ כִּי־יְהוָה נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת עַל־כֵּן הוּא נֹתֵן לָכֶם בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לֶחֶם יוֹמָיִם שְׁבוּ ׀ אִישׁ תַּחְתָּיו אַל־יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי׃

V. 29. ראו, jedes Wort ist in diesem Satze zu betonen. ראו: ihr könnt euch doch durch eigene Erfahrung der für den Sabbath veränderten Mannaspende, als auch durch die innere Erfahrung des durch den Sabbath gewährten Segens vergewissern, כי ד׳, daß der Sabbath eine göttliche Institution ist, und נתן, daß er nicht eine Last, eine Beschränkung, ein Verlust, daß er das köstlichste Geschenk ist, das Gott לכם, euch, nicht um seinetwillen, sondern euch, zu eurem glückspendendsten Heile gegeben hat. In der That giebt es ja auch kaum ein geistiges und sittliches Gut — Gott-, Welt-, und Selbst-Erkenntniß, Pflichtbewußtsein, Trost, Thatfreudigkeit, Heiterkeit des Seins und Schaffens — das nicht durch die gottgebotene Unterordnung des Nahrung suchenden und schaffenden Menschen am Sabbath zu gewinnen und immer auf's Neue wieder zu gewinnen wäre! על כן הוא וגו׳ Gott will euch mit dem Sabbath nichts entziehen, er setzt euch durch den Wochensegen in den Stand, den Sabbath halten zu können. —

אל יצא איש וגו׳. Wenn nach dem ירושלמי (Siehe עירובין ,ריף I. Ende) und nach der von רמב״ם als Halacha recipirten Ansicht תחומי יב׳ מיל דאוריתא sind, so bezieht sich hier dies Verbot auf die Entfernung des Menschen am Sabbath aus dem mit Eintritt des Sabbath's innegehabten Wohnkreise, und es umfaßte sodann das gesetzliche Sabbath-Verbot nicht nur die producirende Thätigkeit des Menschen an den Dingen, sondern auch die Selbstentscheidung des Menschen hinsichtlich des persönlichen Kreises seines Seins und Wirkens. Es umfaßte dann die Unterordnung der Person an sich, sowie deren ihre Weltherrschaft bekundendes Schaffen an den Dingen. Gleichwohl wäre Ersteres nur בלאו und nicht במיתה. Ist aber תחומין überhaupt nur דרבנן, dann bezieht sich dieses Verbot nur auf das Hinausgehen zu sammeln, somit auf das Hinaustragen des Geräthes und das Heimbringen des Gesammelten, הוצאה und הכנסה.

Es dürfte nicht überflüssig erscheinen, hier anzumerken, durch das Verbot welcher Werkthätigkeit hier der Sabbath sofort bei seiner ersten Einführung in das Leben des jüdischen Volkes charakterisirt ist. Allen denen gegenüber, die unserm Volke den Sabbath zu stehlen, und uns zu bereden versuchen, unter dem לא תעשה כל מלאכה der „Zehngebote" sei nur schwere, mit körperlicher Anstrengung verbundene Arbeit verstanden, sei hier darauf hingewiesen, wie gleich bei erster Begründung des Sabbath's ausdrücklich das Aufsuchen der Nahrung, Kochen und Backen, überhaupt Bereiten des täglichen Mahles, Aus- und Einbringen aus dem freien allgemeinen Raum in den privaten und umgekehrt, oder auch das Verlassen des Wohnortsrayons verboten ist. Alles Thätigkeiten, die die Herren von der Sabbathreform als nicht „der Heiligkeit des Sabbath's widerstehend" erklären möchten. Dabei bedenke man, daß es sich nur um das Auflesen der fertig daliegenden Nahrung

26. Sechs Tage sollt ihr es einsammeln, und am siebten Tage ist Sabbath, an dem Nichts wird.

27. Gleichwohl waren am siebten Tage von dem Volke hinausgegangen zu sammeln, sie fanden aber nichts.

28. Darauf sprach Gott zu Mosche: Wie lange weigert ihr euch meine Gebote und Lehren zu hüten?

26. שֵׁשֶׁת יָמִים תִּלְקְטֻהוּ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לֹא יִהְיֶה־בּוֹ׃

27. וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יָצְאוּ מִן־הָעָם לִלְקֹט וְלֹא מָצָאוּ׃ ס

28. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עַד־אָנָה מֵאַנְתֶּם לִשְׁמֹר מִצְוֹתַי וְתוֹרֹתָי׃

---

sonst nur im שבתון V. 23. allgemein enthalten, oder in dem folgenden ששת ימים תלקטהו durch den Gegensatz ausgedrückt wäre.

V. 26. שבת לא יהיה בו gehört den Accenten nach zusammen, wohl um auszudrücken, daß das לא יהיה בו eine reine Consequenz aus der Natur des Tages ist: am siebten Tage ist Sabbath, an welchem daher er nicht entsteht, nicht in's Dasein kommt. Das Manna war täglich eine neue Schöpfung, es widerspräche dem Begriffe des שבת, wenn an ihm Etwas neu entstünde. Wie der Schöpfungssabbath die Welt als freie Gottesschöpfung signalisirt, so dokumentirt auch das Nichtentstehen des Manna am Sabbath, dessen Eintreten an den übrigen sechs Tagen als freie Gottesspende. Durch dieses Nichteintreten des Manna am siebten Tage ist gleichzeitig der jüdische Sabbath als der wirkliche von Gott eingesetzte Sabbath über allen Zweifel hinaus gleich bei dem Beginne der Sabbathinstitution dokumentirt.

V. 28. Wer am Sabbath gegen Gottes Willen seine Nahrung sucht, leugnet, daß überhaupt seine Nahrung von Gott gespendet werde, legt die Zuversicht an den Tag, er könne ohne Gottes Willen, ja wider Gottes Willen sein Nahrungsziel erreichen, und es sei nicht das göttliche Wohlgefallen, sondern lediglich sein Bemühen und das in dem Erreichten nach physischem Gesetze liegende Mittel, das ihn erhalte und nähre. Er brauche nur zu suchen um zu finden, zu finden um zu haben, zu haben um glücklich zu sein, von Gott sei weder das Eine noch das Andere bedingt. Der am Sabbath Nahrung suchende Jude kehrt damit ganz Gott und der Befolgung seines Willens den Rücken, stellt sich auf sich selbst und hat das Band mit seinem ganzen Gesetze zerrissen. Daher das Wort: עד אנה מאנתם לשמר מצותי ותורתי; denn mit חלול שבת ist überhaupt die Weigerung ausgesprochen, Gottes Gebote und Lehren zu achten. Speciell ist der Sabbath eine מצוה und eine תורה, wie jedes symbolische Gebot. Er fordert ein concretes Thun oder Unterlassen (מצוה), um damit eine Wahrheit zu veranschaulichen und sie dem Geiste und Gemüthe einzuprägen (תורה). — Wenn hier in dem Vorwurf מאנתם Moses mit eingeschlossen erscheint, so dürfte ihm damit wohl die Andeutung gegeben worden sein, er habe vielleicht vorsorglicher das Volk vor Uebertretung warnen und damit die Uebertretung verhüten können. Eine solche vorbeugende Fürsorge gehört ja ganz eigentlich zu der שמירת המצות.

25. Da sagte Mosche: Esset es heute! Denn heute ist Gott ein Sabbath! Heute werdet ihr es nicht auf dem Felde finden!

25. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אִכְלֻהוּ הַיּוֹם כִּי־שַׁבָּת הַיּוֹם לַיהוָה הַיּוֹם לֹא תִמְצָאֻהוּ בַּשָּׂדֶה׃

V. 25. אכלהו היום כי שבת היום לד׳. Während sonst nur das heute durch Fleiß Errungene zu genießen war, ist am Sabbath ohne vorgängige Nahrungsthätigkeit zu genießen; denn diese Unthätigkeit ist keine sträfliche, selbstgewählte Trägheit, sie ist eine gottgebotene, gottgeweihte, und daher von so positivem, hohem Werth wie gottgebotene Thätigkeit. Zugleich wird damit der Genuß am Sabbath selbst eine מצוה, eine von Gott gebotene, Gott zugewendete, den Menschen selbst beglückende und veredelnde That. Die Unterordnung des Nahrung suchenden Menschen unter Gott soll nicht Verkümmerung des irdischen Daseins bringen, im Gegentheil, sie soll ihm eben den Genuß des irdischen Daseins erhöhen und selbst seinen sinnlichen Genuß also in den Kreis sittlich freier, Gott dienender Handlungen erheben, daß er selbst mit seinem sinnlichen Genuß sich Gott nahe fühle. In dieser Erhebung des sinnlichen Genusses zu einer Gott dienenden, Gott geweihten That liegt eines der charakteristischen Unterscheidungsmerkmale der jüdischen Gotteslehre. Ueberall ist der Gedanke an die Macht der Götter ein niederschlagender, und das heitere Lächeln hat den Zorn der Gottheit zu fürchten. Der jüdische Gedanke an die Macht Gottes ist ein aufrichtender, an ihm ringt sich der Mensch in seiner Winzigkeit empor, in den Dienst dieser Macht eingetreten mit seiner Schwäche, nimmt er gleichsam Theil an dieser Macht, findet sein kleines irdisches Dasein Bedeutung und Schutz in dieser Macht und es erfüllt ihn das Bewußtsein, daß sein großer Gott sich freut an der Freude seines kleinen Geschöpfes. Daher knüpft sich denn auch an diese Stelle das Bedeutsame des dritten Mahles am Sabbath. Nicht um uns das Leben zu verkümmern hat uns Gott das Gewinnen und Schaffen der Genussesmittel am Sabbath untersagt, sondern um diesem Schaffen und Genießen erst durch die Unterordnung unter Gott die menschenwürdige Weihe und Bedeutung zu geben. Und wohl ist ein solcher Sinn und dessen Gewinnung geeignet, den Menschen über alle Leiden unangetastet emporzuheben, die sonst Gottes erziehende Waltung, einem solchen Sinne Bahn brechend, über den jüdischen Kreis über das Individuum, über die politisch sociale Gesammtwelt läuternd und reinigend herbeiführt: אמר ר׳ שמעון בן פזי אמר ר׳ יהושע בן לוי משום בר קפרא כל המקיים שלש סעודות בשבת ניצול משלש פורעניות מחבלו של משיח ומדינה של גיהנם וממלחמת גוג מגוג מחבלו של משיח כתיב הכא יום וכתיב התם הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום וגו׳ (Sabbath 118, a.). — היום לא תמצאהו וגו׳. Auf dem Felde sollt ihr es heute nicht finden, aber in eurem Hause. Nicht weil ihr heute nichts essen sollt, sondern weil ihr es heute nicht vom Felde auflesen sollt, läßt Gott es heute nicht fallen. Da מצא, nicht nur ein zufälliges Erreichen: finden, sondern auch ein absichtliches: suchen bedeutet, wie מצא את החצ׳ Sam. I. 20, 36., נח מצא חן und sonst, so kann es auch geradezu heißen: heute sollt ihr es nicht auf dem Felde suchen, und wäre dann hier das, wie aus V. 28. ersichtlich, gegebene Verbot des Auflesens ausdrücklich ausgesprochen, welches

אֲשֶׁר־תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ וְאֵת כָּל־הָעֹדֵף הַנִּיחוּ לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד־הַבֹּקֶר׃
24 וַיַּנִּיחוּ אֹתוֹ עַד הַבֹּקֶר כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה וְלֹא הִבְאִישׁ וְרִמָּה לֹא־הָיְתָה בּוֹ׃

wollt, backet; was ihr kochen wollt, kochet; und lasset alles, was übrig bleibt, euch zur Aufbewahrung liegen bis zum Morgen.
24. Sie ließen es bis zum Morgen liegen wie Mosche befohlen hatte, und es ward nicht faul und kein Wurm war daran.

---

her im Kreise der Abrahamssöhne das Gottesbewußtsein wach und lebendig erhalten haben. Allein es war der Gottessabbath noch nicht zum Menschensabbath geworden, es war diesem Gottesbewußtsein noch nicht der Ausdruck gotthuldigenden Thatensymbols geworden, und es war gleichzeitig in diesem gotthuldigenden Thatensymbol noch nicht die Consequenz aus diesem Gottesbewußtsein für die Weltstellung und Beziehung des Menschen zu Gott gezogen und dem Gottesbewußtsein in engster Beziehung zugesellt. Beides wird durch die hier beginnende Einführung des Sabbath's in den jüdischen Menschenkreis und die Institution der Sabbatheiligung durch den Menschen vollbracht. Der Sabbath war längst da, das שבתון, die Begehung desselben durch das Menschen-Sabbath-feiern, war das Neue, darum steht es voran.

שבת קדש לד׳ מחר erscheint als das Objekt von שבתון. Anordnend würde es heißen: תשבתו שבת קדש וגו׳, den Gott heiligen Sabbath sollt ihr durch שביתה begehen, der Gott heilige Sabbath soll durch eure שביתה zum Ausdruck kommen. שבתון שבת וגו׳ heißt somit: eine den Gott heiligen Sabbath begehende Werklosigkeit ist morgen. Der Sabbath, der in der Gesetzgebung am Sinai die ganze werkschaffende Thätigkeit des Menschen zu seinem Ausdruck beanspruchen soll, wird zuerst hier in die Nahrung suchende und Nahrung schaffende Thätigkeit des Menschen eingeführt. Durch Sistirung derselben — שבתון — soll sich der jüdische Mensch zuerst mit seinem Nahrungsstreben — diesem ersten und mächtigsten Antrieb zur Eroberung der Welt — Gott unterordnen, und wie der Gottessabbath der Welt das Siegel der freien Gottesschöpfung aufdrückt, so drückt der Menschen-Sabbath der Menschenschöpfung, d. i. dem weltbezwingenden Schaffen des Menschen das Siegel der Gotteshörigkeit auf. Mit dem Sabbath stellt der Mensch sich und sein Werk in den Dienst Gottes. — Wie aber die für das Nahrungsstreben bedeutsamen Wahrheiten, die Warnung vor Trägheit und Habgier wie die Ermunterung zum Fleiße, die Warnung vor bekümmernder Sorge und vor gottverleugnendem Geiz in ihren einzelnen Momenten, gleichsam schrittweise dem Volke zum Bewußtsein gebracht wurden, also sehen wir auch die Momente der Sabbath-Wahrheiten einzeln dem Volke in Erfahrung gebracht. Hier zuerst die Bedeutung des Sabbath's für die vorangehenden Werktage. Wenn sonst die Sorge für den andern Tag nicht der Sporn der Thätigkeit sein soll, so wird hier die Sorge für den Sabbath mit in die Obliegenheiten des jüdischen, Nahrung suchenden, Menschen eingeführt. Nicht nur das Bedürfniß des Menschendaseins, auch das jüdische Bedürfniß soll Gegenstand unserer Sorge sein, und was wir über das menschliche Bedürfniß hinaus für מצוה, für die Lösung jüdischer Aufgaben sammeln, verfällt nicht dem Wurm, steht unter Obhut göttlichen schützenden Segens.

22. Da war es, am sechsten Tage hatten sie doppeltes Brod, zwei Omer für Jeden, gesammelt; es kamen alle die Fürsten der Gemeine und berichteten es Mosche.

23. Da sagte er ihnen: Das ist, was Gott bereits gesprochen, ein den Gott heiligen Sabbath begehender Werkstillstand ist morgen; was ihr backen

22. וַיְהִי ׀ בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ לֶחֶם
מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעֹמֶר לָאֶחָד וַיָּבֹאוּ
כָּל־נְשִׂיאֵי הָעֵדָה וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה׃
23. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר
יְהוָה שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת־קֹדֶשׁ לַיהוָה
מָחָר אֵת אֲשֶׁר־תֹּאפוּ אֵפוּ וְאֵת

Die bei dem sechstägigen Mannalesen zu machenden Erfahrungen geben somit bei dem dadurch constituirten jüdischen Nahrungssystem sofort die bedeutsamsten Lehren für dasselbe in alle Zukunft hin. Es wird die Trägheit, die Habgier, der Geiz und der verkümmernde Kleinmuth gegeißelt, und es wird der Fleiß, die Genügsamkeit, der genießende Frohsinn und die gottvertrauende Zuversicht gekrönt.

V. 22. Die bereits V. 5. dem Moses angekündigte Erfahrung des sechsten Tages hatte Moses dem Volke noch nicht mitzutheilen gehabt. Sie sollten die überraschende, die Thatsächlichkeit des Sabbaths und die göttliche Fürsorge auch für das jüdische Bedürfniß bekundende Erfahrung erst völlig unvorbereitet machen, damit sich ihnen diese Thatsachen um so tiefer einprägen.

V. 23. שבתון. Wie bereits zu 1. B. M. 2, 2. entwickelt, ist שבת nicht ein Ausruhen von Anstrengung, sondern das Innehalten einer bis dahin fortgesetzten Thätigkeit. Es ist verwandt mit שות, שפת, שפר, שבט, שפט, die alle ein an die gehörige Stelle Setzen bedeuten. Der שובת läßt die Hand von den bis dahin von ihm verändernd gehandhabten Dingen. Sie haben für ihn bereits die ihnen gebührende Gestalt und Stellung erreicht. Wie unvollendet sie auch annoch an sich sein mögen, für die Zeit der שביתה hat er bereits das Seinige an ihnen gethan und, subjektiv betrachtet, d. h. im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden Aufgabe, ist sie immer eine vollendete, sobald er seine volle Kraft im redlichen Dienste Gottes daran gesetzt. Ruft ihn Gott mitten aus der unvollendeten Arbeit ab, er hat sein Werk vollendet. Das ist die eine Seite der Idee des שבתון, der Werklosigkeit, die hier für den siebten Tag von dem jüdischen Menschen gefordert wird.

Der siebte Tag als Denkmal der Weltschöpfung und Weltherrschaft Gottes war bereits seit dem ersten siebten Welttag bekannt. Vielleicht trug er auch schon seitdem den Namen Sabbath, als Gottes-Sabbath, als der Tag כי בו שבת מכל מלאכתו, an welchem Gott die Schöpferhand von seinem Weltenwerk zurückzog und sie fortan in der ihr verliehenen Vollendung bestehen läßt. Wir haben schon zu dem ersten Sabbath (1. B. M. 2, 1.) den Gedanken entwickelt, wie eben die Negation, die Thatsache, daß seitdem Sabbath in der Schöpfung ist, d. h. daß vor unsern Augen keine neuen Schöpfungen entstehen und die gewordene Welt ein Ziel ihres Werdens gefunden, die Thatsache eben unabweisbar den frei schaffenden Schöpfer der Welt offenbare. Und Tag und Name mochte auch bis hier-

20. Einige hörten aber nicht auf Mosche und ließen davon bis zum Morgen übrig. Da erhob es sich in Würmer und ward faul; Mosche zürnte über sie.

21. So sammelten sie es jeden Morgen, jeder nach Bedürfniß seiner Nahrung; ward die Sonne heiß, so schmolz es.

20. וְלֹא־שָׁמְעוּ אֶל־מֹשֶׁה וַיּוֹתִרוּ
אֲנָשִׁים מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר וַיָּרֻם תּוֹלָעִים
וַיִּבְאַשׁ וַיִּקְצֹף עֲלֵהֶם מֹשֶׁה׃
21. וַיִּלְקְטוּ אֹתוֹ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר
אִישׁ כְּפִי אָכְלוֹ וְחַם הַשֶּׁמֶשׁ וְנָמָס׃

---

des dem redlichen Fleiße von Gott Gewährten zur Pflicht und stempelt den, aus Kleinmuth den Genuß des gewährten Gegenwärtigen sich versagenden oder verkümmernden Geiz zur Sünde, so wie in den vorhergehenden Versen die Trägheit und die Habgier als verwerflich erscheinen.

V. 20. וירם וגו׳, rad. רמם im Kal. und Niphal, וירם כבוד וגו׳ Jecheskeel 10, 4. הרמו מתוך העדה 4. B. M. 17, 10.: sich von der Stelle erheben. Der Uebergang einer leblosen, somit bewegungslosen, am Boden ruhenden Masse in lebendige, sich selbst bewegende Wesen, wie diese Erscheinung bei der Fäulniß hervortritt, kann nicht treffender als durch רמם ausgedrückt werden. Das bis dahin durch die Schwerkraft der Materie an den Boden gefesselte Pünktchen fängt an sich vom Boden zu erheben: es lebt! Daher heißt רִמָּה der in Fäulniß sich erzeugende Wurm, und das Sich-erheben der todten Masse zum Leben heißt: רמם. Aus diesem Ausdrucke ist übrigens nichts hinsichtlich der großen Streitfrage einer Generatio äquivoca zu folgern, da, selbst, wenn eine solche Erzeugung aus Eiern entstehen sollte, der Ausdruck der lebendig gewordenen todten Masse den Vorgang schildert, wie er sich den Sinnen darstellt. — תולע, תולעת aber, entweder von ילע, gleichbedeutend mit לוע, ושמת סכין בלועך (Prov. 23, 2.) dem Chald. für לחי, Kinnbacken, oder von תלע, der Wurzel von מתלעות עול (Job. 29, 17.) מתלעות לביא (Joel 1, 6.) ebenfalls Kinnbacken, Name für die von Außen kommenden, die Stoffe zerfressenden Würmer, אין כחה אלא בפה, wie חז״ל sich zur Stelle אל תיראי תולעת יעקב ausdrücken. Die im Manna sich erzeugenden Würmer waren nicht solche, wie sie gewöhnlich aus Fäulniß entstehen, vielmehr umgekehrt, sie waren nicht die Folge, sondern die Ursache der Fäulniß, sie gingen der Fäulniß voran, nicht: ויבאש וירם תולעים, sondern וירם תולעים ויבאש, was daher keineswegs ein מקרא מסורס zu sein scheint. Der Beweis aus V. 24. scheint vielmehr dagegen zu sprechen. Wenn die Würmer aus der Fäulniß entstanden wären, so hätte es nur heißen dürfen ולא הבאיש, daß dann keine Würmer darin sich gezeigt hätten, verstünde sich von selbst, oder es hätte dann eben umgekehrt heißen müssen: es zeigte sich nicht nur kein Wurm darin, sondern es war nicht einmal faul geworden. So aber heißt es: es war nicht nur nicht faul geworden, sondern es war nicht einmal ein Wurm darin. — Diese Erscheinung lehrte für das Nahrungsstreben: was der Mensch gegen Gottes Willen, in Besitz vergötterndem, Gott verläugnendem Sinne aufspeichert, das macht Gott den Würmern verfallen und es wird faul.

הַלֶּחֶם אֲשֶׁר נָתַן יְהֹוָה לָכֶם לְאָכְלָה׃

Es ist das Brod, das Gott euch zur Nahrung gegeben.

16. זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יְהֹוָה לִקְטוּ מִמֶּנּוּ אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ עֹמֶר לַגֻּלְגֹּלֶת מִסְפַּר נַפְשֹׁתֵיכֶם אִישׁ לַאֲשֶׁר בְּאָהֳלוֹ תִּקָּחוּ׃

16. Dies ist's, was Gott geboten: sammelt davon Jeder nach Bedürfniß seiner Nahrung; ein Omer für den Kopf nach der Zahl eurer Seelen nehmet Jeder für die Glieder seines Zeltes.

17. וַיַּעֲשׂוּ־כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלְקְטוּ הַמַּרְבֶּה וְהַמַּמְעִיט׃

17. Jisrael's Söhne thaten also; sie sammelten, der Eine viel, der Andere wenig.

18. וַיָּמֹדּוּ בָעֹמֶר וְלֹא הֶעְדִּיף הַמַּרְבֶּה וְהַמַּמְעִיט לֹא הֶחְסִיר אִישׁ לְפִי־אָכְלוֹ לָקָטוּ׃

18. Da sie es aber mit dem Omer maßen, da hatte, der Viel gesammelt hatte, nichts übrig, und, der wenig gesammelt hatte, nicht zu wenig, Jeder hatte nach Bedürfniß seine Nahrung gesammelt.

19. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם אִישׁ אַל־יוֹתֵר מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר׃

19. Mosche sprach zu ihnen: Keiner lasse davon bis zum Morgen übrig.

V. 16—18. Sie sollten in der Absicht sammeln, hinlänglich für ihren Hausbedarf, und zwar ein Omer für jedes Haupt, heimzubringen, und wenn dann dies bis zur Zeit des Verschwindens des Manna (V. 21.) dem Einen mehr, dem Andern weniger gelungen war, so hatten sie doch Alle zuletzt im Verhältniß das Gleiche, nicht mehr und nicht weniger, gesammelt. Allein die Absicht, das entsprechende Quantum zu sammeln, scheint doch wohl eine unerläßliche Bedingung gewesen zu sein, sonst hätte nach der ersten Erfahrung des Resultates Jeder sich nur mit dem Aufsammeln eines Minimums zu begnügen brauchen, da doch jedenfalls der Erfolg hinreichend und keinesfalls mehr gewesen wäre. Es liegt hierin die ganze Lehre des gewissenhaften Fleißes und des providentiellen Segens für den Nahrung suchenden Menschen und Familienvater. — לקט, verw. mit לכד, fangen: aus dem herrenlosen Zustande einsammeln. – עדף, verwandt mit עטף, etwas Anderes Einhüllen, somit es mit seiner eigenen Masse überragen; עדף: überragen, mehr als ein anderes, gegebenes Maaß sein. — לפי אכלו, eigentlich nach dem Munde, d. h. dem Ausspruch, der Anforderung seiner Nahrung.

V. 19. יותר. Es scheint ein Unterschied zwischen הותיר und השאיר zu sein. Da יתר seiner Grundbed. nach spannen heißt, daher יתר die Bogensehne und מיתר das fest angezogene Seil, somit Etwas über das natürliche Maaß ausdehnen, so wird ein unberechtigtes Uebriglassen, d. h. ein von der gebührenden, berechtigten Vernichtung Verschontseinlassen, zunächst mit הותיר ausgedrückt: das Dasein eines Gegenstandes über die Gebühr ausdehnen. השאיר hingegen drückt mehr das berechtigte Uebriglassen, das von unberechtigter Vernichtung Verschontseinlassen aus. Dieses Verbot macht den Genuß

14. Der Thau-Niederschlag stieg in die Höhe, siehe, da war auf der Fläche der Wüste etwas Feines, völlig Enthülltes, fein wie der Reif auf der Erde.

15. Jisrael's Söhne sahen es, und sagten Einer zum Andern: Eine Gabe (Man) ist es! denn sie wußten nicht, was es war. Mosche aber sprach zu ihnen:

14. וַתַּ֖עַל שִׁכְבַ֣ת הַטָּ֑ל וְהִנֵּ֞ה עַל־פְּנֵ֣י הַמִּדְבָּ֗ר דַּ֚ק מְחֻסְפָּ֔ס דַּ֥ק כַּכְּפֹ֖ר עַל־הָאָֽרֶץ׃

15. וַיִּרְא֣וּ בְנֵֽי־יִשְׂרָאֵ֗ל וַיֹּ֨אמְר֜וּ אִ֤ישׁ אֶל־אָחִיו֙ מָ֣ן ה֔וּא כִּ֛י לֹ֥א יָדְע֖וּ מַה־ה֑וּא וַיֹּ֤אמֶר מֹשֶׁה֙ אֲלֵהֶ֔ם ה֣וּא

Segen, sondern nur zur Belehrung, daß Gott ihr Murren vernommen, gesendet wird, ihnen ohne Mühe, gleichsam vor die Füße geworfen wird, was ihnen aber die liebende Fürsorge Gottes spendet, nur durch ihre Mitthätigkeit erreicht wird. — שכבת הטל, der Niederschlag des Thaues. טל, von טלל, verw. mit דלל, wovon דל, aus einer Höhe herabsinken, חלל, wovon חל, niederfallen in Trümmer; daher טַל, der Niederschlag der zuvor aufgestiegenen Dünste. In den Wüsten überhaupt, in den asiatischen und afrikanischen Wüsten, wo die Ausdünstung fehlt, insbesondere, ist Thau nicht gewöhnlich. Wenn dem Manna, wie aus 4. B. M. 11, 9. ersichtlich, immer ein Thau-Niederschlag voranging, und wie hier berichtet wird, nachfolgte, so daß das Manna zwischen zwei Lagen Thau zu liegen kam, so müssen beide besonders für das Manna gesendet, somit dafür wichtig gewesen sein. Wir vermuthen, daß durch die vorangehende Thauniederlagerung der Wüstensand erst getränkt, und dadurch fest wurde, so daß die Mannakörner nicht in den Sand fielen und sandig wurden. Der zweite Niederschlag reinigte die Körner vollends von Allem, was sich im Niederfallen an sie angesetzt haben mochte.

V. 14. והנה, weist darauf hin, daß vor der Verdunstung des Thaues, das Manna nicht sichtbar war. Es muß somit entweder überhaupt durchsichtig gewesen, oder, wie manche Körper durch Benetzung durchsichtig geworden und so von den Thautropfen nicht unterscheidbar gewesen sein. Darauf weist auch die Beschreibung 4. B. M. 11, 7. hin: ועינו כעין הבדלח, das, nach Raschi, Krystal bedeutet. — מחספס, Wurzel von חספ, gleichbedeutend mit חשף, entblößen, enthüllen, also: von aller Hülle, oder Hülse befreit. Es war durch den doppelten Thau-Niederschlag von allem fremdartigen Ansatz frei. Da חשף nicht nur: von einer festen, aufsitzenden Hülle frei machen, sondern auch: aus einer Flüssigkeit herausschöpfen heißt, לחשוף מים מגבא (Jesaias 30, 14.), so ist es möglich, daß es auch hier in dieser Bedeutung stehe. Nach der Verdunstung des Thau's, lag das Manna, als etwas feines „aus der Flüssigkeit Abgeschöpftes" da. Möglich, daß das Manna specifisch leichter als die Flüssigkeit des Thau's war und daher in dieser Flüssigkeit gleichsam schwamm. Die Mannakörner wären dann durch die doppelten Niederschläge des Thau's von dem Boden abgehoben und vor Berührung des Bodens geschützt gewesen. כפר, Reif, von כפר, schützend decken, wovon כפרה, der Deckel.

V. 15. מָן, von מנה, zuzählen, von einem Gegenstande eine gewisse Anzahl für einen Zweck bestimmen. Daher מָנָה, מְנָת und hier מָן: eine Jemandem zugetheilte Gabe.

9. Darauf sprach Mosche zu Aharon: Sage der ganzen Gemeine der Söhne Jisrael's: Tretet vor Gott hin! denn Er hat euer Murren gehört!

9. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן אֱמֹר אֶל־כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל קִרְבוּ לִפְנֵי יְהוָה כִּי שָׁמַע אֵת תְּלֻנֹּתֵיכֶם׃

10. Und es war, wie Aharon zur ganzen Gemeine der Söhne Jisrael's redete und sie sich der Wüste zu wendeten: siehe, da war die Herrlichkeit Gottes in der Wolke sichtbar.

10. וַיְהִי כְּדַבֵּר אַהֲרֹן אֶל־כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל וַיִּפְנוּ אֶל־הַמִּדְבָּר וְהִנֵּה כְּבוֹד יְהוָה נִרְאָה בֶּעָנָן׃ פ

11. Und Gott sprach zu Mosche:

ששי. 11. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

12. Ich habe das Murren der Söhne Jisrael's gehört, sprich zu ihnen: Zwischen den beiden Abenden sollt ihr Fleisch essen und am Morgen euch an Brod sättigen, und sollt erkennen, daß Ich, Gott, euer Gott bin.

12. שָׁמַעְתִּי אֶת־תְּלוּנֹּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דַּבֵּר אֲלֵהֶם לֵאמֹר בֵּין הָעַרְבַּיִם תֹּאכְלוּ בָשָׂר וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ־לָחֶם וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

13. Es war am Abend, da kam der Selaw herauf und bedeckte das Lager, und am Morgen war ein Thau-Niederschlag rings um das Lager.

13. וַיְהִי בָעֶרֶב וַתַּעַל הַשְּׂלָו וַתְּכַס אֶת־הַמַּחֲנֶה וּבַבֹּקֶר הָיְתָה שִׁכְבַת הַטַּל סָבִיב לַמַּחֲנֶה׃

---

die ängstliche Sorge dieses „Mannes Moses", dessen erhabenste Größe eben darin bestand, daß er nur Mensch und nichts weiter sein wollte, daß in den Anschauungen seines Volkes er völlig zwischen ihnen und ihrem Gotte verschwinde.

V. 9. כי שמע וגו׳, er hat schon gehört, er bedarf dazu nicht erst meiner Vermittlung.

V. 10. ויפנו אל המדבר, sie hatten sich von der Wüste, deren Anblick ihnen Schrecken erregte, abgewendet. Allein, die Wolke, die sie führte, hatte bereits die Wüste betreten und, indem Gottes Herrlichkeit in der Wolke sichtbar ward, wird ihnen klar, daß Gott vermittelst der Wolke ihr Führer war.

V. 11. Alles, was Moses und Aaron bis jetzt zum Volke geredet hatten, war nur Vorbereitung auf dieses Gotteswort, damit sie es in dem rechten Sinne auffassen und daraus die beabsichtigte Belehrung schöpfen mögen.

V. 13. Joma 75, b. werden vier Arten Selaw aufgerechnet, darunter פסיוני, wahrscheinlich Fasanen. Selaw wird als die geringste Art und als ein überaus fetter Vogel bezeichnet. Man hält Selaw für eine Wachtelart. Der Selaw ward ihnen in das Lager geworfen, sie hatten sich nicht darum zu bemühen wie um das Manna, das sie vom Felde aufsammeln mußten. Es ist höchst bezeichnend, daß der Selaw, der ihnen nicht zum

לִשְׂבֹּעַ בִּשְׁמֹעַ יְהוָה אֶת־תְּלֻנֹּתֵיכֶם אֲשֶׁר־אַתֶּם מַלִּינִם עָלָיו וְנַחְנוּ מָה לֹא־עָלֵינוּ תְלֻנֹּתֵיכֶם כִּי עַל־יְהוָה׃

Morgen zur Sättigung, wenn **Gott** euer Murren hört, das ihr über Ihn anregt, — was sind da wir! Nicht über uns ergeht euer Murren, sondern über **Gott**.

---

fortgesetzte regelmäßige, und in ihrer Versorgung selbst sich als höchste Providenz verkündende Speisung von drittbalb Millionen Seelen auf einem Zuge mitten durch die Wüste! Man braucht wahrlich nur um ein Haar breit weniger „Moses" zu sein, als Moses gewesen, um der Versuchung eines solchen Nimbus sonder Gleichen nicht zu widerstehen! Und siehe, „der Mann Moses" zittert ganz eigentlich vor solchem Nimbus. Ihm genügt es nicht, im Verein mit seinem Bruder nur so nebenher (V. 7.) darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß ihr Murren doch eigentlich gegen Gott und nicht gegen sie gerichtet sei, die doch nur Gotteswerkzeuge wären; er greift selbstständig dieses letzte Wort auf und fordert sie noch ganz besonders (V. 8.) auf, aus der Erfahrung, die sie zu machen im Begriffe stehen, daß Gott sie Abends und Morgens speisen werde, daß Gott — ohne daß Moses sich deshalb an ihn gewandt — unmittelbar ihr Murren gehört, nicht nur כבוד ד׳, die Größe Gottes, sondern gleichzeitig auch die Thatsache schöpfen sollen, daß sie unmittelbar unter Gottes Leitung stehen, Moses nicht einmal als Mittler nothwendig sei, und sein und seines Bruders Bedeutung für sie gänzlich zu verschwinden habe. Und in der That, Moses' ganze Sendung ist davon bedingt, daß sie durch und durch rein als unmittelbares Gotteswerk erkannt werde, und daß in unserm Bewußtsein menschliches Zuthun auch keine Faser Antheil daran habe. Ein solcher Zug in die Wüste, ein solcher Sabbath wie der „mosaische" Sabbath, wie gar die spätern Sabbath-Jahre des „mosaischen" Gesetzes, und wie noch viele andere Institutionen dieses Gesetzes wären nicht nur eine Thorheit, wären geradezu ein Verbrechen, wenn ein Mensch, wenn nicht Gott sie geboten. Es darf kein Mensch Weib und Kind hoffnungslos in die Wüste führen, es darf kein Mensch sich für einen Tag, oder gar von Zeit zu Zeit für ganze Jahre, der Pflicht der Arbeit entziehen. Gott als deren Ertheiler weg gedacht, sind das, wie der Prophet es auch ausspricht, חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם (Jechesk. 20, 25.), und es ist das Wort unserer Weisen: גוי ששבת חייב מיתה, ein Nichtjude, der sich einen jüdischen Sabbath zur Pflicht machen würde, beginge ein strafwürdiges Verbrechen, durchaus ein Wort begründeter Wahrheit. Allein, von Gott geboten, von Gott gefordert als Zeichen und Uebung rückhaltlosen Anerkennens und Vertrauens, wird, was sonst Thorheit wäre, höchste Weisheit, was sonst Verbrechen menschenwürdigste Tugend, deren Nichterfüllung Gott verleugnen und Sich entehren wäre. — Ganz besonders aber bedarf die Institution, deren Grundlegung mit dieser vierzigjährigen Manna-Erfahrung gegeben werden sollte, bedarf der שבת des unerschütterlichen Bewußtseins, daß der Mensch mit allen seinen kleinen und doch so unerläßlichen Bedürfnissen des täglichen Familienlebens unmittelbar unter Gott stehe, alle seine Wünsche und Sorgen unmittelbar Ihm zuzuhauchen habe und er keines Mittlers und Fürsprechers bedürfe, um Gott seine kleinen und großen Anliegen nahe zu legen. Der Sabbath wie das ganze Gesetz soll ja den Moses überleben. Daher

lichkeit G o t t e s sehen, obgleich er euer Murren wider G ott gehört. Wir aber, was sind wir, daß ihr über uns Murren anregt!

8. Mosche aber sprach: Wenn G o t t euch Abends Fleisch zu Essen gibt und Brod am

בשמעו את־תלנתיכם על־יהוה ונחנו מה כי תלונו עלינו:

8. ויאמר משה בתת יהוה לכם בערב בשר לאכל ולחם בבקר

תפרח ותגל אף גילת ורנן כבוד הלבנון נתן לה הדר הכרמל והשרון המה יראו כבוד ד׳ הדר אלקינו: „Ihnen wird Wüste und Steppe fröhlich, es freut sich die Öde, sie blüht auf wie eine Lilie, blühet, blühet, wird fröhlich bis zu allgemeinem Frohsein und Jauchzen, die Herrlichkeit des Libanon's ist ihr verliehen, die Pracht Karmel's und Saron's: d i e sehen die „Ehre“ G o t t e s, die Pracht unseres Gottes!“ Und so auch hier. Heute Abend werdet ihr nur einen Beweis erhalten, daß Gott euer Führer ist, und daß er jedes eurer Worte vernimmt. Der Morgen aber bringt euch einen Anblick, der euch die ganze Größe eures Gottes ahnen läßt. Die Wüste, die euch jetzt mit ihrer trostlosen Öde bis zur Verzweiflung anstarrt, seht ihr mit einem Male von Gottes Wunderhand als einen glänzend gedeckten Tisch für euch mit Weibern und Kindern vor euch. — בשמעו את תלונתיכם וגו׳, und das, indem er euch gleichzeitig heute Abend zeigt, daß er sehr wohl euer Murren vernommen und ihr euch sehr wohl sagen könnt, daß ihr durch dieses Murren eigentlich die Sorge seiner fürsorgenden Güte verscherzt hättet. ונחנו מה, wir aber, wie verschwindet bei allem diesem unser Antheil an der Gestaltung eures Geschickes zur vollendeten Bedeutungslosigkeit, und wie wenig sind wir es werth, daß ihr über uns murret, oder doch Unzufriedenheit über uns rege macht, wenn ihr auch nicht offen damit hervortretet; denn das haben nur Einige im Volke gethan (Siehe V. 3.). Wir sind ja nur die völlig verschwindenden Werkzeuge! — תלינו: eine ungewöhnliche Form des הפעיל's der נ״ע für תלינו. Vielleicht weil תלינו auch als קל erscheinen könnte, hier aber das Veranlassen deutlich hervorzuheben war, ist dafür die Form תלינו gebraucht und dann auch allen andern הפעיל-Zeiten consequent geblieben. V. 3. ist das קרי: וילונו und das כתיב: וילינו. Hier ist es umgekehrt. Dort wird gesagt, daß das Murren ein allgemeines war, obgleich ein großer Theil nur indirekt den offenen Aufruhr mit veranlaßte. Moses Milde macht Allen nur den Vorwurf indirekter Veranlassung des Aufruhr's, obgleich er ja auch in der That zum offenen Ausbruch gekommen.

V. 8. Nichts charakterisirt den „Mann Moses“, diesen ענו מאוד מכל אדם, der so gar nichts für sich in Anspruch nimmt, so gar nichts für sich sein wollte, so ganz und gar in seinen „Dienst Gottes“ aufging, als dieses Wort! Was hätte nicht ein Anderer, zu dessen Rechten, um mit dem Propheten zu sprechen, Gott seinen Wunder-Arm in aller Herrlichkeit geführt — מוליך לימין משה את זרוע תפארתו — für sich aus einer solchen Gnadenstellung gemacht! Wie hätte er nicht mindestens einen schwachen Wiederschein von dem blendenden Strahlenglanze einer solchen Wunderwirkung auf seine Person fallen lassen! Was sind alle die Brodspeisungen und sonstige Wunderwerke aller der Wundermänner, von welchen eine gläubige Menschheit erzählt, gegen diese vierzig Jahre lang

heimbringen, zubereiten, und dann wird es doppelt das sein, was sie Tag für Tag sammeln.	אֲשֶׁר־יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר־יִלְקְטוּ יוֹם׀ יוֹם׃
6. Da sprach Mosche und Aharon zu allen Söhnen Jisrael's: Abends werdet ihr erkennen, daß Gott euch aus dem Lande Mizrajim hinausgeführt,	6. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֶרֶב וִידַעְתֶּם כִּי יְהוָה הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃
7. und Morgens werdet ihr die Herr=	7. וּבֹקֶר וּרְאִיתֶם אֶת־כְּבוֹד יְהוָה

somit Gott Moses an, was auch ohne Murren des Volkes geschehen wäre, daß ihm täglich nur das Tägliche gegeben werden solle, um es an das zu Gott für das sogenannte kleine tägliche Leben aufblickende Vertrauen und an das Bewußtsein zu gewöhnen, daß jeder Mensch und jede Menschenhütte ein besonderes Augenmerk der göttlichen Waltung sei, und durch die doppelte Spende am sechsten Tage, daß Gott auch für das durch die besonderen Anforderungen seines Gesetzes erzeugte jüdische Bedürfniß zu sorgen wisse.

V. 6. אל כל בני ישראל, sowohl zu denen, die im Kreise der Ihrigen über Moses und Aaron gemurrt, als zu denen, die mit der Anklage offen gegen Moses und Aaron aufgetreten. ערב: noch heute Abend werdet ihr euren Irrthum einsehen, daß ihr den Auszug aus Mizrajim uns und nicht Gott zugeschrieben. Die Abendspende der Wachteln erhalten sie nur in Folge ihres Murrens, ihnen zu zeigen, daß Gott jedes Wort vernimmt. Wie gewöhnlich ist in dem Berichte der Worte Gottes an Moses V. 4. u. 5. die Ankündigung der Wachteln nicht ausgedrückt, weil wir dies sofort aus Moses Rede an das Volk erfahren.

V. 7. ובקר וראיתם את כבוד ד׳. Wie כבוד, als die geistige Schwere, den Eindruck bezeichnet, den der geistig sittliche Gehalt eines Wesens macht, dessen Wahrnehmung ebenso den geistig sittlichen Gehalt desselben ermessen läßt, wie die Schwere das Maaß für einen materiellen Gehalt abgibt: so heißt von Gott כבוד der Eindruck, die Spur, die sein Einwirken in irdischen Verhältnissen zurückläßt, aus welchen man eine Ahnung seiner Gegenwart und seiner Größe zu gewinnen vermag. So bittet Moses: הראני נא את כבודך, und es wird ihm "טובי„ das ganze Walten der „Gottes=Güte" in den Menschen=Verhältnissen offenbar, die Spuren der Gottes=Wege — דרכך — in der Menschengeschichte, die eine Ahnung der Gottesgegenwart und der Gottesgröße in der Menschengeschichte gewähren. So heißt die Erscheinung der Wolke: כבוד ד׳, weil sie als der Eindruck der Gottesgegenwart in der Wolke diese Gegenwart ahnen läßt. Nirgends erscheint aber der Eindruck dieser Gegenwart größer und deren Wirkung überwältigender, als wenn ein trostloser, öder Zustand, eine trostlose Öde durch Gott in einen Paradieseszustand, in eine Paradieses=Aue umwandelt ist. Dieser Eindruck ist deßhalb so groß, weil der Gegensatz ein so großer, und dem Menschengemüthe dabei das Bewußtsein sich aufdrängt, wie an all' dem gegenwärtigen Herrlichen die Erde doch so gar keinen Antheil habe und Alles auf Gott hinweise. So Jesaias 35, 1. ישישום מדבר וציה ותגל ערבה ותפרח כחבצלת פרח

בְּשִׁבְתֵּנוּ עַל־סִיר הַבָּשָׂר בְּאׇכְלֵנוּ לֶחֶם לָשֹׂבַע כִּי־הוֹצֵאתֶם אֹתָנוּ אֶל־הַמִּדְבָּר הַזֶּה לְהָמִית אֶת־כׇּל־הַקָּהָל הַזֶּה בָּרָעָב׃ ס

während wir am Fleischtopf saßen, während wir Brod zur Sättigung aßen; denn ihr habt uns in diese Wüste hinausgeführt, diese ganze Menge durch Hunger sterben zu lassen.

4. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן־הַשָּׁמָיִם וְיָצָא הָעָם וְלָקְטוּ דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם־לֹא׃

4. Gott aber sprach zu Mosche: Siehe, ich bin schon im Begriff euch Brod vom Himmel regnen zu lassen; das Volk wird hinausgehen und täglich das Tägliche sammeln, damit ich es erprobe, ob es in meiner Lehre gehen wird oder nicht.

5. וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת

5. Und es wird am sechsten Tage sich begeben, da werden sie, was sie

---

ביד ד', dort in Mizrajim wären wir durch Gottes Hand eines natürlichen Todes gestorben. Hier sterben wir durch eure Schuld. Unmöglich hat Gott euch aufgetragen, uns hierher in die Wüste zu führen, wo uns Allen der Hungertod gewiß ist!

V. 4. הנני. Nicht erst in Folge dieser Unzufriedenheit — die darauf bezügliche Gottesrede an das Volk folgt erst im V. 11. 12. — gleichzeitig mit der laut werdenden Unzufriedenheit, und ohne daß Moses sich deshalb, wie oben Kap. 15, 25. bittend an Gott wandte, ward ihm dieses Wort: הנני, ich bin schon bereit. Indem ich das Volk in die Wüste führte, hatte ich beschlossen, sie in dieser Weise mit Nahrung zu versorgen. — לכם es ist möglich, daß sich dieses לכם auf Moses und Aaron bezieht. Mein Beschluß, das Volk mit Manna zu versorgen, kommt euch rettend und rechtfertigend zur Seite. הילך בתורתי, die Trägerschaft meines Gesetzes ist dadurch bedingt, daß ich Menschen finde, denen es genügt, je nur auf Einen Tag mit Weib und Kind versorgt zu sein, heiter und froh heute zu genießen und heute ihre Pflicht zu thun, und die Sorge für den morgenden Dem anheimzustellen, der den heutigen Tag und für ihn das Brod gegeben, und der auch den morgenden Tag und für ihn das Brod geben werde. Nur diese rückhaltlose Zuversicht in Gott sichert die Erfüllung seines Gesetzes gegen Uebertretungen aus vermeintlicher oder wirklicher Sorge um materielle Noth. Wer nicht gelernt hat, für den morgenden Tag Gott zu vertrauen, den wird endlich auch die auf Jahre hinausblickende Sorge von Gott und seinem Gesetze abführen. Hier daher die großen Sätze des R. Elieser Hamodai: דבר יום ביומו, מי שברא היום ברא פרנסתו; מכאן היה ר' אליעזר אומר כל מי שיש לו מה שיאכל היום ואומר מה אני אוכל למחר הרי זה מקטני אמנה: wer den Tag schafft, schafft auch seine Nahrung, und: wer für heute zu essen hat, und spricht, was werde ich morgen zu essen haben! der gehört zu den Vertrauensarmen.

V. 5. והכינו את אשר יביאו, sie werden in dem Heimgebrachten gar keine größere Quantität erblicken und es wie gewöhnlich für den Bedarf des Tages zubereiten, und dann wird es sich als ein doppeltes Quantum herausstellen. In diesen beiden Versen kündigt

3. וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִי־יִתֵּן מוּתֵנוּ בְיַד־יְהוָה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם

3. und Söhne Jisrael's sagten zu ihnen: Wer gäbe, wir wären durch Gottes Hand im Lande Mizrajim gestorben,

---

Alles nichts, die Erlösungs- und Rettungs-Wunder in Mizrajim und im Meere sammt der propädeutischen Erfahrung in Mara, Alles schwindet im Anblick des drohenden Hungergespenstes für Weib und Kind, und auch in dieser Beziehung mag das Wort gelten: קשין מזונותיו של אדם יותר מקריעת ים סוף, die Nahrung des Menschen ist härter als das Auseinanderreißen des rothen Meeres. Die wirkliche oder vermeintliche Gefahr des Verhungerns macht alle Grundsätze schwankend, bringt alle bessern Vorsätze zum Schweigen, und so lange der Mensch nicht, nicht von der Sorge, sondern von der Gewalt der Sorge um die leibliche Existenz erlöst ist, ist für eine durchgreifende Verwirklichung des Gottesgesetzes der Raum nicht gewonnen. Die Befreiung von dem Alp dieses Gespenstes ist jedoch nur möglich durch tiefe Einpflanzung des Bewußtseins, daß auch diese erste aller menschlichen Sorgen, die Sorge für die leibliche Existenz, nicht allein, und nicht zunächst auf seinen Schultern zu ruhen hat, daß auch für dieses Ziel der Mensch nur das Seine, d. h. das, was Gott von ihm für dieses Ziel erwartet, thun könne, thun solle, der genügende Erfolg aber Gott anheim zu stellen sei, der jede Menschenseele und jedes Haus mit allen seinen hungernden Seelen und Seelchen Gegenstand seiner stets wachen, allmächtig fürsorgenden Liebe sein läßt; daß überhaupt die menschliche Thätigkeit für die Existenz nicht als ein Recht, sondern als eine Pflicht zu betrachten sei.

Ohne dies Bewußtsein, so lange der Mensch sich, sich allein mit seinen beschränkten Kräften an das Joch des Strebens für das seine und der Seinen Existenz sichernde Brod geschmiedet fühlt, hat diese Sorge keine Gränzen, und nicht eben in einer Wüste, mitten in der mittel- aber auch concurrenzreichsten socialen Welt, kann diese Sorge dem Menschen seine Welt zur Wüste machen, kann diese Sorge nicht nur den morgenden Tag, kann die ganze Zukunft, die Zukunft der Kinder, der Enkel, dann der Urenkel und sofort umspannen zu müssen glauben und dem Menschen die rastlose, und daher dann die rücksichtslose Eroberung eines immer größern Antheils an der Welt für sich und die Seinen zur Nothwendigkeit erscheinen lassen, neben welcher bald für andere Ziele und andere Zwecke kaum noch ein Raum gegeben bleibt.

In die wirkliche, nahrungsloseste Wüste führte Gott daher das künftige Volk seines Gesetzes, läßt sie dort zuerst die ganze Angst einer nahrungslosen Gegenwart und einer aussichtslosen Zukunft fühlen, läßt sie an sich, für sich und alle ihre Nachkommen, zuerst die Erfahrung machen, zu welcher Rücksichtslosigkeit die Gewalt einer solchen auch nur momentanen Lage hinzureißen vermag. War ja, wie aus dem folgenden Verse zu vermuthen ist, das ganze damalige Geschlecht der Sorge für die nackte Existenz völlig entwöhnt. Als Sklaven hatte das Interesse der Herren für die Existenz ihrer Leibeignen zu sorgen gehabt, wie der Besitzer für Dasein und Kraft seines Last- und Arbeits-Thieres. In der Wüste fing die ganze Jsrael-Gemeine über Moses und Aaron zu murren an.

V. 3. בני ישראל, Einzelne, die Keckften in der Gemeine, liehen der allgemeinen Unzufriedenheit das offene Wort des Vorwurfs und der Anklage gegen Moses und Aaron.

27. Sie kamen nach Elim und dort waren zwölf Wasserquellen und siebzig Dattelbäume, sie lagerten dort am Wasser.

Kap. 16. V. 1. Von Elim brachen sie auf und sie kamen, die ganze Gemeine der Söhne Jisrael's, zur Wüste Sin, die zwischen Elim und Sinai ist, am fünfzehnten Tage des zweiten Monats nach ihrem Auszuge aus Mizrajim.

2. Da murrte die ganze Gemeine der Söhne Jisrael's über Mosche und Aharon in der Wüste,

חמישי. 27. וַיָּבֹאוּ אֵילִמָה וְשָׁם שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה עֵינֹת מַיִם וְשִׁבְעִים תְּמָרִים וַיַּחֲנוּ־שָׁם עַל־הַמָּיִם׃

טז 1. וַיִּסְעוּ מֵאֵילִם וַיָּבֹאוּ כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־מִדְבַּר־סִין אֲשֶׁר בֵּין־אֵילִם וּבֵין סִינָי בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

2. וַיִּלֹּינוּ כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן בַּמִּדְבָּר׃

Kap. 16. V. 1. In dieser Erzählung von V. 1 bis V. 10. wechseln die Ausdrücke: בני ישראל ,כל בני ישראל ,כל עדת בני ישרא׳ wohl nicht ohne Grund. כל עדת בני ישרא׳ begreift die jüdische Gesammtheit in ihrer höchsten Bedeutung, als die durch ihre gemeinsame Bestimmung vereinigte Gesammtheit. Es ist die zur Gottesgemeine bestimmte Gesammtheit, und indem dieses Prädikat gleich hier am Eingang hervorgehoben wird, sind wir vorbereitet, daß hier Begebenheiten berichtet werden, die das Interesse der Gesammtbestimmung der jüdischen Gesammtheit in hohem Grade berühren. Es wird uns daher auch ganz genau die Oertlichkeit und das Datum angegeben. Es war gerade ein Monat nach ihrer Befreiung und sie standen am 15. des zweiten Monats nach ihrem Auszuge aus Mizrajim, das sie am 15. des ersten Monats verlassen hatten. Es war wieder ein Fünfzehnter, allein anderer Art, ein „Peßach katon" nach dem Peßach gadol (— trat ja auch später der Abend zum 15. Jjar subsidiarisch für den Abend zum 15. Nissan ein, 4. B. M. 9, 11. —). Es galt nicht dem Brechen äußerer Fesseln, nicht dem Aufbau und der Rettung der Häuser aus Knechtschaft und Tod, sondern der Freimachung des Geistes und des Gemüthes von den Fesseln der Sorge um die leibliche Nahrung durch Unterstellung der individuellen und Familienexistenz unter die Gottesherrschaft und Gottesleitung im Sabbath. Denn nichts Geringeres, als die durch eine vierzigjährige ununterbrochene Wundererfahrung eingeführte und eingelebte, die ganze Judenheit und das ganze Judenthum tragende Institution des Sabbath's, wird hier bekundet. Wenn das Peßach die jüdischen Häuser für Gott aufgebaut, so hat der Sabbath die jüdischen Häuser für Gott erhalten.

V. 2. Wir lernen zuerst das Bedürfniß einer solchen Institution in seiner ganzen Wucht kennen. כל עדת בני ישרא׳, die ganze, doch die edeln Keime jener großen Bestimmungsreife in sich tragende Gesammtheit fing sofort, als sie von dem nahrungsreichen Elim sich wieder in der Wüste befand, über Moses und Aaron zu murren an. Es nützt

כָּל־חֻקָּיו כָּל־הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר־שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא־אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְהוָה רֹפְאֶךָ׃ ס

seine Gesetze wahren: so werde ich all' das Leid, das ich in Mizrajim verhängt, über dich nicht verhängen; denn ich, Gott, bin dein Arzt.

---

den Fall veranlaßt, und die Forderung ergeht an dich nur, aus Gottes Wort dir das Urtheil zu holen. Anders ist es bei מצות, bei den dir von Gott auf deinem von ihm dir angewiesenen „Posten" ertheilten Geboten der positiven Förderung des eigenen und des Heiles des Nächsten, der Selbstveredlung, der Nächstenliebe u. s. w. Hinsichtlich ihrer würdest du, ohne Gottes Gebot, in den meisten Fällen gar nicht zu einer den Willen bestimmenden Thätigkeit des geistigen „Ohres" dich angeregt fühlen. Daher heißt es hier: והאזנת: und wirst dein Ohr in Thätigkeit setzen, למצותיו für seine Gebote, zu vernehmen, was Er von dir fordert. ושמרת כל חקיו. שמור in Beziehung der göttlichen Gesetze ist immer ein zweifaches. Dieses Wort legt uns die göttlichen Gesetze als ein anvertrautes Gut in Händen, hinsichtlich dessen wir die Pflicht der Huth haben. Diese Huth ist eine zweifache: Die Sorge für die theoretische Kenntniß: „Lernen"; denn ein Gesetz, das dem Bewußtsein der Verpflichteten entrückt ist, ist „verloren". Sodann die Sorge für die praktische Erfüllung: die sich selbst controlirende Gewissenhaftigkeit, aus welcher die das Gesetz „schützenden" גזירות und תקנות resultiren. Diese „Huth" wird hier zunächst für חוקים gefordert, die, unsere Sinnlichkeit und Willkühr beschränkend, am meisten Gefahr laufen, theoretisch außer Acht und praktisch außer Uebung zu kommen. In den allermeisten Fällen, wo das göttliche Wort die einzelnen Theile des Gesetzes aufzählt, werden חקים zuerst, vor משפטים genannt. Denn eben die Erziehung und Heiligung der Sinnlichkeit innerhalb der mit den חקים gezogenen Schranken läßt erst Menschen hervorgehen, die den Anforderungen der Gerechtigkeit und der Liebe, wie Gott sie begreift und ausspricht, in ganzem Umfange und ganzer Höhe zu genügen vermögen. So ja auch oben שם לו חק ומשפט. Hier aber stehen משפטים und מצות im Vordergrunde, weil hier auf die in Mizrajim geschaute und erfahrene Entartung gegensätzlich hingeblickt wird, und dort eben die sociale Entartung zunächst am Tage lag und Israel insbesondere fühlbar geworden, die in tieferm Grunde jedoch ebenfalls nur aus der individuellen sittlichen Entartung der hervorgewuchert war.

מחלה ist nicht nur leibliche Krankheit, sondern jede Hemmung des Wohlbefindens, auch des Gemüthes, wie: ואין חולה מכם עלי (Sam. I. 22, 8.), des Gesammtdaseins wie: ובל יאמר שכן חליתי (Jes. 33, 24.), des Landes: ואת תחלואיה אשר חלה ד' בה (5. B. M. 29, 21.), insbesondere auch die zum Zwecke der Züchtigung hervorgerufene: הכית אותם ולא חלו (Jirmija 5, 3.), הכוני בל חליתי (Prov. 23, 35.). Gott spricht: die Beobachtung meiner Gesetze schützt dich vor erziehenden Leiden, die ich sonst über dich, wie über Mizrajim verhängen müßte. Gott läßt Menschen und Staaten nicht ohne Beachtung der משפטים, מצות und חקים gedeihen, physisch und social gehen sie ohne dieselben zu Grunde, und so ist die Beachtung der göttlichen Gesetze die prophylaktische Arznei für alles physische und sociale Leid.

שָׁם שָׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט וְשָׁם נִסָּֽהוּ׃

26. וַיֹּאמֶר אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ׀ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ

den süß. Dort gründete Er ihm Gesetz und Recht und dort erprobte es sie.

26. Er sprach: Wenn du nur auf die Stimme Gottes, deines Gottes, hören und, was in seinen Augen gerade ist, thun wirst, und wirst dein Ohr seinen Geboten hingeben und wirst alle

---

sittliche Freiheit bedingenden חקים, da פרה selbst die symbolische Proklamirung des Prinzip's der sittlichen Freiheit, der טהרה ist. Statt פרה ist Sanhedrin 56, b. כבוד אב ואם genannt, das in seiner Unterordnung unter den elterlichen Willen die Erziehung zum freien Gehorsam, somit eben zur sittlichen Freiheit begründet. דינין sind ohne Weiteres die Grundprinzipien des socialen Rechts: משפט, und es bliebe nur zu erwägen, in welchem Theile des Textes eine Andeutung des שבת zu finden wäre. Vielleicht liegt dies in dem Worte שם, der Grundlegung selbst. Die Basis der ganzen sittlichen und socialen Gesetzgebung ist die Anerkennung des מלכות שמים, der Gottesherrschaft, d. i. der Hörigkeit der Welt und des Menschen mit seinen in die Welt eingreifenden Kräften an Gott, die Unterordnung des Menschen unter Gott überhaupt, und dieser Basis aller „Gesetzlichkeit" des Menschen ist die Institution des שבת geweiht. (Ueber פרה siehe Jeschurun I. 301 ff.)

נסהו, נסה, verw. mit נשה, נצה, נצח, denen allen der Begriff: Jemanden zu einer Leistung auffordern zu Grunde liegt, und eben so mit נסע, das das Weiterschreiten zu einem andern Standpunkt bedeutet, heißt daher sowohl Jemanden oder Etwas auf die Probe stellen, prüfen, versuchen, als auch: üben. Ist ja jede Uebung nichts anderes, als das Versuchen einer Kraft an der Lösung einer bis dahin noch nicht, oder noch nicht hinlänglich gelösten Aufgabe. So: כי לא נסיתי באלה (Sam. I. 17, 39.). In diesem letztern Sinne kann der Ausdruck נסה hier, und im ganzen Verlauf der Wanderung durch die Wüste, wie im folgenden Kap. V. 4. u. f. dahin verstanden sein, daß Gott durch die prüfungsvollen Lagen, in welche er Israel gebracht, sein Volk für die Erfüllung seines Gesetzes üben wollte. Und so kann es auch hier verstanden sein. Allein da es hier nach שם שם לו וגו' steht, so kann es auch in der gewöhnlichern Bedeutung: erproben, verstanden werden, und zwar so, daß das Volk Subjekt und das Gesetz das Objekt in נסהו ist, nämlich: dort gab ihm Gott die Grundlagen seines Gesetzes und dort erprobte es dasselbe, lernte es, durch die Versüßung der bittern Wasser, die Kraft der treuen Erfüllung des göttlichen Willens kennen.

V. 26. אם שמוע וגו' bis תעשה scheint ein zusammengehöriger Satz zu sein. Die Verdoppelung des שמוע תשמע bezeichnet das ausschließliche Hinhören auf die Stimme Gottes, um das zu vernehmen, was in seinen Augen das Gerade, d. h. Dasjenige ist, was in einem vorliegenden Falle das Entsprechende, das Rechte ist. Dadurch wird משפט, die von Gott bestimmte sociale Ordnung bewirkt. Zu „hören", d. h. dir zu sagen oder sagen zu lassen, was in dem vorliegenden Falle zu thun ist, dir ein Urtheil über das in gegenwärtigem Falle „Rechte" zu bilden oder zu verschaffen, bist du schon ohnehin durch

25. Er schrie auf zu Gott, und Gott lehrte ihn ein Holz, das warf er in die Wasser und die Wasser wur-

25. וַיִּצְעַק אֶל־יְהֹוָה וַיּוֹרֵהוּ יְהֹוָה עֵץ וַיַּשְׁלֵךְ אֶל־הַמַּיִם וַיִּמְתְּקוּ הַמָּיִם

Abhülfe suchend, über Jemanden erheben, über Jemanden aussprechen: über Jemanden murren.

V. 25. Die außerordentliche Gottesnähe in außerordentlichen Momenten hatte die Erlösung aus Mizrajim und der Durchzug durch's Meer für alle Zeiten gelehrt. Daß aber auch für die Bedürfnisse des alltäglichen Lebens in jeder Lage Gott zu vertrauen sei, daß die sogenannten kleinen, täglichen Bedürfnisse des Menschen dem Gottesauge und der Gotteshand nicht zu geringe seien, und der gotttreue Mensch mit jedem Athemzuge für sich und die Seinen der stets gegenwärtigen Gotteshuld und Gottesmacht vertrauen dürfe, das sollte sie der nun erst eigentlich angetretene Weg durch die Wüste lehren. War ja von vorn herein ein großes Ziel noch vor dem Eintritt in das gelobte Land mit den Worten verkündet: בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלק׳ על ההר הזה (oben Kap. 3, 12.), sie sollten dort mit Entgegennahme des Gesetzes in den Dienst Gottes treten. Dieses Gesetz, das jeden Augenblick des täglichen Lebens in dem Dienste Gottes verlebt wissen will, bedarf wesentlich dieser Zuversicht in die überall und immer bereite Allgegenwart Gottes und in die Kraft der Erfüllung dieses seines Willens, uns durch die wüsteste Oede des Lebens heiter hindurch zu geleiten und uns das Bitterste, das die Erde bietet, zu versüßen. Das war die in der Wüste zu absolvirende Propädeutik zum göttlichen Gesetze. In Mara war die erste Erfahrung zu schöpfen. Sie hatten in drei Tagen kein Wasser gefunden, und das Wasser, das sie endlich fanden, war bitter. Da lehrte Gott Moses ein Holz, er warf es in das Wasser und das Wasser ward süß: שָׁם, dort, im Anblick dieser Erfahrung, wie das Bitterste durch das, was uns Gott damit zu verbinden lehrt, süß wird, gab Gott ihnen die Grundlage von Gesetz und Recht und ließ sie Sein Gesetz und Sein Recht als „Heilung" aller physischen und socialen Uebel begreifen, indem er sich damit als ihr „Arzt" ankündigte, כי אני ד׳ רופאך.

Es ist ganz evident, daß die „Grundlegung von Gesetz und Recht" an die Versüßung der bittern Wasser durch das von Gott gelehrte Ingredienz anknüpft, und diese Erfahrung den Werth und die Bedeutung des Gottesgesetzes für unser irdisches Dasein veranschaulichen sollte. Dafür bürgt das שָׁם, dort gab Er ihnen die Grundlagen von Gesetz und Recht, und ebenso der Inhalt der Rede, in welcher sich sofort Gott selbst über den Werth seines Gesetzes ausspricht, das Er als die prophylaktische Arznei für alle irdischen Uebel erklärt. Daher denn auch das Wort דבר מן התורה הראהו שנא׳ :ס״ר׳ שמעון ר׳ בן יוחאי ויורהו ד׳ עץ ויראהו איני אומר אלא ויורהו כענין שנא׳ ויורני ויאמר לי וגו׳ nichts, als den klaren wirklichen Inhalt des Vorganges ausspricht.

חק: Zunächst Bestimmungen des dem geistig-leiblichen Wesen des Menschen Angemessenen und Nichtangemessenen, Schranken der individuellen Willführ, wie עריות und מאכלות אסורות. משפט: die sociale Ordnung regelnde Gesetze. Wenn nach Raschi darunter פרה שבת und דינין verstanden sind, so erkennen wir in פרה die Grundlage aller die

21. וַתַּ֥עַן לָהֶ֖ם מִרְיָ֑ם שִׁ֤ירוּ לַֽיהוָה֙
כִּֽי־גָאֹ֣ה גָּאָ֔ה ס֥וּס וְרֹכְב֖וֹ רָמָ֥ה
בַיָּֽם׃ ס

21. Da entgegnete ihnen Mirjam: Singet Gott, wie hoch, wie hoch er gewesen, Roß und Reuter hat er in's Meer geschleudert.

22. וַיַּסַּ֨ע מֹשֶׁ֤ה אֶת־יִשְׂרָאֵל֙ מִיַּם־
ס֔וּף וַיֵּצְא֖וּ אֶל־מִדְבַּר־שׁ֑וּר וַיֵּלְכ֧וּ
שְׁלֹֽשֶׁת־יָמִ֛ים בַּמִּדְבָּ֖ר וְלֹא־מָ֥צְאוּ
מָֽיִם׃

22. Mosche ließ Jisrael vom Schilfmeere aufbrechen, und sie zogen hinaus in die Wüste Schur. Sie gingen drei Tage in der Wüste und fanden kein Wasser.

23. וַיָּבֹ֣אוּ מָרָ֔תָה וְלֹ֣א יָֽכְל֗וּ לִשְׁתֹּ֥ת
מַ֙יִם֙ מִמָּרָ֔ה כִּ֥י מָרִ֖ים הֵ֑ם עַל־כֵּ֥ן
קָרָֽא־שְׁמָ֖הּ מָרָֽה׃

23. Sie kamen nach Mara und konnten von Mara keine Wasser trinken, weil sie bitter waren; darum nannte es den Ort Mara.

24. וַיִּלֹּ֧נוּ הָעָ֛ם עַל־מֹשֶׁ֥ה לֵּאמֹ֖ר
מַה־נִּשְׁתֶּֽה׃

24. Es murrte das Volk über Mosche und sprach: Was sollen wir trinken?

V. 21. ותען, da hier להם mascul. folgt, so kann sich hier das להם auf Moses und Jsrael beziehen und das ענה in gewöhnlicher Bedeutung: entgegnen, erwiedern, stehen. Moses und Jsrael sangen, Mirjam und die Frauen entgegneten ihnen. ענה steht jedoch allerdings auch im Anfange der Rede, wo es nicht die Gegenrede, die Antwort bedeuten kann, da noch keine Rede vorangegangen, wie: וענית ואמרת (5. B. M. 26, 5.), כלם יענו ויאמרו (Jes. 14, 10.), ויען איוב (Job 3, 2.). Jn solchen Stellen behält gleichwohl ענה die ursprüngliche Bedeutung des Entgegnens. Wie ענה sonst das durch eine Anrede hervorgerufene Gegenwort bedeutet, so ist es in diesen Stellen das durch den Moment, durch die Gelegenheit hervorgerufene, das dem Moment, der Gelegenheit „entsprechende" Wort. Sollte es auch hier in diesem Sinne stehen, dann müßte sich das להם auf die Frauen beziehen, und es wäre zu ermitteln, warum sie hier gen. masc. bezeichnet sind. Vielleicht um, obgleich den Männern im begeisterten Gesange nachfolgend, sie dennoch in der ganzen Bedeutung dieses Gesanges und der darin bekundeten hohen Bestimmung des Volkes den Männern völlig ebenbürtig gleichzustellen.

V. 22. ויסע משה. Es kommt dieser Ausdruck bei keinem der ferneren Züge vor. Der Ausdruck sagt, daß ein mehr als gewöhnlicher Nachdruck dazu gehörte, sie zu dem Aufbruch von dem Gestade des rothen Meeres zu bewegen. Und in der That, das an diesem Gestade Erlebte, die dort geschaute Gottesmacht trug Momente genug in sich, Geist und Gemüth dort dauernd zu fesseln. Und nun zumal, von dieser Stätte des unmittelbaren Gottesschutzes hinein in eine Wüste zu ziehen, die unter allen Theilen der Wüste die schauerlichste und ödeste sein soll. Daher auch der Ausdruck ויצאו: sie zogen hinaus, also eigentlich aus einem schützend umschließenden Orte in dessen Gegentheil.

V. 24. וילונו. לין: vor Ungemach Schutz suchen, daher: irgendwo übernachten, und מָלוֹן: die Nachtherberge. Davon הלין על־: sich, von einem zu erduldenden Ungemach

18. Gott wird in alle Ewigkeit hin regieren;

19. denn Pharao's Roß mit seinen Wagen und mit seinen Reutern ist in's Meer gekommen, da führte Gott über sie des Meeres Wasser zurück, und Jisrael's Söhne gingen in Trockenem mitten im Meere!

20. Mirjam, die Prophetin, Aharon's Schwester, nahm die Pauke in die Hand, und ihr nach zogen alle Frauen hinaus mit Pauken und mit Reigen.

.18 יְהוָה ׀ יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד׃
.19 כִּי בָא סוּס פַּרְעֹה בְּרִכְבּוֹ
וּבְפָרָשָׁיו בַּיָּם וַיָּשֶׁב יְהוָה עֲלֵהֶם
אֶת־מֵי הַיָּם וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָלְכוּ
בַיַּבָּשָׁה בְּתוֹךְ הַיָּם׃ פ
.20 וַתִּקַּח מִרְיָם הַנְּבִיאָה אֲחוֹת
אַהֲרֹן אֶת־הַתֹּף בְּיָדָהּ וַתֵּצֶאןָ כָל־
הַנָּשִׁים אַחֲרֶיהָ בְּתֻפִּים וּבִמְחֹלֹת׃

Und darum auch der Name 'אדנ, der immer im Munde eines sich als Gottes Werkzeug Begreifenden erscheint. Moses und Jisrael begreifen sich als Diener und Werkzeug jener großen Heileszukunft, die Gott nunmehr mit seiner offenbar gewordenen machteinzigen Waltung der Liebe und des Rechts in ihrem Anfang begründet hat. Und darum schließt auch der Gesang mit dem die fernste Zukunft umfassenden Blick: ה' ימלוך לע"ו, das nicht nur heißen kann: Gott wird in alle Zukunft hin regieren, d. h. so wie wir ihn hier am Meere in seiner allmächtigen Waltung erkannt, wird er fort und fort walten, sondern auch eben so heißen kann: Gott wird einst, in einer fernen, aber darum nicht weniger gewissen Zukunft König der ganzen Menschheit werden. Es ist nämlich nicht unwahrscheinlich, daß ועד von יעד, bestimmen, sei, wie das chald. בית ועד, וַעַד, und die Zusammenstellung עולם ועד würde bezeichnen: die uns verhüllte, aber darum nicht minder gewisse Zukunft.

V. 19. schließt dem Liede das Gedächtniß des Ereignisses an, aus welchem es hervorgegangen. Alles: Gottes Macht über politische Gewalt, Gottes Macht über physische Gewalt, Gottes rettende, leitende, führende und pflanzende Liebe, Jisrael's Gott dienende und verherrlichende Bestimmung, und die mit diesem Eingriff in die Geschichte beginnende Herrschaft Gottes über die ganze Erde, Alles ist aus der Thatsache erschaut daß Pharao's Roß u. s. w. כי בא וגו'.

V. 20. Aaron's Schwester: sie nahm unter den Frauen im Volke die Stellung ein, die Aaron unter den Männern hatte. Wie Aaron das durch Moses geoffenbarte Wort unter den Männern verbreitete, so Mirjam unter den Frauen. — תֹּף von תוף, wie רבב, das schwankende Wort, טפף den trippelnden Gang bezeichnet, so תפף den kurzen nach einander folgenden Tonschlag, und תוף: die Pauke. Daher auch תפף על לב vor Schmerz auf die Brust schlagen (Nachum 2, 8). — מחלות von חלל, das, wie bereits Jeschurun (VIII, 170) entwickelt, mit אלל, הלל, עלל verwandt, ursprünglich die Kreisbildung bedeutet. Daher מחול der Reigentanz.

die für dein Weilen bereite Stätte, die, Gott, du erzielt, das Heiligthum, Gott, das deine Hände gegründet. —	מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְהוָה מִקְּדָשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ׃

---

so bezeichnet נחלה nicht nur das „abwärts strömende Gut," sondern נחול bezeichnet auch das Inempfangnehmen eines solchen Gutes, in Erbbesitz nehmen, erben, das eben damit als ein nur vermittelndes bezeichnet wird: der Erbe empfängt es, um es weiter zu vererben. Jeder Erbe ist nur das „Strombette," das das Empfangene weiter abwärts führt. Nun wird das, was von der zeitweilig andern Göttern und Einflüssen hingegebenen Menschheit und deren Erde Gott endlich zufällt, mit נחלה bezeichnet. Gott ist der Erbe. So: כי אתה תנחל בכל הגוים (Pſ. 82, 8.) „denn dir fallen endlich unter allen Völkern Menschen und Verhältnisse zu." וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו (2. B. M. 34, 9.): Du wirst so lange immer wieder und wieder unserer Krümme und unserm Leichtsinn Verzeihung schenken, bis wir dir ganz anheimfallen, aus allen andern Einflüssen frei geworden, ganz die Deinen werden. So heißt Israel נחלתו, es ist der erste Gott wieder zugefallene Theil aus der Menschheit. Und hier heißt das Israel bestimmte Land נחלת ד׳. Es ist der erste von der Erde der Alleinherrschaft Gottes wieder zugefallene Theil.

מכון לשבתך. Die Wurzeln כון und כנן scheinen keineswegs identisch zu sein. Während כנן ein Feststellen an sich bedeutet, ist כון mehr ein relatives Schaffen oder Bereitstellen eines Mittels für einen Zweck. [Gleichwohl scheinen allerdings die Bedeutungen in einander überzugehen. Z. B. והכינו את אשר יביאו (2. B. M. 16, 5.) und הכין ד׳ את ממלכתך (Sam. I. 13, 13.)] מכון, eine Stätte, die bereit ist, Jemanden aufzunehmen. Das Land, dem Israel entgegenzieht, hat nicht die Bestimmung, Israel's Wohnplatz, sondern eine Stätte zu werden für Gottes Gegenwart auf Erden. — פעלת, פעל heißt nicht sowohl conkretes Schaffen, machen, produciren, als durch eine Thätigkeit erzielen, auf ein Ziel hinarbeiten. פעולת שכיר ist daher nicht das vom Taglöhner gefertigte Werk, sondern der durch seine Arbeit erzielte Lohn. Auch hier heißt es nicht, Gott hat das Land, die Stätte geschaffen, hinsichtlich ihres conkreten Daseins ist Land und Stätte nicht mehr Gottes Werk als die ganze übrige Erde. Aber durch die Bestimmung des Landes für ein mit jeder Faser seines Daseins Gott dienendes Volk, und vor Allem durch die geschichtliche Erziehung dieses Volkes für einen solchen Beruf hat Gott sich damit eine Stätte zur Wiedereinkehr seiner Herrlichkeit auf Erden erwirkt. Ja, es wäre ganz möglich, daß sich פעלת auf שבתך bezieht. —

מקדש וגו׳, eine Stätte der Heiligkeit, die, Gott mein Herr, deine Hände gegründet. Das Walten deiner Rechten und deiner Linken, deiner helfenden, segnenden, und deiner strafenden, vernichtenden Liebe und Macht, hat diese Stätte deiner Heiligung auf Erden begründet. Vielleicht wäre es nicht zu kühn, zu glauben, das Dagesch im ק gebe dem voranstehenden מ die Bedeutung von מן und lasse in dem jetzt zu beginnenden und mit dieser Rettung schon begründeten Heiligthum nur einen „Theil," einen Anfang, ein verjüngtes Beginnen jenes Heiligthums erblicken, das einst, nicht Israel nur, sondern der ganzen Menschheit zum heiligenden Mittelpunkt werden soll. Es ist erst מקצה הקדש.

17. Du bringest sie heim, du pflanzest sie ein in das Gebirge deines Erbes,

17. תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ בְּהַר נַחֲלָתְךָ

---

einer erstarrenden Bewunderung. ידמו von דמם wie ויתמו ימי בכי (5. B. M. 34, 8.) von תמם. תמם: Aufhören des Seins; דמם: Aufhören der Thätigkeit, ohne Thätigkeit, ohne Bewegung werden, oder sein. קנית, darin liegt Israel's ganze Bestimmung. Durch Alles, was du für dieses Volk gethan, gehört es mit jeder Faser seines Daseins und jedem Fünkchen seiner Kraft dir, hat keine andere Bestimmung als die treueste Erfüllung deines Willens, als dein „Diener" zu sein.

V. 17. תבאמו, für diese Bestimmung bringst du sie hin, eigentlich: bringst du sie heim. So steht לבוא dem לצאת entgegen, תבואה, das Heimkommende, die von der „Aussaat" erzielte Frucht u. s. w. — נטע von Menschen, insbesondere von einer Volksgesammtheit gebraucht, heißt: eine bleibende Stätte zu einer gedeihlichen Entwickelung gewähren. So נטעתם גם שרשו (Jerem. 12, 2.). ונטעתיו ושכן תחתיו (Sam. II. 7, 10.) u. s. w. Daher auch: נטע אזן (Ps. 94, 9.) zur Bezeichnung, daß damit nicht die Verleihung des äußern Organes, sondern der dadurch vermittelten Sinnesthätigkeit gemeint sei. Das von dir erlöste Volk soll in dem Lande, wohin du es führst, die heimathliche Stätte und den Boden seiner Entfaltung finden. Es soll dort für das ihm von dir bestimmte Ziel alle seine Kräfte blühend entwickeln. — בהר נחלתך, es ist nicht ihr Eigenthum, sondern das deine, wohin es kommt, und hat es sich daher dort nur für dich zu entfalten. — Palästina, überwiegend Gebirgsland und selbst in seinen Ebenen sich noch bedeutend über Meeresfläche erhebend, heißt daher im Allgemeinen הר, Berg, so: ההר הטוב הזה והלבנון (5. B. M. 3, 25.), הר זה קנתה ימינו (Ps. 78, 54.). Es wird als sich senkender Ausläufer des Libanon betrachtet, und heißt daher der Berg Zion, dessen südlichstes Ende, ירכתי צפון, der äußerste Ausläufer des Nordens. (Ps. 48, 3. Jes. 14, 13.) Auch ירכתי לבנון (Kön. II 19, 23.) der letzte Ausläufer des Libanon's. ירכתים heißt das dem Eingang entgegen gesetzte fernste Ende einer Räumlichkeit. So ירכתי הבית, ירכתי בור. Vom Anfang des Libanon im Norden gerechnet ist das Gebirge Zion ירכתים. Ja es wird das ganze Palästina seiner Länge nach von Süd nach Nord durchziehende Gebirge noch unter dem Namen Libanon begriffen. Daher die Beschreibung der Territorialausdehnung des gelobten Landes von Süd nach Nord und dann von Ost nach West: מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון (5. B. M. 11, 24.): „Von der Wüste (in Südost) und den Libanon hinauf und dann vom Euphrat bis zum mittelländischen Meer." —

נחלתך, נחל (das verstärkte נהל, sich fortbewegen, und als ח-Wurzel Gegensatz der ע-Wurzel, נעל, welches ein Hemmen, zuriegeln, bedeutet und den Schuh, נעל, wohl nur nach dessen Umschränkung des Fußes bezeichnet), bezeichnet zunächst die starke abwärts gehende Bewegung des Wassers und daher: Strom. Auf sociales Gebiet übertragen, wird das von den Vorfahren immer fort zu den Nachkommen übergehende Gut, als ein in natürlichem Laufe sich abwärts bewegender Strom begriffen, und נחלה heißt: das Erbgut. So wie aber נחל nicht nur den Strom, sondern auch das abschüssige Strombette, das Thal bedeutet, dessen geneigter Boden eben das Wasser abwärts strömen läßt,

14. שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגָּזוּן חִיל אָחַז יֹשְׁבֵי פְּלָשֶׁת׃
15. אָז נִבְהֲלוּ אַלּוּפֵי אֱדוֹם אֵילֵי מוֹאָב יֹאחֲזֵמוֹ רָעַד נָמֹגוּ כֹּל יֹשְׁבֵי כְנָעַן׃
16. תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד בִּגְדֹל זְרוֹעֲךָ יִדְּמוּ כָּאָבֶן עַד־יַעֲבֹר עַמְּךָ יְהוָה עַד־יַעֲבֹר עַם־זוּ קָנִיתָ׃

14. Schon hatten Völker gehört und beben, kreisende Angst hatte schon Pleschet's Bewohner gefaßt;

15. nun aber wurden Edom's Heerführer bestürzt, Moab's Mächtige ergreift Zittern, aufgelöst sind alle Bewohner Kenaan's.

16. Es fällt über sie Schrecken und Angst, — wenn dein Arm sich groß zeigt, verstummen sie wie Stein, bis hinüber ist, Gott, dein Volk, hinüber dies Volk, das du erkaufet!

---

tragen konnten. (Vgl. oben: ולא נחם אלקי' וגו'). — Die Rettung aus der Mißhandlung und Knechtung Egypten's war zunächst ein Akt der Gerechtigkeit, die Weiterleitung ein Akt reiner sich an die Wohlfahrt des Andern hingebenden Liebe: חסד. — Das zu erreichende Ziel ist nicht der Besitz eines fruchtbaren Landes, sondern eines Landes, das „Stätte der absoluten Gottesherrschaft" sein soll. Vgl. זה א‑לי ואנוהו.

V. 14. חִיל, von חוּל ist das Angstgefühl des passiven Werdens, wo auf Kosten des Bestehenden ein Neues sich erzeugt. Daher vor Allem das Angstgefühl der Gebährerin. Die Bewohner Philistäa's hatte bereits das Angstgefühl mit dem Bewußtsein ergriffen daß über ihre Vernichtung hin das Volk zu freiem, neuem Dasein schreiten werde.

V. 15. אז: sodann, nun aber, wie אז אמרה (Kap. 4, 26.). Edom's Führer heißen אלופים, Tausend-Männer, wie (1. B. M. 36.). Edom war ein Militärstaat, seine Fürsten waren Generäle. Von ihnen heißt es: נבהלו (verw. mit בעל), sie wurden bestürzt, von Schreck bewältigt durch Anblick einer höhern Macht, gegen welche ihr Schwerdt nicht ausreichte. Moab's Große heißen: אילים, Kraftvolle, Reiche, Moab's Widder. Moab war ein auf den Reichthum seines Bodens machtstolzer, von Kriegsunruhen unbelästigter Staat. (Vgl. Jesaias 15. 16. u. Jeremias 48.) Seine Reichen und Großen fangen an für ihren Reichthum und ihre Ruhe zu zittern. Die eigentlich mit Vernichtung bedrohten Bewohner Kanaan's sind schon ganz aufgelöst. מגג, מכך, מקק, מי״, alles gradativ verschiedene Ausdrücke des Zergehens, Zerfließens.

V. 16. אימה ist überall der Schreckeindruck einer gegenwärtigen zu fürchtenden überlegenen Größe und Macht. So ואימתו אל תבעתני (Job 9, 34.), ואימות מות נפלו עלי (Ps. 55, 5.) u. s. פחד, der Eindruck einer drohenden Gefahr. Also: Schrecken und Furcht. Also: Schreck über die Nahen, Furcht über die Fernen. Oder: über Alle Schreck wegen der ihnen plötzlich gegenwärtig gewordenen Macht und Größe Gottes, und Furcht wegen alles Dessen, was sie von einer solchen zu erwarten haben. — בגדול ist wohl Infinitiv: indem dein Arm sich groß zeigt, d. h. während die Größe deiner Macht sich vor ihren Augen immer mehr entfaltet, erstarren sie wie Stein. Es erfüllt sie dies Alles mit

12. נָטִ֙יתָ֙ יְמִ֣ינְךָ֔ תִּבְלָעֵ֖מוֹ אָֽרֶץ׃
13. נָחִ֥יתָ בְחַסְדְּךָ֖ עַם־ז֣וּ גָּאָ֑לְתָּ
נֵהַ֥לְתָּ בְעָזְּךָ֖ אֶל־נְוֵ֥ה קָדְשֶֽׁךָ׃

12. Du strecktest deine Rechte — es verschlingt sie die Erde.

13. Dies Volk aber, das du erlöset, hattest du mit deiner Liebe zum Ziele geführt, hattest es mit deiner unwiderstehlichen Macht deiner heiligen Stätte zugeleitet.

V. 12. נטה. In den vielen Stellen, in welchen diese Wurzel vorkommt, heißt sie nirgends mit Entschiedenheit: neigen, also in perpendikuläre Richtung bringen, sondern strecken, in horizontale Richtung bringen. Auch נטה אהל heißt ein Zelt auseinander, somit horizontal, ausbreiten. Auch קיר נטוי heißt eine Wand, die sonst perpendikulär aufrecht stand, und jetzt horizontal geneigt ist. Daher נטה, intransitiv: sich von einem Punkt seitlich ab bewegen. Insbesondere heißt es so in Verbindung mit Hand, daher auch זרוע נטויה. Es ist immer die thätig gestreckte Hand. Daher: נטית ימינך תבלעמו ארץ: Du strecktest uns zu Hülfe deine Rechte aus, und sie verschlang die Erde. In diesen beiden Sätzen wird das ganze, Gott offenbarende Erlebniß nochmals prägnant zusammengefaßt. Unsere Rettung und ihre Vernichtung war Eine That. Wie oben ד' איש מלחמה ד' שמו. ארץ, Erde, ist hier wohl nicht im Gegensatz zu Wasser zu nehmen, da sie doch eben im Meere umgekommen. Sondern im Gegensatz zur Höhe, zum Himmel. Du strecktest in der Höhe deine Rechte aus, die Erde gehorchte dir und verschlang sie.

V. 13. 3—7, 8—12 hatte in dem Erlebten Gott in seiner zu fürchtenden Größe und Macht über alle politische und physische Gewalt geschaut und besungen, 13—17 schaut und besingt nun Gott in seiner allmächtigen leitenden und aufbauenden Liebe aus demselben Erlebniß. Die ersten zweimal vier Verse waren der יראה, diese vier Verse sind der אמונה geweiht. Da im 14. Vers die Philister als die zuerst vom Schicksal Getroffenen genannt sind, im 15. mit אז eingeleiteten Verse Edom und Moab genannt werden, so scheint V. 13 und 14 sich auf die erste Wirkung des Auszuges von Egypten, V. 15. u. f. aber auf die Wirkung seit dem Durchzug durch das rothe Meer zu beziehen. Als Gott sein gerettetes Volk zuerst aus Mizrajim führte, um es in den Besitz Palästina's zu bringen, erschracken zuerst die Bewohner Philistäa's, als die auf natürlichem Wege zunächst Bedrohten, wie oben דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא. Jetzt aber, da Gott das Volk den Weg durch die Wüste, durch und längs des rothen Meeres nehmen läßt, somit das Land von der Süd-Ostseite her betreten lassen will, sehen sich zunächst Edom und Moab bedroht, die von dieser Seite zunächst die Gränzvölker bilden.

נחית. Bis dahin war Gottes That an Mizrajim der Gegenstand, hier beginnt Gottes That für Israel. נחה heißt zum Ziele führen (siehe Kap. 13, 17.). נהל kommt immer vor als Führen eines Schwachen mit Rücksicht auf seine Schwäche. So עלות ינהל (Jes. 40, 11.), על מי מנוחות ינהלני (Ps. 23, 2.), אתנהלה לאטי (1. B. M. 33, 14.) und sonst. Also: In deiner Liebe hattest du dieses Volk nicht nur gerettet, sondern auch deren Weiterführung zu ihrem Ziele übernommen, hattest in deiner unwiderstehlichen Macht, mit welcher du es sofort hättest zum Ziele, d. i. zu der Stätte deiner Heiligkeit hättest führen können, doch mit Rücksicht auf ihre noch unreife Schwäche den Weg geführt, den sie er-

בָּמֹכָה נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ נוֹרָא תְהִלֹּת עֹשֵׂה פֶלֶא׃

tern, Gott! Wer wie du machteinzig in Heiligkeit! Gefürchtet in Thatenliedern, Wunder-Vollbringer!

lassen. Dieses קדש, diese absolute Freiheit des Seins, Wollens und Könnens macht Ihn zu dem Einzigen und scheidet alle andern von Menschen vergötterten Gewalten und Mächte völlig von Ihm, dem Einzigen, macht die אלים eben zu לא — אל.

תהלות, הלל, siehe Jeschurun (VIII, 170). תהלה ist das Wort, in welchem die Strahlen der Gottesthaten wiederstrahlen, somit: das Gott in seinen Thaten besingende Wort. נורא תהלות drückt nun wohl den Gedanken aus: indem wir hier im begeisterten Worte die Strahlen der erlebten Gottesthaten wie in einen Fokus in uns sammeln, ist die erste Wirkung: יראה, daß wir ihn fürchten lernen, daß er uns in seiner mit Allmacht und Allgegenwart gepaarten Gerechtigkeit für immer gegenwärtig bleibt, und wir in seiner allmächtigen, allgerechten Allgegenwart nur ein Ihm wohlgefallendes treues und gehorsames Leben leben. Dieser gottesfürchtige Gehorsam ist die allererste, durch Nichts zu ersetzende Frucht, die von der Gotteserkenntniß und deren preisendem Ausdruck erwartet wird. Sie ist es auch, die oben sofort als das Produkt des großen Erlebten verkündet ward: וייראו העם את ד'! Blasphemien sind alle Lobgesänge Gottes, die nicht Gottesfurcht erzielen, oder die gar Gottesfurcht ersetzen sollen, und das Wort: נורא תהלות bleibt das ernste Kriterium aller seit diesem „Gesang am Meere" und sich ihm bewußt und unbewußt anschließend entstandenen „Gottesverehrungen" auf Erden. תהלות sind die objektiven Gottesanschauungen, יראה die subjektive bleibende Wirkung derselben.

פֶּלֶא ist die absolute That, die rein aus dem freien allmächtigen Willen, unabhängig von der bestehenden Ordnung der Dinge, und größtentheils im Gegensatz zu ihnen geschieht. Wir nennen sie mit einem nicht sehr adäquaten Ausdruck: Wunder; denn Wunder bezeichnet ein Ereigniß nur nach seinem Verhalten zu unserm subjektiven Erkenntnißvermögen; — wir staunen es an; und ist nicht, von dieser Seite betrachtet, eben das Gewöhnlichste, die in ihrem Bestande uns ewig dünkende Naturordnung selbst das am Meisten zu bewundernde, somit das größte Wunder? פֶּלֶא bezeichnet aber das Ereigniß nach seinem objektiven Charakter, als das unabhängig von der Naturordnung und im Gegensatz zu ihr Geschehende, das somit eben den Einen Einzigen offenbart, der, über der Ordnung der Natur, unabhängig von ihr, über sie gebietet und sich damit eben als freien Schöpfer der Naturordnung verkündet. Das erste uns bewußte פֶּלֶא war die Schöpfung der Naturordnung, und jedes fernere Eingreifen Gottes in dieselbe ist ein פלא und bleibt ein פלא, auch wenn wir aufhören, uns darüber zu „wundern," weil wir uns dieser unmittelbaren Wirkungen und Leitungen Gottes täglich bewußt sind. Gleichwohl haben wir deutsch keinen andern Ausdruck als: Wunder. Dieser Bedeutung der Wurzel פלא gemäß heißt auch eine freie, vom sittlichen Gesetze unabhängige, von ihm nicht motivirte Willensthat des Menschen, das Gelübde: פלא und es ist ein scharf präcisirender Ausdruck: איש כי יפליא לנדור נדר (4. B. M. 6, 2.). Also: „Wer ist wie du unter den Göttern, Gott, wer überhaupt wie du, machteinzig in der Heiligkeit! Wir lernen dich fürchten in allen unsern Lobpreisungen als Wunder-Vollbringer."

10. נָשַׁפְתָּ בְרוּחֲךָ כִּסָּמוֹ יָם צָלֲלוּ כַּעוֹפֶרֶת בְּמַיִם אַדִּירִים׃
11. מִי־כָמֹכָה בָּאֵלִם יְהוָה מִי

10. Da wehtest du mit deinem Winde, es deckte sie das Meer; schattig tief sanken sie wie Blei in mächtig wogende Wasser.
11. Wer ist wie du unter den Göt=

V. 10. נשפת; נשף, das verstärkte נשב, wehen. Da נֶשֶׁף sowohl Abend= als Morgen=Dämmerung heißt, so scheint die Grundbed.: räumlicher und zeitlicher Uebergang zu sein. Da נשף als Zeitwort nur hier und in וגם נשף בהם ויבשו (Jesaias 40, 24.) vorkommt, so kann es auch vielleicht in noch engerem Zusammenhang mit der Bedeutung נֶשֶׁף, ein Umspringen des Windes bedeuten. Ein Ostwind hatte das Meer gespalten und gethürmt. Gott ließ durch einen Westwind die Wasser wieder zurückkehren. — במים אדירים selbst die Gewalt mächtig wogender Wasser hielt sie nicht oben, sondern regungslos sanken sie aus ihren Wagen wie Blei in die schattige Tiefe.

V. 11. Wie ימינך וגו' V. 6 u. 7. das Resultat des erlebten Gottessieges über sociale Gewalten zusammenfaßt, so מי כמכה וגו' das Resultat der erschaueten frei schaltenden Gottesherrschaft über Naturgewalten. Wohl gibt es אֵלִים, bewegende, wirkende Naturmächte, allein, obgleich man sie vergöttert, sind sie gebunden, gebunden durch die Ordnung, die du gesetzt, und die sie allgewaltig fesselt. Du allein bist frei, bist nicht durch die Naturordnung, nicht durch dein eigen Werk gebunden, schaltest frei über dein Werk und über die von dir geschaffenen Kräfte und Mächte, die die Menschen vergöttern. —

בקדש. Die absolute, — durchaus unabhängige, durch Nichts bedingte, von Nichts abhängige und durch Nichts gehinderte und zu hindernde — Freiheit des Seins, Wollens und Vermögens, ist der Begriff der קדושה, die in eigentlichem Sinne nur von Gott zu prädiciren ist. קדוש לד', relativ, ist das von allem Andern losgesagte, absolut für Gott mit seinem Sein, Wollen und Vermögen bereitstehende. קדושה des Menschen ist der höchste Grad der sittlichen Freiheit, in welcher das sittliche Wollen gar keinen Kampf mehr zu bestehen hat, sondern absolut für den Willen Gottes bereit ist. (Daher auch umgekehrt קָדֵשׁ, der höchste Grad sittlicher Entartung, in welcher das Schlechte keinen Kampf mehr zu bestehen hat, das vollendete Bereitsein für das Schlechte. Es ist ein ähnlicher Gegensatz wie כָּבוֹד und כָּבֵד, wo dieses denselben Begriff im Materiellen, den jenes im geistig sittlichen Gebiete bedeutet). Der Grundbegriff ist vollendetes Bereitsein, daher auch das lautverwandte גדיש: das völlig reife, für den Menschen in Haufen bereit stehende Getreide. Die Form קדושה kommt in תנ"ך nicht vor. Dafür: קֹדֶשׁ, das sowohl den abstrakten Begriff קדושה, als auch einen Gegenstand, Kreis, Raum bezeichnet, der den Charakter der קדושה trägt. Ps. 77, 14. wird ein Rückblick auf diese Gottesthat am Meere mit den Worten eingeleitet: אלקים בקדש דרכך מי אֵ גדול כאלקים und ebenso Ps. 68, 25.: ראו הליכותיך אלקי' הליכות אֵ' מלכי בקדש. Das auf Gottes Wink vor dem unschuldig Verfolgten, Rettung gewährend, scheu zurücktretende, und ebenso auf Gottes Wink auf den schuldvollen Verfolger vernichtend niederstürzende Meer hatte für immer Gott in seinem absoluten, sittlich und mächtig freien Wollen und Walten gezeigt, hatte ihn נאדר בקדש machteinzig in der Heiligkeit des Seins, Wollens und Vermögens erkennen

9. Und es sprach darum der Feind: Ich setze nach, erreiche, vertheile Beute; sättigen soll sich an ihnen mein Verlangen; ich zücke mein Schwerdt, meine Hand erobert sie zurück!

9. אָמַר אוֹיֵב אֶרְדֹּף אַשִּׂיג אֲחַלֵּק שָׁלָל תִּמְלָאֵמוֹ נַפְשִׁי אָרִיק חַרְבִּי תּוֹרִישֵׁמוֹ יָדִי׃

V. 9. Der Gesang geht rückwärts. Der mächtigste Eindruck war der letzte und der fand zuerst seinen Ausdruck in סוס ורוכבו רמה בים, und in ihn sich versenkend wird Gott als איש מלחמה gegen alles Menschenfeindliche, Gott widerstrebende begriffen. Pharao's Macht, weil sie אויב, weil sie eine menschenfeindliche gewesen, war von Gott in die Fluthen begraben. Und, V. 8., dieselbigen Fluthen hatten sich doch auf Gottes Geheiß, Bahn gewährend, zurückgethürmt! Und, V. 9., es hatte der Feind doch eben diese Bahn zur siegreichen Vollbringung seiner feindseligen Absichten benutzen zu können vermeint! Der Feind erblickte in dieser plötzlich mitten im Meere entstandenen Bahn ein Naturereigniß, das dem Verfolger wie dem Verfolgten zu Gebote steht. Es steht auch hier אויב, nicht האויב, um auch diese den Gehorsam der Natur im Dienste des frei gebietenden Gottesgerichtes völlig verleugnende Gesinnung Pharao's zu generalisiren. Diese Gesinnung wird geschildert: ארדף אשיג u. s. w. —

In eigenthümlicher Weise steht hier אחלק שלל, das Beutevertheilen, doch sicher das Letzte nach völlig errungenem Siege, in der Mitte, ja als das Erste unmittelbar nach dem Einholen, wo ja erst der Kampf zu beginnen hätte; wir hätten es zuletzt, nach תוריש֗מו ידי erwarten sollen. Er scheint daher sein Heer durch die Aussicht und das Versprechen der Beute ermuthigen, oder doch zu noch größerer Kühnheit haben anstacheln wollen, oder müssen, und es sind hier nicht Pharao's Gedanken, sondern Pharao's Ansprache an sein Heer ausgedrückt: „Ich will nach, will sie einholen, — ihr sollt Alle Antheil an der Beute haben! — ich will meinen Muth ganz an ihnen kühlen und sie dann mit gezogenem Schwerdte wieder in unsern Besitz bringen."

תמלאמו נפשי, מַלֵּא נֶפֶשׁ heißt ein Verlangen sättigen, ונפש רעבה מלא טוב (Ps. 107, 9.) וגם הנפש לא תמלא (Pred. 6, 7.), למלא נפשו כי ירעב (Prov. 6, 30.) und sonst. Mein Verlangen soll an ihnen satt werden. Ich will meine ganze Rache an ihnen nehmen. — תוריש֗מו ידי, ירש, verwandt mit גרש, heißt hinausdrängen, sowohl den Besitzer aus dem Besitze, als den Besitz aus den Händen des Besitzers, sowohl וירשתם את הארץ (5. B. M. 11, 8.) als וירשתם גוים (das. 23.), (— davon auch תירוש: der aus seiner Hülle getriebene Rebensaft —). Aehnlich kommt auch der Hiphil von der Person und von der Sache vor. Da aber hier Pharao's Absicht nicht die Vertreibung des Volkes war, so kann wohl תוריש֗מו nur in der Bedeutung zu verstehen sein, wie: והורשתם את הארץ (4. B. M. 34, 53.): ihr werdet das Land in Besitz geben, es unter euch vertheilen, והורשתם את העיר (Josua 8, 7.): ihr sollt die Stadt zum Besitz erben, את אשר יוריש֗ך כמוש (Richter 11, 24.): was er dich in Besitz nehmen läßt. So auch hier תוריש֗מו ידי: meine Hand wird sie uns wieder in Besitz nehmen lassen.

7. In deiner Hoheit Uebermaaß zertrümmerst du, die wider dich sich aufrichten; hieltest du deinen Zorn nicht zurück, verzehrte er sie wie Stroh!

8. Und durch den Wind deines Verlangens hatten sich doch Wasser gethürmt, waren Fließende doch scheu wie eine Mauer zurückgestanden, waren doch Fluthen im Herzen des Meeres geronnen!

7. וּבְרֹב גְּאוֹנְךָ תַּהֲרֹס קָמֶיךָ תְּשַׁלַּח חֲרֹנְךָ יֹאכְלֵמוֹ כַּקַּשׁ׃

8. וּבְרוּחַ אַפֶּיךָ נֶעֶרְמוּ מַיִם נִצְּבוּ כְמוֹ־נֵד נֹזְלִים קָפְאוּ תְהֹמֹת בְּלֶב־יָם׃

V. 7. גאון steht dem קמים gegenüber. Diejenigen, die sich in ihrer ganzen vermeintlichen Größe gegen dich aufrichten, überragst du in dem Uebermaaß deiner Hoheit. גאה heißt nicht, sich an einem hohen Orte befinden, sondern selbst in die Höhe ragen. Deine in so außerordentlicher Macht gezeigte helfende Rechte schreckt jeden zurück, sich feindselig an deiner Menschheit zu vergreifen, und die es dennoch wagen werden, mit dir den Kampf aufzunehmen, deren zusammengebaute Größe zerstörest du. הרס ist ganz eigentlich das Zertrümmern einer künstlich geschaffenen Größe, einer Mauer, eines Thurmes ꝛc. ꝛc. — תשלח חרונך, sie haben auch nur augenblicklichen Bestand, weil du deinen Zorn zurückhältst. Würdest du ihn frei lassen, er würde sie wie Stroh vernichten.

V. 8. V. 3—7. besingt die in dem Erlebniß offenbar gewordene Gottes-Macht jeder socialen Macht, V. 8—12 der physischen Naturordnung gegenüber, und beides im Dienste seines freien richtenden und rettenden Waltens.

רוח אפיך, אף als Zorn mit Pronominalendung kommt nie im Plural vor, immer אַפְּךָ אפי u. s. w., ja, wir sind geneigt zu glauben, auch in der einzigen Zusammenstellung, in welcher אפים Zorn zu sein scheint, in ארך אפים bedeute es nicht eigentlich Zorn; lange „zürnend" wäre ja wohl das Gegentheil Dessen, was mit ארך אפים ausgedrückt werden soll. Wir glauben vielmehr, אפים sei nicht von אנף, zürnen, sondern von אפף, auf Etwas mit heftigem Verlangen zugehen, daher die dem Frühern einverleibende Partikel: אַף, und das verwandte אבב ,אב, der gierig den Saft trinkende Halm. (Vgl. מגמת פניהם, (גמא, גמוא, גַם). אפים heißt das verlangende, anstrebende Angesicht (Siehe zu בזעת אפיך), und ארך אפים heißt: der lang verlangende, der nicht ungeduldig wird, wenn er lange auf Befriedigung seines Verlangens warten muß. רוח אפיך ist daher: der von deinem verlangenden Angesicht gesendete Wind, der dein Verlangen erfüllende Wind. — ערם, Aufhäufen kleinster Stoffe, Getreide, Staub, hier: der einzelnen Wassertropfen. — נֵד von נוד, von der Stelle weichen. Wenn daher נֵד Mauer bedeutet, so kann dies nicht wie חומה eine den Schutz des innerhalb derselben Liegenden bezweckende Mauer, sondern eine den außer ihr liegenden Raum frei haltende Umzäunung bedeuten: eine scheu zurücktretende, Raum gebende Mauer. Es kommt übrigens nur in einer Schilderung dieses Ereignisses sowie bei dem ähnlichen Durchzug durch den Jordan vor. — קָפְאוּ, קפא, starr werden gerinnen, von dem Gerinnen der Milch: וכגבינה תקפיאני (Job 10, 10.). — בלב ים, jenseits der beiden Wassermauern wallte das Meer in gewöhnlicher Strömung; nur da, wo Gottes Volk die Bahn der Rettung finden sollte, ward die Natur des Wassers umgewandelt.

5. Fluthen bedecken sie nun, sie sind in Schattengründe wie ein Stein hinabgefahren.

6. Deine Rechte, Gott, die sich in dieser Kraft macht einzig gezeigt, deine Rechte, Gott, schreckt fortan jeden Feind.

5. תְּהֹמֹת יְכַסְיֻמוּ יָרְדוּ בִמְצוֹלֹת כְּמוֹ־אָבֶן׃

6. יְמִינְךָ יְהוָה נֶאְדָּרִי בַּכֹּחַ יְמִינְךָ יְהוָה תִּרְעַץ אוֹיֵב׃

---

führer, die der aktive Hebel des ganzen Heereszuges sein sollten, verloren alle Aktivität, wurden von einer höhern Macht gepackt und durch Versenken festgebannt. Und es geschah das nicht in „einem" Meere im Allgemeinen, etwa einem ihnen unbekannten, es geschah dies בים סוף, in dem ihnen, dem מבחר, dem auserlesenen terrainkundigen Generalstab gewiß in allen seinen Örtlichkeiten durch und durch bekannten rothen Meere!! (Fast sollte man meinen, es sei dies zugleich ein schneidender Protest gegen alle Faseleien von Ebbe und Fluth u. s. w., mit welchen man diesen „Durchgang durch das rothe Meer" zu einem gewöhnlichen Naturereigniß hinabinterpretiren möchte. War es dies, so war es doch sicher den מבחר שלישים des egyptischen Heeres am allerersten bekannt!!)

V. 5. תהומות, nicht Abgründe, sondern von הום = המם: wogen, wogende Fluthen. — מצולות von צול, wohl gleichbedeutend mit צלל, wovon צל, der Schatten, überhaupt: dem Eindruck des Lichtes oder des Schalles entzogen werden. Daher צל, Schatten, צלל in das Dunkel sinken, מצולה, die schattige, dunkle Tiefe und תצלנה אזנים, betäubt werden, צלצל, ein betäubendes, laut schmetterndes Instrument.

V. 6. נאדרי. Erwägen wir die Bedeutung אדר als Mantel, ferner Stellen wie אדיר, נאור אתה Ps. 76, 5., אדירים משברי ים (das. 93, 4.), מלכים אדירים (das. 136, 18.), אוי לנו מי יצילנו מיד האלק׳ האדירים האלה (Sam. I. 4, 8.). und andere Stellen mehr, in welchen überwiegend nicht der Charakter der Anmuth, der Schönheit, der Pracht, sondern der einer außerordentlichen Macht durch אדיר seinen Ausdruck findet, erwägen wir ferner die Verwandtschaft mit עדר und הדר, die ein abschließendes Sammeln zu einem Haufen oder in eine Umgränzung bedeuten: so bezeichnet אדיר einen durch weiteres Machtgebiet über alle Andere hervorragenden, von allen Andern gesonderten und ausgezeichneten Mächtigen. Es ist der Mächtige ohne Gleichen, und האדר: als sonder Gleichen mächtig, in einer Machtfülle sonder Gleichen offenbar werden. — Es heißt nicht בכח, sondern: בכח, heißt auch nicht האויב, sondern אויב, daher: Deine durch diese hier geübte Kraft in einer Machtgröße sonder Gleichen offenbar gewordene Rechte wird fortan jeden Feind schrecken. כח ist das Vermögen, Etwas zu thun. Du hast hier gezeigt, was du vermagst, gezeigt, daß in dir eine Macht vorhanden ist, die selbst die riesigste sociale Gewalt zu fürchten hat, sobald sie dem von dir gewollten Menschenheile feindlich ist. Daher auch ימין, die dem Bedrohten helfende Rechte. Die Anschauung, die in ימין, in der Rechten Gottes, die helfende, Heil spendende Gottesmacht und in יד, der Linken, die strafende, vernichtende erblickt, quillt tief aus dem jüdischen Gottbewußtsein. Gott zeigt seine eigentliche Macht und Größe schaffend und helfend, Leben und Segen gebend, nicht strafend und vernichtend. Von ihm ausgehende Strafe und Vernichtung ist selbst nur ein Weg zum Heile und zum Segen. Seine Linke steht im Dienste seiner Rechten.

hat Er in's Meer geschleudert, und die Auserlesensten seiner Obern wurden in's Schilfmeer hinein gesenkt!

בַּיָּם וּמִבְחַר שָׁלִשָׁיו טֻבְּעוּ בְיַם־סוּף׃

---

verfahren worden. Der Satz בחיק יוטל את הגורל, im Schooße wird das Loos entnommen, Prov. 16, 33., so wie die Procedur, die uns Baba Bathra 122, a. hinsichtlich der Vertheilung des Landes durch's Loos mitgetheilt wird, und die ganz gleiche Joma 39, a. hinsichtlich der Loosung für die beiden שעירים am יו"כ, lassen uns in keiner Weise ein „Werfen" bei dem Verfahren des Loosens, vielmehr nur ein solches erkennen, wo die Loose in einem Behälter liegen, קלפי ,חיק, und daraus herausgegriffen, יוטל, rasch, ohne Auswahl herausgegriffen werden: טרף בקלפי. Das הפיל beim Loose scheint sich daher nicht auf das Verfahren, sondern auf die Wirkung des Loosens zu beziehen. Durch das Loos wird Jemandem Etwas zuertheilt und weil diese Ertheilung nicht nach Vorausberechnung und Wahl geschieht, wird dadurch bewirkt, daß Jemandem etwas „zufällt." Ausdrücklich heißt es 4. B. M. 34, 2. von dem zu vertheilenden Lande: אשר תפל לכם בנחלה. Ebenso Josua 13, 6. הפילה לישראל בנחלה, so auch Jecheskeel 45, 1. 47, 22. 48, 29. Ja in einem Verse, 47, 22. wird נפל nach einander sowohl von dem Lande, als auch von den Personen gebraucht, denen das Land zuertheilt wird. תפילו אותה בנחלה לכם ולהגרים וגו' אתכם יפלו בנחלה וגו': ein Landesantheil fällt Jemandem zu, oder Jemand fällt einem Lande zu. Da Landbesitzergreifung hebräisch durch הֵאָחֵז, vom Lande ergriffen werden, ausgedrückt wird, so ist der letzte Ausdruck ganz adäquat, und dürfte damit vielleicht das על פני כל אחיו נפל des Jsmael 1. B. M. 25, 18. seine beste Erklärung finden. Wo demnach הפיל mit גורל verbunden ist, da dürfte unter גורל nicht der Zettel, oder das sonstige Loosungsmittel, sondern der durch's Loos anfallende Gegenstand zu verstehen sein, wie 4. B. M, 36, 3. ומגורל נחלתנו יגרע, Richter 1, 3. עלי אתי בגרלי und sonst. Josua 18, 6. heißt es nun, statt des gewöhnlichen: והפלתי וגו': ויריתי לכם גורל, ירה heißt aber, wie bemerkt, nach einem voraus bestimmten Ziele werfen, scheinbar somit der ungeeignetste Ausdruck für Loosen! Allein nach Baba Bathra 122, a. war bei dieser Vertheilung des Landes das Loos mit den אורים ותומים also verbunden, daß Josua das Ergebniß des Looses schon immer im Voraus ankündigte, siehe das., ein Verfahren, das nicht treffender als durch ויריתי לכם גורל ausgedrückt werden könnte. Wenn darauf V. 8 u. 10 dasselbe Verfahren durch השליך גורל ausgedrückt wird, so ist damit gleichzeitig die völlige Unpartheilichkeit und Nichtbeeinflussung des Looses durch Josua versichert.) ירה בים heißt somit wörtlich: schoß er in's Meer. Gottes Kriegsführung ist eine der menschlichen entgegengesetzte. Der kriegführende Mensch schleudert das Geschoß auf den Feind, Gott schleudert den Feind auf das Geschoß! So auch V. 1. רמה בים. —

טבע heißt überall: Etwas in einen festen Stoff einsenken, der das Eingesenkte umschließend festhält, טבעו בארץ שעריה, טבעתי ביון וגו' u. s. w. Daher auch טבעת der Ring. Es wäre daher hier ein Versenken in den weichen Meeresgrund. Von den Anführern, שלישיו, heißt es nicht טָבעו, intransitiv wie ירדו, צללו, sondern passiv טֻבעו, und nicht wie sonst immer בים, sondern בים סוף! Beides höchst charakteristisch. Sie, die An=

זֶה אֵלִי וְאַנְוֵהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וַאֲרֹמְמֶנְהוּ׃
3. יְהוָה אִישׁ מִלְחָמָה יְהוָה שְׁמוֹ׃
4. מַרְכְּבֹת פַּרְעֹה וְחֵילוֹ יָרָה

Der ist fortan mein Gott, ihm will ich Stätte sein.
Er war bereits meines Vaters Gott, ich will ihn erhöhen.
3. **Gott** ist ein Kriegesmann, **Gott** heißt er!
4. Pharao's Wagen und sein Heer

---

selbst zu einer Gottesthat wird. Und dies mag auch der Sinn des Ausspruches ר' ב"ל's sein (Peßachim 117, a.) גדול מכולן (מכל מאמרות של שבח) הללוי' שכולל שם ושבח בבת אחת. —

זה אֵ'י: Das ist fortan mein Gott. Wie ich Ihn hier mein äußeres Geschick und mein inneres Leben allein gestaltend geschaut und empfinde, so will ich ihm fürder mein ganzes äußeres und inneres Leben zu Gebote stellen, von ihm gestalten und leiten lassen, — (nur dann kann man Gott seinen Gott nennen) — er soll, wie das Wort buchstäblich heißt, meine bewegende Kraft sein; ואנוהו: und so will ich mich ihm zur Stätte bieten, mein ganzes Sein und Leben soll ein Tempel seiner Verherrlichung, eine Stätte seiner Offenbarung werden; es ist dies eine reine Consequenz des זה אֵ'י. — נוה, verwandt mit נוח, bezeichnet eine sich zur Ruhe darbietende Stätte. Daher נָוֶה absolut eine solche Örtlichkeit, die den Heerden alle Bedürfnisse darbietet, wo sie sich bleibend aufhalten können, ohne anderwärts Weide zu suchen. לקחתיך מן הנוה (Sam. II. 7, 8.). Also: ich will Ihm eine Stätte sein, oder Ihm durch mein ganzes Leben eine Stätte bereiten, von der er gerne sprechen wird: ושכנתי בתוכם. — אלדי אבי וארוממנהו, Er hat sich also schon als Gott meiner Väter bewährt und ward so schon von den Vätern erkannt und mir überliefert; durch mich aber soll die Erkenntniß seiner Größe und Herrschaft noch immer steigen. Es ist damit die Aufgabe eines jeden folgenden Geschlechtes in Israel gezeichnet, die Erkenntniß und Huldigung Gottes in immer aufsteigender Linie fortzutragen.

V. 3. Hiermit beginnt der Ausdruck der aus dem Erlebniß neugeschöpften Gotteserkenntniß: 'ד, die neue, bessere **Zukunft** in der Menschheit schaffend, ist eben darum איש מלחמה ein Kriegesmann, kämpft jede diesem bessern Gottesziele widerstehende sociale Gewalt nieder, ד' שמו das selbst liegt in seinem Namen, mit dem Er sich uns angekündigt. Der Weg zu dem von Gott das Gute bringenden Heile geht nur über die Vernichtung des Schlechten.

V. 4. ירה בים, ירה, nicht blos: werfen, sondern nach einem bestimmten Orte, einem Ziele werfen, daher der gewöhnliche Ausdruck für Pfeile schießen. Es scheint verwandt mit קרה, קרא, קרע ꝛc., Etwas aus seiner natürlichen oder bisherigen Richtung in eine andere, entgegengesetzte bringen. Daher der horizontale, der Schwerkraft entgegengesetzte Wurf. (Auch המצבה אשר יריתי 1. B. M. 31, 51. und ירה אבן פנתה ist Werfen an einen sehr bestimmten Ort. Josua 18, 6. heißt es vom Loose: ויריתי לכם גורל statt des gewöhnlichen הפיל גורל. Es bedürfte einer Untersuchung der Art und Weise, wie beim Loosen

לֵאמֹר אָשִׁירָה לַיהוָה כִּי־גָאֹה גָּאָה
סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם׃
2. עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה

Gott möchte ich singen, wie hoch, wie hoch Er gewesen,
Roß und Reuter hat Er in's Meer geschleudert!
2. Mein Sieg und Sang ist Gott, das ward mir zur Rettung;

אשירה לד׳: Gott (Dat.), d. h. zu seiner Verherrlichung, zu Verbreitung seiner Erkenntniß möchte ich singen, wie unendlich hoch Er sich in dem, was wir hier erlebt, gezeigt. סוס ורוכבו, die von uns so gefürchtete Heeresmacht hat Er in's Meer geschleudert, Er, und nur Er hat in diesem ganzen Vorgang gehandelt. אשירה möchte ich singen, möchte ein Seiner würdiges, meiner innern Erregung entsprechendes Wort finden. Wie ähnlich und doch wie verschieden dieses bescheidene, von Gott volle אשירה und jenes stolze, nur von sich erfüllte: Arma virumque cano, oder Je chante ce héros etc. — רמה kommt als Werfen vom Pfeilwurf רמה קשת vor und scheint daher nur dieses Geschoßwerfen zu bedeuten. (Auch das רמת לחי des Simson dürfte mit Hinblick auf den Umstand gesagt sein, daß er sich des Kinnbackens als Waffe bedient hatte). Verwandt erscheint es mit רמח, dem Wurfspieß. Siehe V. 4.

V. 2. עזי, von עזז, עזז: die Widerstandskraft, die Unüberwindlichkeit. Mein Unüberwundengebliebensein: — daß Pharao und das Weltmeer mich unberührt gelassen, und זמרת: das jetzige Singen, in dem ich begriffen bin, Beides ist Gotteswirkung. Wir haben schon zu 1. B. M. 43, 10. das Verhältniß von זמרה, der Melodie, zu שיר, dem Liedeswort angedeutet. Wir meinten, es sei die Melodie das hörbare Emporringen des Gemüth's zur ganzen Höhe der Begeisterung und Reife des in der Seele arbeitenden Gedankens (— die Rebe zur Weinfrucht —). Diese höchste Arbeit des menschlichen Geistes, in welcher sich seine edelste Energie entfaltet, ist bei dem gottbegeisterten Sänger selbst ein Gotteswirken. Es ist, wie der Liederkönig Israel's von sich ausspricht: Gottes Geist, der durch ihn spricht, und sein Wort schwebt auf seiner Zunge — רוח ד׳ דבר בי ומלתו על לשוני — (Sam. II. 23, 2.). Darum fehlt in allen diesen Sätzen (hier, Ps. 118, 14. Jes. 12, 2.) die Personalbezeichnung: mein, nicht זמרתי, sondern זמרת. Der Sänger will ja eben sagen: es sei nicht זמרתו!

Der Gottesname י״ — (lautverw. mit כח und כה) — bezeichnet überall eine Kraftoffenbarung Gottes, ein Sichtbarwerden seines Wirkens und Waltens. Es ist somit gesagt: meine Rettung und die Begeisterung selbst, die diese Rettung in mir geweckt, somit: mein äußeres Geschick und mein inneres Leben, beides ist eine Offenbarung der gegenwärtig wirkenden, an mir sich bekundenden Gottesmacht, ויהי לי לישועה und das ward meine Rettung. Gott hat mich gerettet, weil er in mir ein geeignetes Werkzeug zur Offenbarung seines Völker und Menschen bildenden Waltens ersehen hatte. Meine äußere Schwäche und meine innere Kraft und Empfänglichkeit haben mir Gottes rettenden Beistand gewonnen. In הללוי״ ist der Gottesname mit dem Besingen der Gottesthaten zu Einem Begriffe verbunden, eine Ausdrucksform, welcher derselbe Gedanke zu Grunde liegen dürfte, nach welchem die Begeisterung des die Gottesthaten besingenden Gesanges

הָעָם אֶת־יְהוָה וַיַּאֲמִינוּ בַּיהוָה וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ׃ פ

fürchtete das Volk Gott, und vertraute Gott und seinem Diener Mosche.

טו 1. אָז יָשִׁיר־מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיהוָה וַיֹּאמְרוּ

Kap. 15. V. 1. Damals sang Mosche und Jisrael's Söhne Gott diesen Gesang; sie sprachen:

---

mächtig in Uebung seiner Liebe wie seiner Gerechtigkeit ist, und alle drei: seine stets zu fürchtende Gerechtigkeit, seine stets mit Vertrauen zu erwartende Liebe, sowie seine Beides in Einem Momente übende, über Alles frei gebietende Macht, zu offenbaren und zu lehren, das ist die ewige Bedeutung dieses in seiner Größe einzigen Rettungsmomentes, der den egyptischen Riesenleib dem für immer freigewordenen Sklavenvolke als Leiche zu Füßen legte. Wie aber für die mit unbeschränkter Macht ihre Liebe und ihre Gerechtigkeit übende Gotteshand, so auch für die Wahrhaftigkeit Moses', ihres Dieners, ward dieser Moment die ewige Dokumentirung. Moses' Hand war über das Meer gehoben, und durch sie führte Gott Egypten zum Tode und Jsrael die Bahn zu Freiheit und Leben.

Kap. 15. V. 1. Die Eigenthümlichkeit, daß אז häufig mit dem Futurum verbunden wird, wo es eine vom Standpunkte des Erzählenden vergangene Begebenheit einleitet, dürfte sich aus der Bedeutung dieser Partikel begreifen lassen. אז, אזי, von אזה, verwandt mit חזה, dem geistigen Schauen des Unsichtbaren, Fernen, versetzt den Gedanken in die Nichtgegenwart, um das, was in einem nichtgegenwärtigen Momente der Vergangenheit oder Zukunft vorgegangen ist, im Vorgange erblicken zu lassen. Es wird daher dabei nicht die Zeitform gewählt, die dem Vorgange in seiner Zeitbeziehung zum Augenblick der Erzählung, sondern die dem Augenblick des Vorganges gemäß ist. Jn dem Augenblick war der Vorgang noch erst im Werden begriffen, somit zukünftig. אז שר würde heißen: Damals hatte gesungen. אז ישיר: Damals begann zu singen. Wo אז mit einem Präteritum verbunden ist und nicht die Bedeutung des Plusquamperfektum hat, somit das אז in den Moment des Vorganges versetzt, das Verbum aber aus dem Momente der Erzählung gesprochen ist, dürfte der Vorgang als bekannt vorausgesetzt und nur die Absicht sein, mitzutheilen, wann er vorgegangen. So אז הוחל לקרא וגו', daß die Berufung im Namen Gottes einmal einen Anfang genommen, ist vorausgesetzt, daß sie im Zeitalter Enosch's begonnen, wird berichtet. Ebenso, wo אז das Fortschreiten in der Erzählung bezeichnet, nicht: damals, sondern: darauf bedeutet, wie: אז אמרה חתן וגו', (oben Kap. 4, V. 26), אז אמר שלמה (Kön. I., 8, 12.) steht das Präteritum. Es bedarf dies jedoch noch eingehender Untersuchung. (Siehe V. 15.). —

שיר (verw. mit שגר, שכר, שקר): die im Innern lebendig gewordenen Gedanken und Empfindungen produciren, gewöhnlich eine begeisterte Aeußerung Dessen, was in einem äußern Vorgang dem Innern des Menschen offenbar geworden, was das sinnliche Auge nicht sieht, aber dem Auge des Geistes klar geworden. Daher in erster Linie: das Gott in der Geschichte besingende Wort. (Siehe 1. B. M. 9, 21.).

28. So kehrten für das ganze Heer Pharao's, das ihnen nach in das Meer gefolgt, die Wasser zurück und bedeckten die Wagen und die Reuter, so daß selbst nicht Einer von ihnen übrig blieb,

29. und Jisrael's Söhne gingen auf dem trockenen Grunde mitten durch's Meer, und die Wasser waren ihnen eine Mauer zu ihrer Rechten und zu ihrer Linken!

30. So rettete Gott an diesem Tage Jisrael von Mizrajim's Hand, und Jisrael sah Mizrajim todt an des Meeres Ufer.

31. Da aber Jisrael die große Hand sah, welche Gott an Mizrajim geübt,

28. וַיָּשֻׁבוּ הַמַּיִם וַיְכַסּוּ אֶת־הָרֶכֶב וְאֶת־הַפָּרָשִׁים לְכֹל חֵיל פַּרְעֹה הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם בַּיָּם לֹא־נִשְׁאַר בָּהֶם עַד־אֶחָד׃

29. וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָלְכוּ בַיַּבָּשָׁה בְּתוֹךְ הַיָּם וְהַמַּיִם לָהֶם חֹמָה מִימִינָם וּמִשְּׂמֹאלָם׃

30. וַיּוֹשַׁע יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרָיִם וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת־מִצְרַיִם מֵת עַל־שְׂפַת הַיָּם׃

31. וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת־הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה בְּמִצְרַיִם וַיִּירְאוּ

Wasser gehoben und umgestürzt, so daß ihre Insassen in's Wasser geschüttet wurden und ohne auch nur den Versuch zu machen sich schwimmend zu retten, vor Schrecken starr, wie Stein und Blei in die Tiefe sanken.

V. 28. Das ל vor לכל, statt dessen, wenn es nur Ergänzung des את הרכב ואת הפרשים sein sollte, es כל חיל oder וכל חיל hätte heißen müssen, so wie die Wiederholung im V. 29. ובני ישראל וגו׳ von dem, was bereits V. 22. gesagt war, läßt uns in diesen beiden Versen eine Zusammenfassung dieses einzigen Ereignisses in seinem großen, Gott offenbarenden Kontraste erblicken. Das לכל heißt: für das ganze Heer u. s. w. Für das ganze Heer der Egypter, die ihnen auf die Ferse folgten, stürzte das Wasser zusammen und begrub sie, und für die Söhne Israel's, die ihnen unmittelbar vorangingen, blieben die Wasser rechts und links aufrecht und gewährten ihnen trockenen Durchzug; ja, es dürften beide Ereignisse gleichzeitig stattgefunden haben, während noch im Osten Israel seinen Durchzug vollendete, stürzte schon hinter ihrem Rücken im Westen das Wasser über die Egypter zusammen!! Das ist die יד הגדולה, das ist die Größe der Gotteshand, die in diesem Ereigniß offenbar wurde, und die ganze physische Natur im Dienste des sittlichen freien Gottesgerichts zeigt.

V. 30. Der trennende Accent auf את מצרים läßt das על שפת הים auf Mizrajim und nicht auf Israel beziehen. Es muß somit das Meer die Leichen an das Ufer geworfen haben.

V. 31. יראה und אמונה, das sind die beiden Grundzüge, welche für immer im jüdischen Gemüthe Gott gegenüber lebendig und wach sein sollen. Es gibt nur Einen, den wir zu gleicher Zeit fürchten und ihm vertrauen sollen, und das ist Gott, der Eine Einzige, der so liebevoll als gerecht, so gerecht als liebevoll, und eben so unbeschränkt all=

יְהוָה אֶל־מַחֲנֵה מִצְרַיִם בְּעַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן וַיָּהָם אֵת מַחֲנֵה מִצְרָיִם׃

25. וַיָּסַר אֵת אֹפַן מַרְכְּבֹתָיו וַיְנַהֲגֵהוּ בִּכְבֵדֻת וַיֹּאמֶר מִצְרַיִם אָנוּסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי יְהוָה נִלְחָם לָהֶם בְּמִצְרָיִם׃ פ רביעי.

26. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה נְטֵה אֶת־יָדְךָ עַל־הַיָּם וְיָשֻׁבוּ הַמַּיִם עַל־מִצְרַיִם עַל־רִכְבּוֹ וְעַל־פָּרָשָׁיו׃

27. וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ עַל־הַיָּם וַיָּשָׁב הַיָּם לִפְנוֹת בֹּקֶר לְאֵיתָנוֹ וּמִצְרַיִם נָסִים לִקְרָאתוֹ וַיְנַעֵר יְהוָה אֶת־מִצְרַיִם בְּתוֹךְ הַיָּם׃

da schaute Gott hinab zum Lager Mizrajim's durch eine Feuer- und Wolkensäule, und brachte Mizrajim's Lager in Verwirrung.

25. Er trennte die Räder seiner Wagen und führte es mit Schwere. Da sprach Mizrajim: Ich will fliehen vor Jisrael, denn Gott streitet für sie gegen Mizrajim.

26. Da sprach Gott zu Mosche: Neige deine Hand über das Meer, so werden die Wasser über Mizrajim, über seine Wagen und seine Reuter zurückkehren.

27. Mosche neigte seine Hand über das Meer, das Meer kehrte um die Morgenwende zu seinem Urstande zurück, die Mizrer flohen ihm entgegen: da schüttete Gott Mizrajim in das Meer hin.

---

war, ein jeder solcher Wächterzeitabschnitt hieß daher: אשמרת. Nach Berachoth 3, b. war die Nacht in drei oder in vier solcher „Wachen" eingetheilt. Die Morgenwache war der letzte Abschnitt der Nacht. — השקיף ist immer ein von oben Herabschauen. „Durch" eine „Feuer- und Wolken-Säule": eine solche Säule war die Botin und Dienerin seines Blickes, sie vollstreckte seinen Willen. Wenn Ps. 77. 18, 19. dieser Uebergang als von heftigen, erderschütternden Gewittern begleitet geschildert wird, so dürfte die verwirrende und, wie aus V. 25. ersichtlich, zerstörende Wirkung dieser Feuer-Wolken-Säule vielleicht in jener Schilderung ihren Ausdruck finden. — ויהם, so auch ויהם ד' את סיסרא ואת כל הרכב וגו' (Richter 4, 15.) und והמתי את כל העם (2. B. M. 23, 27.).

V. 27. לאיתנו, איתן von אתן (mit verlängertem נה, wie קיטור von קטר) Wurzel von אתון, das Lastthier, und verwandt mit אדן, der Säulenfuß, bezeichnet einen festen, unveränderten, aus der Urzeit angewiesenen Grund. Gegen seine Natur war das Wasser auf Wasser festgethürmt. Jetzt kehrte es zu seinem natürlichen Stande auf Meeresgrund zurück. — וינער. In dem folgenden „Gesang am Meere" wird der Fluthentod der Egypter wiederholt wie das Versinken von Stein und Blei in Wasser geschildert, ein Bild, das dem Anscheine nach dem hier erzählten Vorgange nicht entspräche. Die Egypter stürzten ja nicht von oben herab in's Meer. Sie befanden sich vielmehr auf Meeresgrund und die Fluthen stürzten von oben herab auf sie hin. Das Wort וינער dürfte aber die Lösung bieten. נער heißt wesentlich abschütteln, ausschütten, überhaupt: leer machen. Wie bereits bemerkt, war der größte Theil des Heereszugs zu Wagen. Die Wagen wurden durch das

19. וַיִּסַּע מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים הַהֹלֵךְ
לִפְנֵי מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיֵּלֶךְ מֵאַחֲרֵיהֶם
וַיִּסַּע עַמּוּד הֶעָנָן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֹד
מֵאַחֲרֵיהֶם׃

19. Der Engel Gottes, der vor Jisrael's Lager herging, brach sodann auf und ging hinter sie. Es zog auch die Wolkensäule vor ihnen weg und stellte sich hinter sie.

20. וַיָּבֹא בֵּין ׀ מַחֲנֵה מִצְרַיִם וּבֵין
מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיְהִי הֶעָנָן וְהַחֹשֶׁךְ
וַיָּאֶר אֶת־הַלָּיְלָה וְלֹא־קָרַב זֶה אֶל־
זֶה כָּל־הַלָּיְלָה׃

20. Sie kam zwischen das Lager Mizrajim's und das Lager Jisrael's, und so war dort die Wolke und die Finsterniß auch, da Er die Nacht erleuchtete. Es kam Einer dem Andern die ganze Nacht nicht nahe.

21. וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ עַל־הַיָּם
וַיּוֹלֶךְ יְהוָה ׀ אֶת־הַיָּם בְּרוּחַ קָדִים
עַזָּה כָּל־הַלַּיְלָה וַיָּשֶׂם אֶת־הַיָּם
לֶחָרָבָה וַיִּבָּקְעוּ הַמָּיִם׃

21. Da neigte Mosche seine Hand über das Meer, und Gott führte das Meer durch einen starken Ostwind die ganze Nacht und machte das Meer zum Trocknen; die Wasser wurden gespalten.

22. וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם
בַּיַּבָּשָׁה וְהַמַּיִם לָהֶם חוֹמָה מִימִינָם
וּמִשְּׂמֹאלָם׃

22. Jisrael's Söhne kamen hinein in's Meer im Trockenen, und das Wasser war ihnen eine Mauer zu ihrer Rechten und zu ihrer Linken.

23. וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם וַיָּבֹאוּ אַחֲרֵיהֶם
כֹּל סוּס פַּרְעֹה רִכְבּוֹ וּפָרָשָׁיו אֶל־
תּוֹךְ הַיָּם׃

23. Die Mizrer verfolgten und kamen ihnen nach, alle Rosse Pharao's, seine Wagen und seine Reuter, in's Meer hinein.

24. וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיַּשְׁקֵף

24. In der Morgenwache war es,

---

militärische Gewalt mit Außerachtlassung alles sittlichen Momentes die Größe und das Heil und den Sieg der Völker setzen. —

V. 19. Nicht vor dem Engel, vor dem Gott vertrauenden Menschen soll das Meer zurückweichen.

V. 20. Durch die zwischen die beiden Lager getretene Wolke blieb das egyptische Lager auch da im Dunkel, als Gott durch die Feuersäule das Lager Jsrael's erleuchtete.

V. 21. Der Ostwind peitschte das Wasser bis auf den Grund auseinander, so daß sich das Wasser zu beiden Seiten thürmte und der blosgelegte Grund durch den Wind trocken wurde. Es entstand dadurch ein Durchweg von West nach Ost, und in dieser Richtung hat Jsrael das Meer durchschritten.

V. 24. אשמרה, auch אשמוּרָה (Ps. 90, 4.) ist eine Abtheilung der Nacht. Vielleicht waren es die Zeitabschnitte, in welche die Nacht für die sich ablösenden Wächter getheilt

שלישי. 15. וַיֹּאמֶר יְהֹוָה אֶל־מֹשֶׁה
מַה־תִּצְעַק אֵלָי דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל
וְיִסָּעוּ׃
16. וְאַתָּה הָרֵם אֶת־מַטְּךָ וּנְטֵה
אֶת־יָדְךָ עַל־הַיָּם וּבְקָעֵהוּ וְיָבֹאוּ בְנֵי־
יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבָּשָׁה׃
17. וַאֲנִי הִנְנִי מְחַזֵּק אֶת־לֵב
מִצְרַיִם וְיָבֹאוּ אַחֲרֵיהֶם וְאִכָּבְדָה
בְּפַרְעֹה וּבְכָל־חֵילוֹ בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרָשָׁיו׃
18. וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי־אֲנִי יְהֹוָה
בְּהִכָּבְדִי בְּפַרְעֹה בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרָשָׁיו׃

15. Da sprach Gott zu Mosche: Was flehest du zu mir, sprich zu Jisrael's Söhnen, daß sie aufbrechen!

16. Und du — hebe deinen Stab und neige deine Hand über das Meer und spalte es, daß die Söhne Jisrael's mitten im Meer in's Trockene kommen.

17. Und ich — siehe ich lasse Mizrajim's Herz fest sein, sie werden ihnen nachfolgen und ich werde meiner Absicht gemäß an Pharao und an seinem ganzen Heere trotz seiner Wagen und seiner Reuter in der Wucht meiner Größe erkannt werden.

18. Mizrajim selber erkenne, daß ich Gott bin, indem ich in der Wucht meiner Größe mich an Pharao zeige trotz seiner Wagen und seiner Reuter.

---

dem Heere Sanherib's — es werde Gott Pharao und sein Heer vernichten, ohne daß er und das Volk dabei irgend thätig zu sein haben werde. Indem er daher das Volk beruhigte, rief sein Gemüth zu Gott auf, Er möge die verheißene Hilfe bewirken. Darauf ward ihm die Erwiederung: מה תצעק אלי — דבר אל בני ישראל ויסעו, d. h. allerdings hängt die Rettung noch erst vom Volke ab, der erste Schritt muß erst vom Volk geschehen, es muß erst die Rettung verdienen: durch Bethätigung eines muthvollen, furchtlos muntern Vertrauens in Gott. Laß sie erst aufbrechen und unbekümmert in's Meer hineinziehen, dann wird Gott schon die Rettungsbahn brechen.

V. 16. 17. Nicht blos ich habe dabei zu wirken: auch das Volk durch vertrauensvollen Muth; du als Gottgesandter mit dem das Ereigniß als Gottes-That dokumentirenden Stabe; und endlich ich, indem ich den Vorgang so gestalte, daß Mizrajim die Kühnheit bewahrt, ihnen nachzufolgen. — ואכבדה, das ה hier sowohl wie in V. 4. drückt aus: Pharao's Untergang ist zu Jisrael's Rettung nicht unumgänglich. Er konnte ja, durch das Ereigniß abgeschreckt, umkehren und für immer Jisrael's Verfolgung aufgeben. Allein durch den Frevel, der in seinem ganzen Unternehmen lag, hatte er den Untergang verdient, und Gott wollte in der Vernichtung dieser riesigen Macht die ganze Wucht Seiner Größe offenbar werden lassen, die durch dasselbe Element die zu einem Frevel vereinte Menschenmacht vernichtet, das vor den Hilflosen aber Schuldlosen, und nur in Gott ihre Rettung Suchenden, scheu und Rettung gewährend zurückweicht. — ברכבו וגו': trotz, eigentlich: mit, oder bei, wie בחרי אף Jes. 7, 4.

V. 18. Diese Offenbarung der ganzen Wucht meiner Macht soll ein belehrendes und warnendes Exempel für die egyptische Welt werden und für Alle, die Pharao gleich in

אֵלֶיךָ בְמִצְרַיִם לֵאמֹר חֲדַל מִמֶּנּוּ
וְנַעַבְדָה אֶת־מִצְרָיִם כִּי טוֹב לָנוּ
עֲבֹד אֶת־מִצְרַיִם מִמֻּתֵנוּ בַּמִּדְבָּר׃
13. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָעָם אַל־
תִּירָאוּ הִתְיַצְּבוּ וּרְאוּ אֶת־יְשׁוּעַת
יְהוָה אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה לָכֶם הַיּוֹם כִּי
אֲשֶׁר רְאִיתֶם אֶת־מִצְרַיִם הַיּוֹם לֹא
תֹסִפוּ לִרְאֹתָם עוֹד עַד־עוֹלָם׃
14. יְהוָה יִלָּחֵם לָכֶם וְאַתֶּם
תַּחֲרִשׁוּן׃ פ

wir dir bereits in Mizrajim gesagt: Lasse von uns, wir wollen lieber Mizrajim dienen! Denn es ist für uns besser, Mizrajim zu dienen, als daß wir in der Wüste sterben!

13. Mosche sprach hierauf zum Volke: Fürchtet euch nicht! Stellet euch hin und sehet die Rettung Gottes, die er euch heute schaffen wird; denn die ihr heute die Mizrer gesehen, ihr werdet sie nie mehr in Ewigkeit zu sehen bekommen.

14. Gott wird für euch streiten, und ihr — schweiget!

---

nicht, was wir dir bereits in Egypten gesagt haben u. s. w. Es scheint demnach auch das חמשים, welches uns oben erzählt worden, aus eigenem Antriebe der Vorsicht vom Volke geschehen sein. Gott hatte nur den Wanderstab ihren Händen angeordnet, sie aber hatten auch mit Waffen sich versehen zu müssen und zu dürfen geglaubt. Es gewinnt damit das zu V. 17. des vorigen Kap. Bemerkte noch eine größere Begründung.

V. 13. התיצבו וראו, wahrscheinlich wie ותתצב אחותו (2, 4.): stellt euch erwartungsvoll hin. Und zwar ganz so wie dort in dem Bewußtsein, nichts weiter thun zu können, als der rettenden Hand Gottes vertrauensvoll zu harren und abzuwarten, wie und wodurch Er die Rettung vollbringen werde. Die einzige Thätigkeit, die ein solcher großer Moment von uns fordert, ist eine innere, ist das התיצב (יצב: ישב mit צ-Laut), das sich selber zur Ruhe und in die still ausharrende Stimmung und Stellung bringen. —

ישועה dürfte wohl von תשועה zu unterscheiden sein. ישועה ist von ישע, תשועה von שוע. יֶשַׁע, verwandt mit ישה, der Wurzel von יש, das wirkliche, wesenhafte Sein, bezeichnet die höchste Potenz der von Gott dem Menschen zu verleihenden Wesenhaftigkeit des Seins, und ישועה ist die Rettung eines bedrohten Daseins. שוע aber, verwandt mit שבע, שפע, bezeichnet mehr eine Fülle von Gütern, daher auch שׁוֹעַ, der Begüterte. שׁוּעַ, der begüterte Zustand, steht somit mehr in Beziehung zu dem Bereiche, der Peripherie eines Wesens als zu diesem Wesen selbst. Der Gegensatz wäre der Begriff der Enge, der Beschränktheit, der Noth: צרה, und תשועה wäre die Verleihung eines erweiterten Gebietes, Machtverleihung, Gebietsbefreiung. Daher ist תשועה vorzugsweise der Ausdruck für Siegesverleihung im Kriege, wo der Feind, der unser Gebiet bedrohte, zurückgeschlagen wird. Vielleicht heißt daher auch שַׁוַּע (das wir oben von שוע in der Bedeutung von שעה, wenden, abzuleiten versuchten, wofür es aber nur Ein Beispiel, הָשַׁע, gäbe): nach תשועה ringen, wie התחנן sich חן erringen heißt.

V. 15. In dem Worte התיצבו V. 13. offenbart sich, in welcher Meinung Moses hinsichtlich der zu erwartenden Rettung befangen war. Er glaubte — wie später einmal bei

10. וּפַרְעֹה הִקְרִיב וַיִּשְׂאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־עֵינֵיהֶם וְהִנֵּה מִצְרַיִם ׀ נֹסֵעַ אַחֲרֵיהֶם וַיִּירְאוּ מְאֹד וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה׃

10. Pharao hatte näher rücken lassen; da huben Jisrael's Söhne ihre Augen auf und siehe, Mizrajim zieht ihnen nach, da fürchteten sie sich sehr, und Jisrael's Söhne schrieen zu Gott.

11. וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה הֲמִבְּלִי אֵין־קְבָרִים בְּמִצְרַיִם לְקַחְתָּנוּ לָמוּת בַּמִּדְבָּר מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לָּנוּ לְהוֹצִיאָנוּ מִמִּצְרָיִם׃

11. Und sie sprachen zu Mosche: Ist's wohl aus Mangel, daß keine Gräber in Mizrajim sind, daß du uns hierhergenommen, um in der Wüste zu sterben? Was hast du uns gethan, uns aus Mizrajim hinauszuführen!

12. הֲלֹא־זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְנוּ

12. Ist das nicht das Wort, das

---

des friedlichen Berufes. Das kriegerische Roß fehlt in Israel's Nationalerscheinung und sollte auch später nie einen bedeutenden Faktor in seiner nationalen Größe ausmachen.

V. 10. נשא עין ist, wie schon oft bemerkt, ein absichtliches Ausschauen. Sie hatten das Geräusch des anrückenden egyptischen Heeres gehört und wurden dadurch veranlaßt, nach der Gegend hinzuschauen. Indem hier in ויצעקו וגו' das Subjekt בני ישראל wiederholt wird, ist damit dem Aufschrei zu Gott jede Misbilligung genommen. Ihre Furcht war eine natürliche, und ihr bei Gott Hilfe suchender Aufschrei des Israel-Charakters nicht unwürdig.

V. 11. An Moses Sendung hatten sie Zweifel, in ihrer Lage und auf ihrem Standpunkte sehr erklärliche Zweifel. Wie konnten und durften sie sich so ohne weiteres der Annahme hingeben, es werde sie Gott auf eine so außerordentliche Weise, für welche bis dahin gar keine Erfahrung vorlag, ja in Widerspruch zu aller natürlichen Voraussetzung, zum Ziele führen! Diese andauernden Zweifel sind ein wichtiges Dokument für die Wahrhaftigkeit der Sendung Moses, wie schon R. Jehuda Halewi im Kusri bemerkt. Er hatte ein Volk von hellem, klarem, durch phantastische Vorstellungen nicht umnebeltem Verstande vor sich, das sich nicht leichtgläubig dem Ersten Besten verkaufte. Und wenn denn schließlich doch eben dieses Volk für „die Lehre dieses Moses" in den Kampf mit der Welt und in den Tod von Jahrhunderten freudig gegangen, so ist dies eben der Beweis, daß sich die Sendung dieses Moses durch die Gewalt der Thatsachen ihnen die durch nichts mehr zu erschütternde Ueberzeugung abgerungen. — המבלי אין וגו'. Ist's wohl aus Mangel, daß keine Gräber u. s. w. Diese spitze Ironie selbst im Momente höchster Angst und Verzweiflung kennzeichnet ganz die witzige Ader, die dem hellen Jakobsstamme ureigen angestammt ist.

V. 12. Es scheint, daß sie, in ganz natürlicher Berechnung, dem Hunger und dem Schwerdte in der Wüste erliegen zu müssen gefürchtet hatten. Es muß nothwendig auch das Schwerdt sie anfallender Horden vor dem Zuge durch die Wüste geschreckt haben, sonst hätten sie nicht beim Anblicke des egyptischen Schwertes sagen können: Ist es dies

7. Er nahm sechshundert Wagen mit auserlesener Mannschaft und alle Wagen Mizrajim's, und Befehlshaber über das Ganze.

8. **Gott** ließ das Herz Pharao's, des Königs von Mizrajim, fest sein, so daß er Jisrael's Söhnen wieder nachsetzte, und Jisrael's Söhne waren doch mit gehobener Hand ausgezogen!

9. Die Mizrer setzten ihnen nach und erreichten sie an dem Meere lagernd, alle Rosse der Wagen Pharao's, seine Reuter und sein Heer, bei Pi Hachiroth, im Anblick des Baal Zefon.

7. וַיִּקַּח שֵׁשׁ־מֵאוֹת רֶכֶב בָּחוּר
וְכֹל רֶכֶב מִצְרָיִם וְשָׁלִשִׁם עַל־כֻּלּוֹ׃
8. וַיְחַזֵּק יְהוָה אֶת־לֵב פַּרְעֹה מֶלֶךְ
מִצְרַיִם וַיִּרְדֹּף אַחֲרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יֹצְאִים בְּיָד רָמָה׃
שני 9. וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם אַחֲרֵיהֶם
וַיַּשִּׂיגוּ אוֹתָם חֹנִים עַל־הַיָּם כָּל־סוּס
רֶכֶב פַּרְעֹה וּפָרָשָׁיו וְחֵילוֹ עַל־פִּי
הַחִירֹת לִפְנֵי בַּעַל צְפֹן׃

V. 7. בחור ist überall die auserlesene Kriegsmannschaft. So: מאה ושמנים אלף בחור (Kön. I. 12, 21. u. sonst). — וכל רכב מצרים, die ersten waren Kriegswagen; diese waren Transportwagen. Es galt vor Allem, Israel so rasch als möglich wieder einzuholen, bevor es etwa aus der verzweifelten Lage, in welcher er es glaubte, wieder entkommen sein möchte. Er suchte daher so viel als nur immer möglich das ganze Heer auf Wagen zu transportiren.

V. 8. Als **König** von Mizrajim hätte er das gewöhnliche Völkerrecht achten sollen. Israel war nicht mehr das ihm von seinen Vorfahren als Sklave überkommene Volk; ביד רמה, als freie, selbstständige, von ihm selbst freigelassene Menschen waren sie ausgezogen. Er hatte kein Recht mehr an ihnen und wenn er sie jetzt wieder mit Gewalt in den Sklavendienst zurückzwingen wollte, so war das eine nach dem allgemeinsten Bewußtsein als Menschenraub zu verurtheilende Gewaltthat. הרים יד במלך (Kön. I. 11, 26.) heißt: sich gegen einen König empören; daher heißt יד רמה die volle, von Niemandem abhängige Selbstständigkeit. Das war der Rechtszustand, in welchen Pharao das Volk bei seinem Auszuge versetzt hatte. Sie wurden von ihm nicht etwa als Sklaven fortgelassen, denen ein dreitägiger Urlaub bewilligt war. Er hatte sie völlig entlassen, und ihre Hand war hoch, d. h. unabhängig geworden.

V. 9. Daß Israel's Hinzug bis zur Wüste, Rückzug nach Pi Hachiroth, die Meldung an Pharao und Pharao's Heereszug nach Pi Hachiroth innerhalb sechs Tagen vollbracht worden ist, wird erklärlich, wenn man bedenkt, daß, wie es K. 13, V. 21. heißt, das Volk Tag und Nacht wandern, somit den sonst dreitägigen Weg bis in die Wüste in kürzerer Frist zurückgelegt haben konnte, und daß dagegen Pharao's Heereszug größtentheils zu Roß und Wagen zurückgelegt wurde und ihm das Volk ja auch bis Pi Hachiroth entgegengekommen war. Ueberall, wo dieses Zuges erwähnt wird, treten die Rosse in den Vordergrund. Denn eben durch sie waren sie Israel so gefährlich und war an ein Entrinnen durch die Wüste nicht zu denken. Israel hatte nur Rinder und Schaafe und Esel, Thiere

4. וְחִזַּקְתִּי אֶת־לֵב־פַּרְעֹה וְרָדַף אַחֲרֵיהֶם וְאִכָּבְדָה בְּפַרְעֹה וּבְכָל־חֵילוֹ וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי־אֲנִי יְהוָה וַיַּעֲשׂוּ־כֵן׃
5. וַיֻּגַּד לְמֶלֶךְ מִצְרַיִם כִּי בָרַח הָעָם וַיֵּהָפֵךְ לְבַב פַּרְעֹה וַעֲבָדָיו אֶל־הָעָם וַיֹּאמְרוּ מַה־זֹּאת עָשִׂינוּ כִּי־שִׁלַּחְנוּ אֶת־יִשְׂרָאֵל מֵעָבְדֵנוּ׃
6. וַיֶּאְסֹר אֶת־רִכְבּוֹ וְאֶת־עַמּוֹ לָקַח עִמּוֹ׃

4. So werde ich Pharao's Herz stark werden lassen, also daß er ihnen nachsetzt und ich, wie ich es wünsche, in der ganzen Wucht meiner Größe an Pharao und an seinem ganzen Heer erkannt werde. Es werden Mizrajim es erfahren, daß ich Gott bin! Sie thaten also.

5. Dem Könige von Mizrajim wurde hinterbracht, daß das Volk geflohen sei, da wurde Pharao's und seiner Diener Sinn in Beziehung zum Volke umwandelt, und sie sprachen: Was haben wir da gethan, daß wir Jisrael aus unserm Dienste entlassen haben!

6. Er spannte seinen Wagen an und sein Volk nahm er mit sich.

Typhon-Baal, der Gott der Mitternacht, der Dunkelheit, der Oede, ihnen versperrt hat, weshalb sie wieder umkehren mußten. Vielleicht ist נבך verw. mit נפק, chald.: herauskommen, und נבכי ים wäre ähnlich wie אפיקי מים von פוק, die Ursprünge, die Urtiefen des Meeres, aus denen das Wasser fluthet. Dann wäre vielleicht נבוכים הם בארץ: sie sind aus der Wüste wieder hineingespieen, hineingeworfen in's Land.

V. 4. וחזקתי, siehe: ואכבדה, ich möchte in der ganzen Wucht meiner Größe und Macht erkannt werden.

V. 5. כי ברח העם. Aus mehrfachen Gründen kann dies nicht heißen, daß das Volk nicht wieder zurückkehren wolle. Wie wir oben gesehen, hat ja Pharao Israel mit vollem Bewußtsein auf Nimmerwiederkehr aus dem Lande gewiesen, und klagt er sich dessen ja auch hier selber an: כי שלחנו את ישראל מעבדנו. Sodann liegt ja in dieser Umkehr kein Beweis der Flucht, vielmehr höchstens das Gegentheil. Endlich ist ja oben 3. die Sinnesänderung Pharao's durch die, wie er meinte, verzweifelte Lage des Volkes motivirt, dem der Zug in die Freiheit abgeschnitten gewesen wäre. Es kann dieses ברח daher wohl nur von eben dieser Umkehr verstanden werden, die dem Pharao als eine Flucht vor der Macht des Baal-Zefon gemeldet wurde, welcher mit seinen Schrecknissen das Volk von dem beabsichtigten Eintritt in die Wüste zurückgetrieben habe. Pharao erkannte darin ein Unterliegen der Gottesmacht, die bisher Jsrael geführt, deren unwiderstehlich geglaubte Gewalt ihn und seine Diener zu dem, wie er nun glaubte, übereilten Entschluß gebracht hätte, das Volk gänzlich aus ihrem Dienst zu entlassen, ein Entschluß, den er nun bereute. Es scheint, daß die Gesinnung des Volkes dieselbe geblieben war.

V. 6. Den ganzen Heereszug stellte er unter seinen unmittelbaren Befehl und zog voran. —

לֵאמֹר פָּקֹד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהַעֲלִיתֶם אֶת־עַצְמֹתַי מִזֶּה אִתְּכֶם׃
20. וַיִּסְעוּ מִסֻּכֹּת וַיַּחֲנוּ בְאֵתָם בִּקְצֵה הַמִּדְבָּר׃
21. וַיהוָה הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמּוּד עָנָן לַנְחֹתָם הַדֶּרֶךְ וְלַיְלָה בְּעַמּוּד אֵשׁ לְהָאִיר לָהֶם לָלֶכֶת יוֹמָם וָלָיְלָה׃
22. לֹא־יָמִישׁ עַמּוּד הֶעָנָן יוֹמָם וְעַמּוּד הָאֵשׁ לָיְלָה לִפְנֵי הָעָם׃ פ
יד 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיָשֻׁבוּ וְיַחֲנוּ לִפְנֵי פִּי הַחִירֹת בֵּין מִגְדֹּל וּבֵין הַיָּם לִפְנֵי בַּעַל צְפֹן נִכְחוֹ תַחֲנוּ עַל־הַיָּם׃
3. וְאָמַר פַּרְעֹה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל נְבֻכִים הֵם בָּאָרֶץ סָגַר עֲלֵיהֶם הַמִּדְבָּר׃

beschworen: Gott wird sicher euch bedenken, dann nehmet meine Gebeine von hier mit euch.

20. Sie zogen von Succoth und lagerten in Etham am Anfang der Wüste.

21. Und Gott ging vor ihnen her, am Tage in einer Wolkensäule, sie den Weg zu führen, und Nachts in einer Feuersäule, ihnen zu leuchten, so daß sie Tag und Nacht wandern konnten.

22. Es wich nicht die Wolkensäule Tags und Nachts die Feuersäule vor dem Volke.

Kap. 14. V. 1. Da sprach Gott zu Mosche:

2. Sprich zu Jisrael's Söhnen, daß sie zurückkehren und sich vor Pi Hachiroth lagern, zwischen Migdol und dem Meere. Im Anblick des Baal Zefon, ihm gegenüber sollt ihr am Meere lagern.

3. Es wird Pharao von Jisrael's Söhnen sagen: Gefangen sind sie im Lande! Er hat um sie die Wüste verschlossen!

---

göttlicher Verheißungen hin, und findet sich nicht getäuscht. Gott ist שומר אמונתו לישני עפר auch in diesem Sinne. So betrachtet, waren diese dem Zuge vorangetragenen Gebeine Josef's die lauteste Predigt an das um seines Kleinmuth's willen in den Umweg durch die Wüste geführte Volk.

V. 20. קצה ist jeder äußerste Punkt eines räumlichen Gegenstandes, somit Anfang sowohl als Ende.

V. 21. וד' הולך וגו' בעמוד וגו'. Die Wolken- und Feuer-Säule war das sichtbare Zeichen der besondern Führung Gottes und hier zugleich Mittel derselben. — לנחותם, so viel wie להנחותם: sie durch die Säulen führen zu lassen.

Kap. 14. V. 3. נבוכים, der Form nach von נבך, nicht von בוך, sonst hätte es נבוכים heißen müssen, wie נכונים. נבך, wie נבכי ים (Job 38, 16.) die Tiefen des Meeres, daher נבוכים: versenkt sein, gefangen sein im Lande; sie können nicht hinaus, von einer Seite das Meer, über das sie nicht hinüber können, von andrer Seite die Wüste, welche der

18. Gott ließ das Volk einen Umweg, nämlich den Weg in die Wüste zum Schilfmeer machen, und es waren Jisrael's Söhne gewaffnet aus dem Lande Mizrajim gezogen.

19. Mosche nahm die Gebeine Josef's mit sich, denn er hatte Jisrael's Söhne

18. וַיַּסֵּב אֱלֹהִים ׀ אֶת־הָעָם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר יַם־סוּף וַחֲמֻשִׁים עָלוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

19. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־עַצְמוֹת יוֹסֵף עִמּוֹ כִּי הַשְׁבֵּעַ הִשְׁבִּיעַ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

lichen Führungen, 'ה, wie bei den außerordentlichen Wunderthaten in Egypten wieder. Es war das Ziel des Gottesvolkes, mit dem vollen Gottbewußtsein in das unter der unsichtbaren Leitung Gottes sich entfaltende Völkerleben einzutreten. In einem solchen Leben gilt es, die eigene Kraft, nach dem ganzen Ausmaaß menschlicher Begabung in von Gott gesteckten Zielen zu bethätigen und das Gelingen dem für jedes treu gehorchende Wirken verheißenen Beistand Gottes anheimzustellen. Allein für ein solches Leben waren sie noch nicht reif. Zu einem solchen Bewußtsein, daß Gottes unmittelbare Vorsehung die ihr treu Gehorchenden nicht nur aus Untergang drohenden Momenten zu retten, sondern auch Tag für Tag unter allen Umständen zu erhalten wisse, sollten sie erst durch außerordentliche Erfahrungen erzogen werden, und diese Erziehung ist die Bedeutung der Wanderung durch die Wüste, die Bedeutung des „Umzugs," den sie Gott nun antreten ließ.

ולא נחם. Während נהג auch, und zwar vorzugsweise das Führen willen- und vernunftloser Wesen bedeutet, ist נחה ausschließlich die Führung mit Willen und Vernunft begabter Wesen zu dem von ihnen ersehnten Ziele. Es ist lautverw. mit נאה: ansprechend, wünschenswerth sein, נהה: sich schmerzlich und unbefriedigt nach Etwas sehnen, daher נהי, die Klage. נחה: zu einem ersehnten Ziele führen. — כי קרוב הוא enthält den Grund, weshalb der Weg durch das Philisterland eigentlich der natürlichste gewesen wäre. — וחמשים וגו', aus Josua 1, 14 u. 4, 12. ist ersichtlich, daß חמוש zum Kampf ausgerüstet bedeutet. Schwierig ist die Ableitung. Sam. II. 2, 23. 3, 27. und so auch 4, 6. 20, 10. wird mit חֹמֶשׁ die Stelle bezeichnet, wohin der Mörder vorzüglich den tödtlichen Streich zu führen sucht. Sanhedrin 49, a. wird dies als die fünfte Rippe erklärt, wo die Galle und die Leber sitzt. Man meint nun, daß eben dort auch um die fünfte Rippe das Schwert geschnallt worden wäre, und daher חמושים Ausdruck für gewaffnet sei. Man hätte jedoch aus diesem Grunde eher glauben sollen, man habe diese Stelle durch Panzerung schützen müssen. Möglich, daß חמש verwandt mit חמס, חמץ ist, und: mit den Mitteln zur Gewaltausübung versehen, bedeutet.

V. 19. Es dürfte zu erwägen sein, warum diese Thatsache hier und nicht oben bei dem ersten Aufbruch von Raamses berichtet worden. Soll es vielleicht den Gegensatz hervorheben? Sechs mal Hunderttausend bewaffneten Männern wurde die Zuversicht nicht zugetraut, daß sie aus jedem zum Besitze des von Gott verheißenen Landes führenden Kampfe eben dieser Verheißung willen siegreich hervorgehen würden — und der wahre Jude, wie Josef, blickt selbst über seinen Tod hinaus mit Zuversicht auf die Erfüllung

16. וְהָיָה לְאוֹת עַל־יָדְכָה וּלְטוֹטָפֹת
בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ
יְהוָה מִמִּצְרָיִם׃ ס

17. וַיְהִי בְּשַׁלַּח פַּרְעֹה אֶת־הָעָם
וְלֹא־נָחָם אֱלֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים
כִּי קָרוֹב הוּא כִּי אָמַר אֱלֹהִים פֶּן־
יִנָּחֵם הָעָם בִּרְאֹתָם מִלְחָמָה וְשָׁבוּ
מִצְרָיְמָה׃

16. Und auch an deiner Hand soll es zum Zeichen sein und zum Stirnschmucke zwischen deinen Augen, daß mit Stärke der Hand Gott uns aus Mizrajim hinausgeführt."

17. Als nun Pharao das Volk fort ließ, führte Gott sie nicht den Weg durch das Land der Philister, weil dieses nahe ist; denn Gott sprach: es könnte das Volk anderes Sinnes werden, wenn sie Krieg vor sich sehen, und nach Mizrajim zurückkehren.

---

den Trotz der Egypter durch Tödtung ihrer Erstgebornen. Ich weihe alle meine Erstgebornen Gott, um unser Aller und alles Unsrigen Hörigkeit an Gott nicht zu vergessen.

V. 16. ידכה, auch auf deiner Hand, obgleich du kein בכור bist. Dieser Vers gehört mit zur Rede des Vaters an den Sohn. — טוטפות, Stirnschmuck, wie (Sabbath 57, a.) erklärt wird, המקפת מאזן לאזן, ein Diadem. Die Etymologie ist zweifelhaft. כי בחזק יד וגו׳. Dieselbe Thatsache, die die Weihe deines erstgebornen Bruders begründet, zeichnet auch dich und adelt auch dich, wie uns Alle. Die Weihe deines erstgebornen Bruders sichert dir die deine — (über תפלין siehe zu 5. B. M. 11, 18.)

בשלח

V. 17. 18. Die ideale Aufgabe des Gottesvolkes war in den vorhergehenden Institutionen des Peßachopfers, des Mazzafestes, der Erstgeburtsweihe und des Thefillingebotes gezeichnet. Die Erzählung kehrt zur concreten Wirklichkeit des eben erst erlösten, erst an dem Anfang seiner Bestimmung stehenden Volkes zurück, und zeigt uns sofort, wie noch keineswegs das Volk jener idealen Stufe nahe gewesen, zugleich aber auch, wie so ganz und gar in ihnen selbst von jener Kraft und jenem Muthe keine Spur vorhanden gewesen, die sich hätte selbst die Freiheit erkämpfen und erhalten können. Nicht nur die Gewinnung der Freiheit, auch die Bewahrung derselben war durch und durch Gottes Werk. Freiwillig, so lesen wir, wären sie in die alte Knechtschaft zurückgekehrt, wenn sie auf dem Wege zu der die Freiheit sichernden Selbstständigkeit Kampf zu bestehen vor sich gefunden; und „sie waren doch gewaffnet aus Mizrajim gezogen!" Das Schwerdt fehlte nicht an der Rippe, aber das Herz fehlte unter derselben, es fehlte der Muth zum Kampfe, und es fehlte noch vor Allem der unter allen Umständen vertrauensvoll sich Gott hingebende Sinn, der in dem Bewußtsein seiner Führung Willen und Muth, Kraft und Begeisterung zu Allem findet. —

Es wird diese Erzählung von dem gewöhnlichen Gottesnamen אלקים getragen und erst V. 21., wo die außerordentliche Führerschaft Gottes in den voranschreitenden Wolken- und Feuersäulen ihren sichtbaren Ausdruck erhält, kehrt der Name dieser außerordent-

14. Und wenn dich nun in einer andern Zeit dein Sohn einst fragen wird: Was ist dies? so sagst du zu ihm: „Mit Stärke der Hand hat uns Gott aus Mizrajim, aus dem Sklavenhause geführt.

15. Da war es, als Pharao hartnäckig war, uns ziehen zu lassen, erschlug Gott jede Erstgeburt im Lande Mizrajim, von Menschenerstgeburt bis zur Erstgeburt des Viehes. Darum opfere ich Gott jede Mutterschooßeröffnung, die Männlichen, und löse jeden Erstgebornen meiner Söhne aus.

מפטיר. 14. וְהָיָה כִּי־יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ
מָחָר לֵאמֹר מַה־זֹּאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו
בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ יְהוָה מִמִּצְרַיִם
מִבֵּית עֲבָדִים׃
15. וַיְהִי כִּי־הִקְשָׁה פַרְעֹה לְשַׁלְּחֵנוּ
וַיַּהֲרֹג יְהוָה כָּל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
מִבְּכֹר אָדָם וְעַד־בְּכוֹר בְּהֵמָה עַל־
כֵּן אֲנִי זֹבֵחַ לַיהוָה כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם
הַזְּכָרִים וְכָל־בְּכוֹר בָּנַי אֶפְדֶּה׃

---

die Lösung der Bedingung geknüpft, seinen ganzen Besitz nur im Dienste Gottes, d. h. in Erfüllung der ihm von Gott gesetzten Aufgaben zu verwenden. —

וכל בכור אדם בבניך תפדה. Auch für die erstgebornen Söhne ist schon hier eine Auslösung bestimmt, obgleich diese doch nach ursprünglicher — erst mit der Verirrung des goldenen Kalbes eingebüßten — Bestimmung eine priesterliche, gottesdienstliche Weihe behielten. Ohne diese Auslösung hätten sie wahrscheinlich ausschließlich diesem priesterlichen Berufe angehören müssen und wären damit aus dem Verbande der Familien ausgeschieden. Allein das sollten sie eben nicht. Sie sollten, in das ganz gewöhnliche Familienleben wie jeder andere Sohn verwebt, dort mustergiltig die heilige jüdische Gesammtbestimmung tragen, vertreten und veranschaulichen. Sind es ja nicht die Tempel, sondern die Häuser, in denen diese Aufgabe in wahrer, letzter Wirklichkeit zur Erfüllung kommt. Die Auslösung unserer erstgebornen Söhne spricht daher den Gedanken aus, daß auch das ganz gewöhnliche Leben unserer Kinder dem wahren, wahrhaftigen Dienst der heiligen Gesammtaufgabe zu Gute kommen soll.

V. 14. מחר, davon מחיר, der Tausch, der Tauschwerth, מחר: der statt des heutigen eintretende Tag, morgen. Wo es aber nicht den morgenden Tag bezeichnet, da bedeutet es eine von der jetzigen verschiedene Zeit. So וענתה בי צדקתי ביום מחר (1. B. M. 30, 33.), wenn ich aus dem Dienst treten werde. מחר יאמרו בניכם לבנינו (Josua 22, 24.), wenn die Geschichte unserer Gegenwart vergessen sein wird. So auch hier: wenn die Spuren der Knechtschaft und der Erlösung aus der unmittelbaren Wahrnehmung geschwunden sein werden. — מה זאת, was bedeutet diese bevorzugende Weihe der Erstgebornen? — בחזק יד, mit Gewalt, wider Willen und mit Brechung der Macht des uns festhaltenden Herrn. — הוציאנו: Wir waren Alle Sklaven, sind Alle nur durch Gott wieder Menschen geworden und gehören daher Alle mit Allem in gleicher Weise Gott an.

V. 15. הקשה, Pharao verweigerte Gott, was Gott von ihm forderte, nannte sein, was doch durch und durch Gottes ist. Gott züchtigte den die Gotteshörigkeit verkennen-

וְאִם־לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה׃

löſeſt du es nicht aus, ſo mußt du es durch Genickſchlag tödten; auch jede Menſchen-Erſtgeburt unter deinen Söhnen löſeſt du aus.

---

zwar kommt in der Erſtgeburtsweihe des Menſchen die Gotteshörigkeit der Familie, des zur Nahrung dienenden Viehes die Gotteshörigkeit der Familien-Nahrung, und in derjenigen des Eſels die Gotteshörigkeit des Familieneigenthums zum Ausdruck.

Die erſtgebornen Söhne ſollten die Weihe der Prieſter haben und die Opfer miniſtriren: עד שלא הוקם המשכן עבודה בבכורות (Sebachim 112, b.). Sie waren die „Jünglinge der Söhne Iſrael's," die Moſes bei der Schließung des Geſetzesbundes (2. B. M. 24, 5.) als Repräſentanten des nationalen Vereins der Familien Iſrael's die Opfer der Hingebung und der Freude bringen ließ. Durch ſie ſollte das Bewußtſein der nationalen Gotteshörigkeit und der nationalen Gottesaufgabe innerhalb der Häuſer und Familien ſeine Träger und Vertreter haben.

בכור בהמה טהורה hatte die Beſtimmung, auf dem Altare des Nationalheiligthums — בכור אינו קרב בבמה Bechoroth 4, 2. — als Mahl-Opfer, קדשים קלים, dargebracht zu werden. (Später wurden ſie zu dieſem Zwecke den כהנים als Eigenthum überwieſen, 4. B. M. 18, 15. f.). In ihm wurde den Familien das Bewußtſein erhalten, daß auch die Nahrung der Familien, der Segen der Heerden, im Dienſte der heiligen Nationalaufgabe ſtehe, und auch die Nahrung des Hauſes ſich nicht durch Egoismus entweihen ſolle.

פטר חמור ſoll durch ein שה, den allgemeinen Repräſentanten einer jüdiſchen Perſönlichkeit vom Peßach her (ſiehe Bechoroth 12, a.), ausgelöſt werden. Nach Bechoroth 11, a. konnte auch in Ermanglung eines שה die Auslöſung durch den Werth des פטר חמור geſchehen. So lange die Auslöſung nicht geſchehen, iſt jede Benutzung des Thieres verboten, es iſt אסור בהנאה, und unterbleibt die Auslöſung, ſo muß es durch Genickſchlag getödtet und begraben werden. Das שה oder die Werthe der Auslöſung wurden ebenfalls ſpäter (4. B. M. daſ.) den כהנים überwieſen. Sehen wir uns dieſe Geſetzesbeſtimmungen an, ſo begegnen wir ähnlich wie oben bei שבירת עצם בפסח (Kap. 12, 46.) dem Gedanken: Lebloſer — durch das Laſtthier repräſentirter — Beſitz hat an ſich weder Werth noch Bedeutung. Er gewinnt Werth und Bedeutung nur, wenn er zur lebendigen Umwandlung und ſeine Benutzung dem göttlichen Heiligthum der Geſammtaufgabe zu Gute kommt. Erſt wenn dieſer bei Allem im Auge zu haltende Zweck in der Auslöſung ſeine Anerkennung gefunden, wird das Thier der Benutzung hingegeben. Es iſt dann jeder Verwendung des Beſitzes zu Privatzwecken die Förderung des heiligen Geſammtzweckes ſelbſt bereits als letztes Ziel aufgeprägt. Der Private aber, der vermeint, dadurch daß er ſeinen Beſitz den heiligen Geſammtzwecken vorenthält, ſeinen Privatbeſitz nur um ſo mehr zu vergrößern, der iſt in einem kläglichen Irrthum befangen. אם לא תפדה וערפתו ſteht über jedes jüdiſche Vermögen geſchrieben. Wer es ſelbſtſüchtig ſich zu erhalten vermeint, ertheilt ihm ſelber den Nackenſtreich der Vernichtung. Nur bedingungsweiſe hat Iſrael wieder ein Beſitzrecht erhalten. Die Erhaltung jeglichen Beſitzes iſt für Iſrael an

הַֽכְּנַעֲנִי֙ כַּאֲשֶׁ֛ר נִשְׁבַּ֥ע לְךָ֖ וְלַאֲבֹתֶ֑יךָ וּנְתָנָ֖הּ לָֽךְ׃
12. וְהַעֲבַרְתָּ֥ כָל־פֶּֽטֶר־רֶ֖חֶם לַֽיהוָ֑ה וְכָל־פֶּ֣טֶר ׀ שֶׁ֣גֶר בְּהֵמָ֗ה אֲשֶׁ֨ר יִהְיֶ֥ה לְךָ֛ הַזְּכָרִ֖ים לַֽיהוָֽה׃
13. וְכָל־פֶּ֤טֶר חֲמֹר֙ תִּפְדֶּ֣ה בְשֶׂ֔ה

zu dem Lande des Kenaaniten bringen wird, wie er dir und deinen Vätern geschworen, und es dir gegeben haben wird:

12. so sollst du jede Mutterschooß-eröffnung Gott zuführen, und ebenso Gott zu von jeder Wurf-Eröffnung eines Viehes, das dir gehören wird, die männlichen.

13. Jede Geburtseröffnung eines Esels löseſt du mit einem Lamme aus;

---

wirklichen Eintritt ins Land sistirt gewesen. ר' יוחנן ist dort jedoch der Ansicht, es sei die Institution mit dem Auszuge in volle Kraft getreten und habe ununterbrochen fortgedauert, קדשו ולא פסקו, und wäre dann der Satz: והיה כי יביאך וגו' והעברת וגו' dahin zu verstehen: — wie dies auch von dem V. 5. hinsichtlich des Tefillingebotes (Kidduschin 37, b.) verstanden wird — עשה מצוה זו שבשבילה תיכנס לארץ, d. i. erfülle dies Gebot, denn um seinetwillen kommst du in's Land! Wir glauben dies nicht also verstehen zu müssen, als ob hier die ביאה, והיה כי יבאך, als Folge des והעברת וגו' aufgefaßt würde, da ja offenbar in diesen Sätzen das והעברת als Folge des והיה כי יבאך erscheint. Es scheint vielmehr, daß bei Geboten, die nicht an den Landesbesitz geknüpft sind und selbst vor dem Besitz des Landes zur Erfüllung waren, wie בכור, תפלין, der Gedanke והיה כי יבאך וגו' nur die Wichtigkeit des Gebotes hervorheben sollte. Das Gebot ist so bedeutsam und wichtig, daß dessen Erfüllung wesentlich mit zu dem Zwecke der Verleihung des Landes gehört. Gott verleiht dir das Land, damit und weil du als Besitzer des Landes diese Mizwa erfüllen sollst und wirst. Ohne diese Mizwa wäre der Landesbesitz mangelhaft in seinem Zwecke, ja vielleicht verderblich für deine Bestimmung.

V. 12. והעברת ל—, wörtlich: so sollst du an allen andern Verhältnissen vorüber- und Gott zuführen, d. h. mit Lossagung von allen andern Beziehungen Gott weihen. So auch: אתם נצבים וגו' לעברך בברית וגו', d. h. mit Lossagung von allem Andern in den Bund mit Gott einzutreten. Hier nun: Wenn du Besitzer des Landes und dort nun mit deinen Hausesgruppen wirklich seßhaft geworden bist, dann sollst du alle männlichen Erstgebornen deiner Menschen und Güter mit Lossagung von allen Privatbeziehungen zum Ausdruck der Gotteshörigkeit aller Deinigen und alles Deinigen Gott zuführen, d. h. Gott weihen. —

שגר, lautverw. mit שקר, שכר, שער, aus sich hinaussetzen, Ausdruck für die thierische Geburt, rabbinisch heißt es überhaupt: fortschicken. — אשר יהיה לך haben wir übersetzt: das dir gehören wird. Nur wenn sowohl das Mutterthier als das zu werfende erste Thier ausschließlich jüdisches Eigenthum ist, unterliegt es der Erstgeburtsweihe.

13. Wir haben schon zu 1. B. M. 49, 11. entwickelt, wie im Gegensatz zum Pferde der Esel das Thier des friedlichen Wohlstandes ist. Der Esel war das Lastthier für die bewegliche Habe. Die drei Kategorien der Erstgeburtsweihe: בכור אדם, בכור בהמה טהורה, פטר חמור repräsentiren somit den Menschen, seine Nahrung und seinen Besitz, und

10. וְשָׁמַרְתָּ אֶת־הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה׃ פ
11. וְהָיָה כִּי־יְבִאֲךָ יְהוָה אֶל־אֶרֶץ

10. und du sollst dieses Gesetz hüten zu seiner bestimmten Zeit von Jahr zu Jahr."
11. Und nun sei es: wenn dich Gott

למען תהיה תורת ד׳ בפיך. Nicht der todten Schrift, dem lebendigen Worte ist die Gotteslehre anvertraut, so: בפיך ובלבבך לעשתו (5. B. M. 30, 14.). ואשים דברי בפיך (Jes. 59, 21.) ודברי אשר שמתי בפיך (das. 51, 16.) und nicht nur um sie Andere zu lehren, sondern um sie selbst zu lernen, werden wir nicht auf die bloße Schrift, sondern auf das hingewiesen, was unserm Munde anvertraut worden. So heißt es in höchst bezeichnender Weise: es weiche nicht dies Buch der Lehre von deinem Munde, לא ימוש ספר התורה הזה מפיך (Josua 1, 8.). Durch das geschriebene Wort der Lehre sollst du immerfort das in's Bewußtsein rufen, was deinem Munde übergeben worden. Selbst dem einsam Lernenden will das göttliche Wort wesentlich gesprochen und durch's lebendige Wort eingeprägt werden. Jeder ist zuerst sich selbst Herold des Gesetzes und durch seinen Mund soll es zuerst den Weg zum eigenen Innern finden. Daher auch der Satz (Sabb. 28, a.): ס״ת תפלין ומזוזות לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד, es sind nur auf Pergament von zum Genuß erlaubten Thieren zu schreiben. Schon der Stoff auf welchen die Lehre des göttlichen Gesetzes geschrieben wird, soll uns sagen, wie Gott zum Propheten (Ezech. 3, 1.) gesprochen: אכול את המגלה הזאת, „iß diese Rolle!" d. h. nimm ihren Inhalt ganz in dich auf, laß ihren Inhalt dir in Fleisch und Blut übergehen! —

V. 11. והיה כי יביאך וגו׳. So lange Israel noch auf dem Zuge zu dem Lande seiner Selbstständigkeit war, so lange waren die Adlerfittige der göttlichen Vorsehung sichtbar, die allein sie durch Wüsteneien sicher und ungefährdet trugen, so lange hing die Existenz Aller in gleicher Weise unmittelbar an der Kraft der göttlichen Allmacht, so lange dauerte noch eigentlich der Auszug aus Egypten fort; sie waren noch mitten in der Erlösung begriffen, und es war weder das Bewußtsein der Zusammenhörigkeit, noch das der Gotteshörigkeit gefährdet. Erst wenn die letzte Spur des egyptischen Verhängnisses verwischt, das Land ihnen geworden, das ihnen Selbstständigkeit und Wohlstand versprach, und Jeder sich mit den Seinen „unter dem eigenen Weinstock und dem eigenen Feigenbaum" befinden werde, erst da wird die Gefahr nahe liegen, daß die einzelnen Familiengruppen und Häuser sich ganz in's Sonderbewußtsein verlieren, das Bewußtsein der Zusammenhörigkeit in der Einen gemeinsamen Gottesaufgabe einbüßen und Menschen und Güter in die Interessen des Hauses und der Familie aufgehen lassen könnten. Da wird vor Allem die praktische Bedeutsamkeit der Institution der gottesdienstlichen Erstgeburtsweihe beginnen, und darum tritt auch hier diese Institution im Zusammenhange mit dem Eintritt und der Besitzergreifung des Landes auf. Nach ר״ש לקיש (Bechoroth 4, b.) wären auch in der That nur die beim Auszuge aus Mizrajim vorhanden gewesenen Erstgeburten, so wie die im ersten Jahre in der Wüste geborenen nach dieser Institution zu weihen gewesen. Dann aber קדשו ופסקו, wäre bei allen ferner Geborenen die Erstgeburtsweihe bis zum

9. וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל־יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת יְהוָה בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ יְהוָה מִמִּצְרָיִם׃

9. und das soll dir zum Zeichen an deiner Hand und zum Gedächtniß zwischen deinen Augen sein, — damit **Gottes** Lehre der Inhalt deines Mundes werde, — daß mit starker Hand **Gott** dich aus Mizrajim hinausgeführt,

---

V. 9. Es dürfte dieser und der folgende Vers noch zu der vom Vater an den Sohn zu richtenden Belehrung gehören. Die Erinnerung an diese Erlösung soll nicht eine bloße Gedächtnißfeier sein, sondern es soll damit die Thatsache, daß du deine ganze jetzige freie Existenz nur der starken Hand Gottes verdankest, somit ihm mit deinem ganzen Wesen angehörest, zum **Wahrzeichen** für all dein Thun, zur **Erwägungsbasis** für all dein Denken werden, damit jedes Wort, das du sprichst, — und im Worte prägt sich alles Wollen und Denken des Menschen aus — aus der Lehre Gottes fließe, somit du ein Verkünder der Gotteslehre werdest. Dein ganzes, thätiges und geistiges Sein soll in der Lehre Gottes wurzeln und aus der Lehre Gottes hervorgehen, und somit durch dich die Lehre Gottes zum Ausdruck und zur Vergegenwärtigung kommen. —

והיה לך לאות וגו׳, wie oben 12, 13. והיה הדם לכם לאות על הבתים. Wie dort das Blut zum „Zeichen für euch," d. h. der Ausdruck unserer Hingebung und der Hingebung unserer Häuser an die von uns übernommene Bestimmung sein sollte, so soll die Thatsache der Erlösung in einem Zeichen an unserer Hand sowohl unsere Beherzigung dieser Thatsache, als auch die Hingebung unserer Hand an die Consequenz dieser Thatsache, an unsere Gotthörigkeit, zum Ausdruck bringen. Die Gotthörigkeit unserer „Hand" ist die allererste Consequenz aus dieser Erlösung. **Wir** hatten keine Hand in dieser Erlösung. Nur Gottes Hand war für uns stark. Nur **dieser** Hand verdanken wir die Wiedererlangung **unserer** „Hand," die in Mizrajim nicht unser war. Wir erhielten sie aber nur unter der Bedingung wieder, um die durch Gott frei gewordene Hand fortan nur in seinem Dienste zu verwenden.

Die Ueberlieferung lehrt, daß dies Zeichen nicht auf der Hand, sondern an dem das ganze Handorgan regierenden Muskel des Oberarmes zu tragen sei. Wenn dieses sich ohnehin schon aus der Natur der Sache ergeben dürfte, da ein stets zu tragendes und wie sich aus 5. B. M. ergibt, an die Hand zu bindendes Zeichen die Thätigkeit der Hand hindern würde, so ist dies auch überdies durch die Parallele mit dem Gedenkzeichen am Haupte gegeben, das ebenfalls mit בין עיניך ausgedrückt ist, und doch nur die Stelle am Vorderhaupte bedeutet, wo von dem Sitze der Gedanken aus das Auge die Weisung für seinen Dienst erhält, und ebenso durch die Bestimmung, daß — entsprechend dem הצנע לכת לפני ד׳ — das Wahrzeichen unserer Thaten nur לנו und nicht לאחרים לאות, והיה לך לאות, sein soll, nothwendig, daß es an einem in der Regel verdeckten Theil des Handorgan's getragen werden soll (Menachoth 36, 6.). — בין עיניך, wie: ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת (5. B. M. 14, 1.), wo offenbar mit diesem Ausdruck die Stelle am vordern Oberhaupte bezeichnet ist. —

וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת־הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה׃
6. שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַיהוָה׃
7. מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא־יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא־יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל־גְּבֻלֶךָ׃
8. וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה יְהוָה לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם׃

Jebusi bringen wird, das er dir zu geben deinen Vätern geschworen hat, zu einem Lande, das von Milch und Honig fließt: dann begehe diesen Dienst in diesem Monat.

6. Sieben Tage sollst du dann ungegohrenes Brod essen und am siebten Tag ist dann ein Gott geweihtes Fest.

7. Ungegohrenes Brod soll diese sieben Tage gegessen, und dir kein gegohrenes Brod und dir kein Sauerteig gesehen werden in deinem ganzen Gebiete.

8. Und du erzählest dann deinem Kinde an jenem Tage: „Um Dieses willen hat Gott für mich gehandelt, als ich aus Mizrajim zog,

---

dem erwähnten ספרי nur von dem Lande dieser Völker ביכורים gebracht werden. Wird ja in ביכורים der Segen des Landes dem Gesetze zu Füßen gelegt und damit das Zwiefache ausgesprochen, daß nur der Huldigung des Gesetzes der Segen verdankt und dieser Dank sich in treuer Verwirklichung des Gesetzes bethätigen werde.

V. 6. שבעת ימים. Moses sprach diese Worte am 15. Nissan, dem Tage des Auszuges, der, wie bereits oben bemerkt, an diesem ersten Peßach der einzige Mazzatag war. Bei der Gedächtnißwiederkehr dieses Tages soll das Mazzagebot sieben Tage dauern, und dann auch am siebten Tag ein חג לד' sein. Darum ist hier der erste Festtag nicht weiter erwähnt.

V. 8. והגדת וגו'. Wie bereits Eingangs bemerkt, ist hier, an dem Feste des immer auf Grund der Erlösung zu erneuenden Aufbaues der jüdischen Häuser, sofort auch die jüdische Erziehungsaufgabe gezeichnet. Nicht nur durch stille Gewöhnung allein sollen unsere Kinder in die treue Erfüllung des göttlichen Gesetzes eingeführt, und auch nicht durch bloßes Moralisiren soll dies bewirkt werden. Mit lebendigem Beispiel sollen wir in der Erfüllung vorangehen und gleichzeitig durch Belehrung über unser Thun Geist und Herz unserer Kinder wecken, damit sie mit Verständniß und Bewußtsein die Mizwoth üben lernen und ihre Begeisterung für ihre jüdische Aufgabe eine bewußtvolle werde. — בעבור זה, um dieser Uebungen willen, um alles Dessen willen, was du mich üben siehst. Als ich aus der Knechtschaft zur Freiheit zog, habe ich zur Gewinnung dieser Freiheit nur das Eine beitragen können, daß ich die ewige Verpflichtung zur Erfüllung dieser Gebote übernahm. Diese Uebernahme war der einzige Grund und die Erfüllung der einzige Zweck der Erlösung. Alles Andere hat Gott für mich gethan. Daraus kannst du den unschätzbaren Werth dieser Uebungen ermessen. Unsere ganze, auf Gott gegründete, von Gott abhängige Existenz beruht auf ihnen.

4. Heute zieht ihr hinaus, im Halm-Monat!

4. הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב׃

5. Und es sei, wenn dich Gott zu dem Lande des Kenaani und des Chitti, des Emori, des Chiwi und des

5. וְהָיָה כִי־יְבִיאֲךָ יְהוָה אֶל־אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי

---

werden kann, als: daß sie ein Mittel sein soll, die Berufung und Erziehung, somit die Heiligung Aller für den Dienst und die Lehre Gottes zu verwirklichen und zu sichern. Das ist aber in Wahrheit nichts Anderes, als die Ausführung Dessen, was, wie wir gesehen haben, in der Bestimmung פטר רחם des gottesdienstlichen Erstgebornengesetzes bereits ausgesprochen war, indem diese Bestimmung die Heiligung der Erstgeburt als Weihe des Mutterschooßes, somit aller folgenden Kinder begreifen läßt.

זָכוֹר וגו׳: bleibe stets eingedenk, daher die Infinitivform. — מבית עבדים, בית עבדים ist ein Haus, in welchem der Vater und die Mutter und folglich auch die Kinder Sklaven sind. Das waren ihre Häuser in Mizrajim. Sie waren dort geborene Sklaven. Hier, wo die gleiche heilige Bestimmung aller Kinder proklamirt werden soll, kommt daher diese Bezeichnung ihres Zustandes in Mizrajim zum ersten Male vor. Sie werden erinnert, daß ohne die Erlösung durch die starke Hand Gottes sie und ihre Kinder Alle noch Sklaven wären, somit alle in gleicher Weise Gott mit ihrer freigewordenen Persönlichkeit angehören. — ולא יאכל חמץ: in dem איסור אכילת חמץ erhält die Thatsache, daß בחוק יד הוציא וגו׳ ihren dokumentirenden Ausdruck. Zugleich liegt in dem Ausdruck לא יֵאָכֵל: sorgt dafür, daß חמץ nicht gegessen werde, somit להזהיר גדולים על הקטנים, die Pflicht der Eltern, überhaupt der Erwachsenen, auch die noch unmündigen Kinder nicht in Uebertretung der jüdischen Pflichten hineinzugewöhnen, לעשות המאכיל כאוכל (siehe מכילתא z. St. und קרבן אהרן zu ת״כ 3. B. M. 11, 13.). Eine Warnung, die dem ganzen Inhalte dieses jüdischen Erziehungskapitels entspricht.

V. 4. בחדש האביב. Dieser Hinweis auf die Identität Gottes in der Natur und in der Geschichte, so wie auf die parallelen Erscheinungen in beiden geht durch die ganze jüdische Gotteslehre. Die Thatsache, daß die Erlösung im Halm-Monat geschah, ist für das Gedächtniß derselben so wesentlich, daß sie zur Seite des קידוש החדש (Kap. 12, 2.) das zweite Moment bildet, welches unser Kalenderwesen regelt. Während die Monatheiligung durch den Mondumlauf bedingt ist, hängt die Wiederkehr einer Jahreszeit, hier des Frühlings, vom Laufe der Sonne ab, und war daher nach 5. B. M. 16, 1. Vorkehrung zu treffen, daß der Erlösungstag, der 15. Nissan, immer in den Frühlingsanfang falle, woraus עיבור שנה, die unsere Mondjahre mit dem Sonnenjahr ausgleichende Einrichtung unserer Schaltjahre, hervorgeht.

V. 5. אל ארץ הכנעני וגו׳, es werden hier nur fünf von den sieben Völkerschaften des Landes genannt. Nach מכילתא z. St. und כי תבוא ספרי (siehe רמב״ן) war nur das Land dieser fünf hier erwähnten großer Fruchtbarkeit fähig. Vielleicht waren auch diese Völker die üppigsten und verderbtesten. Es wäre dann um so bezeichnender, daß nach

Sklavenhause gezogen seid, daß mit Stärke der Hand Gott euch von hier herausgeführt, und es werde darum kein Gegohrenes gegessen.	מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְהוָה אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ׃

Dinge, Tage und Häuser seien damit den sogenannten niedern Interessen des Lebens verfallen. Es liegt am Tage, wie ein solcher Wahn die bevorzugende Weihe einzelner Momente die entsittlichendste Weihelosigkeit aller übrigen Lebensbeziehungen herbeiführen ließe.

Als daher die Heiligung der Erstgebornen in den Kreis des jüdischen Volkes eingeführt werden sollte, hatte Moses zuvor das Volk zu erinnern, wie die Erlösung aus Mizrajim sie alle auf Eine Linie Gott gegenüber stelle: Mizrajim war für Alle בית עבדים, ein Sklaven-Haus, geborne Sklaven waren sie dort Alle, und nur die starke Gotteshand hat sie daraus erlöst, diese Thatsache soll durch den Nichtgenuß des Brodes der Selbstständigkeit bei der Wiederkehr des Erlösungstages für immer im Gedächtniß bleiben.

Sie sollten sich umschauen: im Halm-Monat treten sie in die Freiheit hinaus. Derselbe Gott, der den Frühling in der Natur herbeiführt und die winterlich gefesselt gewesenen Keime zu Licht und Freiheit gerufen, das ist derselbe Gott, der auch ihren Frühling herbeigeführt, und sie aus dem winterlich fesselnden egyptischen Grabe zu Licht und Freiheit und Lebensentwickelung gerufen. Allein wie die Natur so stehen auch sie erst im Halm-Monat. Haben Reife und Fruchtvollendung erst anzustreben. Haben halmgleich erst „gierig" (siehe Kap. 9, 31.) mit frischer Lust aus dem Boden der Freiheit und der Gotteshörigkeit alle in ihm und durch ihn gewährten Säfte und Kräfte zu trinken, und sie und sich durch sie der Frucht ihrer Gottesbestimmung entgegen zu führen.

Sie kommen in ein Land, das ihnen zur Freiheit auch den selbstständigen Boden der reichsten Fülle bringen kann, bringen soll, das ein Land des Ueberflusses sein kann (siehe Kapitel 3, 8.), das aber bisher nur in kanaanitischer Ueppigkeit entartete Völker gezeitigt. Wenn sie in das Land gekommen sein werden, so wird ihre erste Aufgabe daher sein, sich in diesem Halm-Monate durch Vollbringung dieser Gedächtnißfeier in den Dienst Gottes zu stellen. Dann wird nicht Ein Tag wie jetzt, dann wird ein voller Tageskreis von sieben dieser allgemeinen Erinnerung und der allgemeinen Diensthingebung geweiht sein, und es wird nicht nur der erste, es wird dann auch der in's gewöhnliche Leben hinüberführende siebte Tag zum Festkreis um Gott sammeln, es wird dann sieben Tage das Brod der Unselbstständigkeit in Händen sein, sieben Tage kein Brod der Selbstständigkeit im ganzen jüdischen nationalen Gebiet erblickt werden. Auf dem Eindruck eines solchen Festes soll dann die Erziehung aller Söhne für diese nationale, Gott dienende Bestimmung beginnen, Hand und Auge, That und Gedanke Aller in den Dienst Gottes genommen und der Mund Aller zu Herolden der göttlichen Lehre gemacht werden.

Erst nach dieser Proclamirung der ewig erneut zu beherzigenden und zu bethätigenden Berufung Aller und Erziehung Aller für den Dienst und die Lehre Gottes auf dem historischen Grund der Erlösung folgt die Heiligung der Erstgebornen und der Erstgeburten, die nun keinen andern Sinn haben und in keiner andern Bedeutung aufgefaßt

3. Da sprach Mosche zu dem Volke: Bleibet dieses Tages eingedenk, an welchem ihr aus Mizrajim, aus dem

3. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָעָם זָכוֹר אֶת־הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם

בכור, siehe oben (Kapitel 4, 22.). — פטר: Hinauslassen, auch Hinausgelassen werden, (verw. mit פתר: den verschlossenen Inhalt eines Traumes u. s. w. herausheben, פדר; das aus dem übrigen Organismus ausgeschiedene Fett), פטר רחם würde zunächst auf das Kind sich beziehen lassen und: das aus dem Mutterschooß Entlassene bedeuten. Allein dann würde es eine jede Geburt bezeichnen. Es muß daher wohl auf den Mutterschooß bezogen werden und das Oeffnen des bis dahin verschlossenen Raumes bezeichnen. So wie פטורי ציצים: aufgeschlossene Blüthen. — רחם. רעם: die heftigste Erschütterung, Donner. רחם, nach gegensätzlicher Bedeutung des ח: Schutz vor jeder Erschütterung, bezeichnet den mütterlichen Raum, der das werdende Kind vor jeder Erschütterung schützend umschließt, daher רַחֵם: die muttergleiche, vor allem Uebel zu schützen bemühte Fürsorge. לי הוא: sie gehören mir an, meine Ansprüche in der Familie und an die Familie zu vertreten.

V. 3. ויאמר משה וגו׳. Nichts dürfte mehr zum Nachdenken auffordern, als die Art und Weise, wie Moses hier den ihm in dem vorhergehenden Verse ertheilten Auftrag an das Volk ausführt. Wir haben schon bemerkt, wie wir darin ein eklatantes Beispiel von תש״בכ vor Augen haben. Allein es bleibt noch zu erwägen, in welchem Zusammenhange diese, scheinbar ganz anderartigen Gebote und Bestimmungen zu dem ihm gewordenen Auftrage stehen, und zwar muß dieser Zusammenhang ein sehr inniger und wesentlicher sein, da sie offenbar als Ausführungen dieses Einen Gebotes: קדש לי כל בכור gegeben sind. Heilige mir alle Erstgeburt, hatte Gott zu Moses gesprochen — und Moses legt dem Volke das Gedächtniß des Auszuges und des Chomezverbotes an's Herz, erinnert sie daran, daß sie im Halm-Monat ausziehen, und daß sie im Lande dereinst das Peßach- und Mazzafest feiern sollen, ertheilt die Pflicht der Haggada und der Thefillin und dann erst geht er zur Ausführung des ihm gewordenen Gebotes der Heiligung der Erstgeburt über!

Suchen wir jedoch den leitenden Gedanken aller der Aussprüche und Bestimmungen, welche hier zur Einleitung des Erstgeburtgesetzes theils in Erinnerung gebracht, theils neu gegeben werden: so stellt sich kein anderer als der heraus: Berufung des ganzen Volkes in den Dienst Gottes auf Grund der Erlösung aus Mizrajim und Erziehung aller Kinder für diesen Dienst. Damit springt aber der innige und wesentliche Zusammenhang dieser Sätze mit dem Gesetze über die gottesdienstliche Weihe der Erstgebornen sofort in die Augen.

Die Heiligung bestimmter Personen, Sachen, Zeiten, Räume, hat gar leicht den verderblichen Wahn im Gefolge, als sei die Heiligkeit und Heiligung der menschlichen Verhältnisse auf diese Personen, Sachen, Zeiten und Räume beschränkt, mit der Dahingebung dieser Objekte und Beziehungen sei dem Heiligen ein gebührender Tribut gezollt, und der Anspruch des Heiligen an alles Uebrige damit abgekauft, alle übrigen Menschen und

רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא׃

schooßes unter Jisrael's Söhnen, unter den Menschen und unter dem Viehe; mein ist er.

Gedanke der gemeinsamen Bestimmung lebendig bleibe, bestellte Gott sich lebendige Träger und Vertreter dieses Gedankens innerhalb der Familien und Häuser, indem er sprach: קדש לי וגו׳, „Heilige mir," eigentlich: „Stelle mir absolut bereit jeden Erstgebornen, die Eröffnung jeden Mutterschooßes unter Jisrael's Söhnen unter den Menschen und unter dem Viehe; mein ist er," und bestellte damit die erstgebornen Söhne als seine Vertreter, als die Träger, Pfleger und Verfechter Seines Willens in Mitte der Familien, so wie die Erstgeburt der Heerden zum Ausdruck der Hörigkeit und Hingebung des Familieneigenthums an diesen Willen, auf daß durch die Wirksamkeit der Erstgebornen und die Weihe der Erstgeburten die Häuser und Familien der göttlichen Gesammtbestimmung der Nation erhalten bleiben, und in jedem Hause und jeder Familie nur die Eine große Nationalaufgabe in der ganzen Mannigfaltigkeit der Familien- und Häuser-Eigenthümlichkeiten zur Erfüllung kommen.

Diese gottesdienstliche Weihe der Erstgebornen fällt nicht zusammen mit dem erbrechtlichen Vorzug Erstgeborner. Es kann ein Sohn בכור לכהן sein, ohne בכור לנחלה zu sein und umgekehrt. (Siehe Bechoroth 46, a.) Zum gottesdienstlichen Träger der Familien ist jedes erste von einer Mutter geborne Kind bestimmt, wenn dieses erste Kind in natürlicher Geburt (mit Ausschluß des יוצא דופן) geboren und ein Sohn ist. Er muß בכור לולדות ולרחמים und זכר sein, wie dies hier durch die Bestimmung ausgesprochen ist, daß er בכור und פטר רחם sein müsse, und daß sich das Gesetz nur auf die männliche Erstgeburt bezieht, ist (5. B. M. 15, 19.) ausdrücklich ausgesprochen.

Indem diese gottesdienstliche Erstgeburt an פטר רחם geknüpft und daher, z. B. הבא אחר נפלים nicht בכור לכהן ist, so begreift sich das Gesetz sofort in tieferm Grunde als eine Weihe des Mutterschooßes. Indem das erste Kind, wenn es seinem Geschlechte nach dazu fähig ist, nicht nur dem Hause und der Familie, sondern in erster Linie gleichsam für Gott innerhalb des Hauses und der Familie geboren wird, wird damit in tieferm Grunde dem durch dieses Kind zum Mutterschooß gewordenen Schooß des Weibes, somit allen folgenden Kindern, somit allen Geburten, dadurch allen in Israel sich erbauenden Häusern und Familien die Gotthörigkeit vindicirt! (Findet dieser Gedanke bei der Erstgeburt des Thieres ja sogar seinen conkreten Ausdruck in der Bestimmung (Chulin 70, a.), daß jedenfalls der Raum, vielleicht sogar die Berührung des Mutterschooßes bei der Geburt die Heiligung der Erstgeburt bedingt). Ueberhaupt erst im רחם und durch denselben wird der בכור קדש. Es liegt somit seine Heiligkeit nicht in ihm. Es ist vielmehr der רחם, d. h. die durch ihn nur zum Ausdruck kommende Weihe und heilige Bestimmung des Mutterschooßes, die ihm selber die Heiligkeit ertheilt. Daß aber diese Weihe nur an die männliche Erstgeburt geknüpft ist, liegt in der Bestimmung der Geschlechter. Zur nationalen Vertretung ist überhaupt nur das männliche berufen. Das männliche ist, wie schon sein Name זכר (von זכר, Erinnerung bewahren) ausdrückt, Wahrer der nationalen Ueberlieferungen. —

יְהֹוָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל־צִבְאֹתָם׃ פ

יג שביעי. 1. וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

2. קַדֶּשׁ־לִי כָל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־

Gott hatte Jisrael's Söhne aus dem Lande Mizrajim nach ihren Heeresgruppen hinausgeführt:

Kap. 13. V. 1. da sprach Gott zu Mosche, also:

2. Heilige mir jeden Erstgebornen, die Eröffnung eines jeden Mutter-

---

heilige geweihte Bedeutung in Mitte der Gesammtheit gewonnen, so daß in Wahrheit nicht nur jeder Stamm, sondern selbst jede Familie, jedes Haus, als eine um Gott sich schaarende Gruppe zu begreifen war, und in solchen, um den gemeinsamen Mittelpunkt sich schaarenden Heeresgruppen war der Auszug vollzogen; da gab Gott das Gesetz der Erstgeburtsweihe, durch welche innerhalb einer jeden solchen Familiengruppe der sie in sich zusammenhaltende und zur Nationalgesammtheit einigende Gedanke seine lebendigen Vertreter haben sollte.

Kap. 13. V. 1. Wie oben Kap. 12, 21. u. s. w. ist uns hier bei dem zweiten Gesetze wiederum ein schlagendes Beispiel der תשב״פ gegeben. Auch bei diesem, wie bei jenem ersten Gebote wird uns nicht nur Gottes Ausspruch an Moses, sondern auch Moses Mittheilung des Gesetzes an das Volk bezeichnet. Der Satz, in welchem uns das Wort Gottes an Moses berichtet wird, enthält nur den kurzen Ausspruch: קדש לי כל בכור וגו׳. Die Mittheilung von Moses an's Volk enthält aber Sätze und nähere Bestimmungen, die in jenem Worte Gottes an Moses nicht mit berichtet waren. Wäre, wie bei allen später folgenden Gesetzen, nicht auch Moses Mittheilung an das Volk berichtet, so wäre uns nur der einfache allgemeine Satz קדש לי וגו׳ als תשב״כ, als schriftliche Lehre überkommen, und Alles, was in dieser Mittheilung an das Volk an näheren Bestimmungen über das Mazza-Gesetz, die Pflicht der Haggada, das Thefillingebot, so wie insbesondere auch die nähern Bestimmungen über die Ausführung des קדש לי כל בכור-Gesetzes, wie sie V. 11. ff. enthalten sind, wären der תשב״פ verblieben und uns nur durch mündliche Tradition bekannt. Diese ersten Gesetze sind uns somit ein lehrendes Beispiel über die Art und Weise, wie Gott, der Gesetzgeber der תורה, die Offenbarung seines Willens uns zum Bewußtsein gebracht haben wollte.

V. 2. קדש לי כל בכור. Es war uns unmittelbar zuvor, Kap. 12, 51., das Frühere rekapitulirend und dies Neue einleitend, gesagt worden, wie die Stammes-, Familien- und Häusergruppen, in welche sich die Nation zum Peßachopfer gesammelt, auch beim Auszuge blieben, wie Gott sie על צבאותם „nach diesen ihren Heeresgruppen" hinausführte, wie somit überhaupt die Nation in diese Gruppen geschieden verharrte. Heißt es ja daher vielleicht auch: בצאת ישראל וגו׳ היתה וגו׳ ישראל ממשלותיו und nicht ממשלתו (Ps. 114, 2), indem Israel sich Gott als eine „Mehrheit von Reichen," als eine unbegränzte Zahl von seiner Waltung und Leitung sich unterstellenden Kreisen darbot.

Damit nun aber diese individuell gesonderten Gruppen nicht auseinanderfallen, damit in allen der Eine, sie Alle um den Einen einzigen Gott und seinen Willen einigende

לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל־עָרֵל לֹא־יֹאכַל בּוֹ׃
49. תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרָח וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם׃
50. וַיַּעֲשׂוּ כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה וְאֶת־אַהֲרֹן כֵּן עָשׂוּ׃ ס
51. וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיא

nahen, es zu vollbringen und soll dem Eingebornen des Landes gleich sein. Kein Unbeschnittener darf davon essen.

49. Eine Lehre sei für den Eingebornen und für den Fremdling, der in eurer Mitte weilt.

50. Alle Söhne Jisrael's vollbrachten es; wie Gott Mosche und Aharon geboten hatte, also vollbrachten sie.

51. Es war an eben diesem Tage,

---

jedem Menschen, wenn er auch nicht Jude geworden, wenn er nur sich zu den Verpflichtungen der allgemeinen Menschenbestimmung bekennt, גר תושב wird. Der Jude gewordene Mensch, גר צדק, kann sogar das Peßachopfer für sich und die Seinen vollbringen, obgleich seine Väter nicht aus Mizrajim gezogen. Für ihn haben die jüdischen Väter gelitten und aus Gottes Hand die Freiheit empfangen und, wie V. 27. ausgesprochen, gehört das Peßach fortan nicht nur der Vergangenheit, ist nicht eine bloße Gedächtnißfeier vergangener Zeiten, sondern ewig wiederholter und ewig fortschreitender Aufbau jeder Gegenwart und jeder Zukunft auf dem alten für alle Zeit mit יציאת מצרים geschaffenen Boden. — אזרח, זרח heißt nicht strahlen, scheinen, im Allgemeinen, sondern aufstrahlen aus der Tiefe, aufgehen. Wir kennen schon den sprachlichen Antagonismus der ע-Wurzeln und ח-Wurzeln. Hier auch heißt זרע: in die Tiefe einstreuen und זרח: aus der Tiefe aufstreuen. Daher von der Sonne: aufgehen, und מזרח: der Ort, wo die Sonne aus der Tiefe ihre Strahlen aufstreut, der Ort des Sonnenaufgangs. אזרח, ein Wesen, das sich da befindet, wo es aus dem Dunkel des Nicht-hierseins in's Hiersein aufgegangen. Von der Pflanze: die noch auf heimischem Boden sich befindet. Vom Menschen: der Einheimische, Eingeborne.

V. 50. Siehe V. 28. Wenn sich dieser Bericht treuer Ausführung des von Gott Gebotenen auf das noch in Mizrajim vollzogene Peßachopfer bezieht, so muß dieses Gesetz noch am 14. Nissan gegeben worden sein und wäre dann wohl seine Stellung hier nach dem bereits erfolgten Auszuge daraus erklärlich, weil durch den dabei hervorgetretenen Anschluß einer Masse Fremder die praktische Anwendung desselben hervorleuchtet. Möglich, daß dieser Anschluß sich bereits in der Nacht vom 13. zum 14. bemerkbar gemacht, wo die sittliche Würdigung des jüdischen Volkscharakters so siegreich die Achtung und Zuneigung der egyptischen Bevölkerung errungen hatte. Es wäre dann schon bei diesem ersten Peßach die Gelegenheit zur Anwendung dieses Gesetzes reichlich gegeben gewesen.

V. 51. על צבאותם. Durch Geburt und Wahl, wie dies durch die ersten Paragraphen des Peßachgesetzes, Kap. 12, 3. 4. angebahnt und durch das letzte Gesetz, V. 43. f. noch näher präcisirt war, hatten sich alle Seelen der jüdischen Volksgesammtheit in Familiengruppen krystalisirt, jede solche Hausesgruppe hatte in dem vorangehenden Gesetze ihre

47. Die ganze Gemeine Jisrael's soll es vollbringen.

48. Und wenn bei dir ein Fremder weilt und will Gott ein Peßach vollbringen, so muß ihm alles Männliche beschnitten werden, dann darf er sich

47. כָּל־עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ׃
48. וְכִי־יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח
לַיהוָה הִמּוֹל לוֹ כָל־זָכָר וְאָז יִקְרַב

Hingebung des Wesens und der von diesem Wesen ausgehenden Willensthätigkeiten. Im Peßachopfer bekommt der Opfernde sich selbst wieder zurück. Dieser symbolische Selbstgenuß ist eben der Ausdruck der Wiederzurückgabe der Persönlichkeit, d. i. der wiedergewonnenen Freiheit. Diese Wiederzurückgabe bezieht sich zunächst nur auf בשר, auf die aktive Seite der Persönlichkeit. Mit diesem בשר, diesem מְבַשֵּׂר des נפש, liegen zugleich die עצמות, die dieser Willensthätigkeit zu Gebote gestellten Mittel vor. Sie sind nicht das Wesen, aber sie sind das dem Wesen zu Gebote Gestellte, und in Verbindung mit ihm, עצם שיש בו בשר, repräsentiren sie nicht die Thätigkeit, aber das die Thätigkeit bedingende Mittel, und so lange das בשר daran die freie Gott geweihte Willensthätigkeit des Opfernden repräsentiren kann, d. h. so lange das בשר טהור ist, gewinnt das von dieser Willensthätigkeit ergriffene Mittel selbst Bedeutsamkeit und ist vor Zerstörung geschützt. Losgelöst von unserm sie rein und heilig verwendenden Wesen sind die Mittel werthlos. In Verbindung mit ihm nehmen sie Theil an der Bedeutung unserer sittlich freien Persönlichkeit. Daher die Sätze: אין בו כזית בשר אין בו משום שבירת עצם, בטמא אין בו משום שבירת עצם (Siehe Peßachim 84.). Im Zusammenhange mit den beiden vorangehenden Bestimmungen sprechen sich die Sätze also aus: Keine Person soll dem Hause, kein בשר den Personen, und kein עצם dem בשר entzogen werden: die geweihte Idee des Hauses soll Alle und Alles an sich zusammen halten!

V. 47. Und obgleich also in sorgfältig geschiedene und individuell geheiligte häusliche Gruppen getheilt, sollen sie doch zusammen Eine einheitliche Eda bilden; alle die Vielen zusammen, gleichzeitig ein und dasselbe Opfer vollbringend, sich und die Ihrigen auf Einen und denselben Boden des Daseins und der Bestimmung stellend, werden eben dadurch die Eine einheitliche עדת ישראל, indem Alle Ein und Dasselbe vollbringen: יעשו אותו.

V. 48. Gleich bei der Constituirung des jüdischen Volkes ward es ausgesprochen, daß diese Constituirung nicht nur die aus Mizrajim erlösten Söhne Abraham's und deren Nachkommen im Auge habe. Was von Abraham bis zur Erlösung aus Egypten geschehen, ist für die ganze Menschheit geschehen und jeder Mensch kann diese Vergangenheit zu der seinigen machen und in den Kreis der Erlösten eintreten. Nicht Abstammung und nicht die Heimathsberechtigung, nur Das, was der Mensch in sich selber trägt, das Menschliche im Menschen wiegt auf der Wage des constituirten Gottesstaats. Der geborne Jude verliert den Werth, wenn er בן נכר wird, wenn er sich heidnisch entfremdet. Der geborne Heide gewinnt volle Ebenbürtigkeit, sobald er sich und die Seinen dem jüdischen Gottesbunde einreiht. Die bloße Heimathsberechtigung mit allen Consequenzen des privatrechtlichen Bürgerthums gewährt dieser Staat schon, wie bereits zu V. 45. bemerkt,

מִן־הַבַּ֛יִת מִן־הַבָּשָׂ֖ר ח֑וּצָה וְעֶ֖צֶם לֹ֥א תִשְׁבְּרוּ־בֽוֹ׃

werden; von dem Fleische darfst du nichts aus dem Hause hinausbringen, und keinen Knochen sollt ihr an ihm zerbrechen.

---

thümlichkeit einen Bruchstrahl zur besondern Entfaltung hat, und so durch die individualisirte und gleichzeitig generelle Lösung des einen gemeinsamen Ganzen in dem Zusammenwirken aller Besonderheiten die nationale Bestimmung ihre reichste Verwirklichung erhält.

Durch die Anordnung: לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה und בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל erhält nun aber jedes Haus in seiner Besonderheit den höchsten Ausdruck der Bedeutsamkeit und Weihe. Während die vorhergehenden Bestimmungen das Haus nur aus solchen Gliedern gruppiren lassen, die dem Gesammtgeist und der Gesammtbestimmung angehören, erheben diese Sätze ein jedes besondere Haus geradezu zu der Bedeutung eines Heiligthums. Wie das nationale Heiligthum, מִקְדָּשׁ (im Gegensatz zur בָּמָה, יוֹצֵא בָּשָׂר בְּבָמָה, Sebachim 112, b., 120. a.) ideell als ein in sich geschlossener lebendiger Organismus betrachtet wird, der in dem Umkreis seines Mittelpunktes Alles an sich hält, das ihm geweiht angehört, von ihm beherrscht seine Bestimmung erreicht und ihm entrissen — wie das טְרֵפָה des tödtlich getroffenen Thieres — abstirbt (וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ: כֵּיוָן שֶׁיָּצָא בָּשָׂר חוּץ לִמְחִיצָתוֹ נֶאֱסַר Sebachim 82, b.): so wird auch jedes durch die im Peßach vereinigte Gruppe repräsentirte Haus ein geschlossener heiliger Kreis, dem kein Glied und kein Opfertheil entfremdet werden soll. Wohl darf Ein Peßach in zwei Gesellschaftsgruppen gegessen werden, הַפֶּסַח נֶאֱכָל בְּב' חֲבוּרוֹת; allein eine jede solche Gruppe bildet einen für sich gesonderten, geschlossenen Kreis, (nach der Auffassung des רמב"ם mußten sie sogar ihre Räume durch wirkliche Wände abgränzen (הל' ק"פ ט' ג') und Jeder darf nur in dem Einen Raum von seinem Peßach essen: אֵין הָאוֹכֵל אוֹכֵל בִּשְׁנֵי מְקוֹמוֹת, בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל; kein Theil vom Opferfleische durfte aus dem Kreise hinausgebracht werden, לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה; und alles außerhalb des Kreises Hinausgebrachte wurde פָּסוּל wie jedes יוֹצֵא außerhalb des angewiesenen Umkreises des Heiligthums.

Und wie hier auf klarer Sonderung der Häuser und entschiedener Ueberweisung eines jeden Gliedes in den seinen Familienkreis repräsentirenden Peßachopfer-Raum ideell das jüdische Volk sich aufbaut, also sehen wir auch später wiederholt und wiederholt bei dem realen Aufbau des Volkes geradezu als erstes, alles Andere bedingendes Fundament: die Zählung Jsrael's לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם hervortreten. Jsrael's Stolz und Unsterblichkeitsquell ist das aus keuscher Reinheit sich gruppirende Familienleben — יִחוּסִין שֶׁלָּהֶם (siehe מדרש אספה Jalkut zur Stelle וַיְהִי אַחֲרֵי הַמַּגֵּפָה 4. B. M. 25, 19.) — eine Perle, deren Wahrung ja das auch hier bedingende Bundeszeichen Abraham's in erster Linie fordert.

וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ. Das eigentliche Opfer besteht zunächst aus dem Blute und dem Muskelfleische, also dem eigentlichen aktiven Theil des Organismus, וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם (5. B. M. 12, 27. Sebachim 86, a.) mit Ausschluß der Knochen, die ja nur das passive, Halt und Mittel gewährende Gerüste bilden. Jst ja das Opfer wesentlich eine

45. Beisasse und Miethling darf nicht davon essen.
46. In Einem Hause soll es gegessen

45. תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא־יֹאכַל בּוֹ׃
46. בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא־תוֹצִיא

---

ham's Hause חניכיו, die durch ihn in den Abrahamsbund Eingeführten. Siehe zu 1. B. M. 14, 14. u. 15.). Wie מילת זכריו, so auch מילת עבדיו מעכבתו מלאכל בפסח! (Jebam. 70, b.). Diese Bestimmung erklärt auch den Wechsel der Personen in diesem Verse und die Prägnanz, mit welcher das „du" in ומַלְתָּה hervorgehoben ist. Es heißt nicht: וכל עבד מקנת כסף ומלת אותו אז וגו׳, sondern: וכל עבד איש וגו׳ ומלתה וגו׳. Es ist somit der Herr nicht, mit dem, sondern von dem das Gesetz spricht; der im Gesetz Angeredete ist die Gesammtheit der Nation, als deren Stellvertreter der Vater und der Herr in dem Mila-Gebote zu betrachten ist (siehe zu פרשת מילה im 1. B. M.). Und das Gesetz lautet: Wenn Jemand einen Sklaven als Eigenthum hat, so mußt du, Nation, erst durch מילה ihn zu den Deinen zählen, es muß erst für dich die Mila an ihm vollzogen sein, dann darf er, der Herr, am Peßach Theil nehmen.

V. 45. תושב. Im jüdischen Lande konnte jeder Fremde ein Domicilrecht und alle damit verknüpften bürgerlichen Rechte erwerben, ohne Jude zu werden, sobald er nur durch Lossagung vom Götzenthum die allgemeinen Menschenpflichten als ihn verbindend übernahm, ז׳ מצות בני נח. Ein solcher hieß: domicilberechtigt, תושב. — שכיר ist Derjenige, der nur in Lohn-Verhältniß zu einem jüdischen Hause steht.

V. 46. בבית אחד וגו׳. In höchst eigenthümlicher Weise stehen hier Bestimmungen über die Art und Weise, wie das Peßach gegessen werden soll, mitten in einer Reihe gesetzlicher Bestimmungen über die Qualification der zum Genusse desselben zuzulassenden Persönlichkeiten! Allein eben diese Stellung gibt Aufschluß über den Sinn dieser Bestimmungen. Von vorn herein, wie wir gesehen, hat sich ja das Peßachgebot als Aufbau und Weihe des jüdischen Hauses angekündigt. Nicht Individuen und nicht die Masse, Häuser, zu Familiengruppen vereinigte Menschen, das ist die Basis, auf welcher Gott sein Volk erbaut, „Häuser" vor Allem sind Gegenstand seiner nimmer schlummernden Fürsorge und Leitung, und als Glied eines Hauses reiht sich jeder einzelne Israelssohn der „von ihm geweideten Heerde" ein.

זאת חקת הפסח, dieses Peßachgesetz gibt uns die persönlichen Eigenschaften an, die die Gliedschaft eines jüdischen Hauses bedingen. Seine Glieder müssen durch Bestimmung und Wandel dem jüdisch-nationalen Gottesbunde angehören, und ihr Leib mit dem von Gott eingesetzten jüdisch-nationalen Gottesbundeszeichen gesiegelt sein. Denn so wie Gott die Gesammtheit nur in den Häusern erblicken will, so will er das Haus auch nur in der Gesammtheit schauen. Es sei das Haus nicht etwas Vereinzeltes, nur sich Angehöriges. Es ist vielmehr ein jedes Haus nur eine Pflanzstätte, in welcher der nationale Gesammtgeist und die nationale Gesammtaufgabe zur Pflege und Erfüllung kommt. Darum gehört dem Hause nur Der an, der auch der Nation angehört. Die gesammte nationale Aufgabe ist aber eine so große und mannigfaltige, daß daran ein jedes Haus in seiner, durch Charakter, Anlage, Fähigkeit, Stellung u. s. w. reich schattirten Eigen-

זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל־בֶּן־נֵכָר לֹא־
יֹאכַל בּוֹ׃
44. וְכָל־עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת־כָּסֶף
וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ׃

ron: Dies ist die Bedingung des Peßach's: Kein Sohn des Fremden darf davon essen.

44. Und jeder für Geld erworbene Knecht eines Mannes, den mußt du beschneiden, dann darf er davon essen.

---

der der Mila gerecht gewordene Leibeigene und Proselyte in völliger Ebenbürtigkeit wie der eingeborne Jude an dem Peßach Theil. —

בן נכר. נֵכָר ist nicht wie נָכְרִי, ein Adjektiv oder adjektives Substantiv. Es ist vielmehr ein Abstraktum und bezeichnet überall: das unjüdische, heidnische Wesen, das Heidenthum, nicht den Heiden. So: אלהי נכר הארץ: die Götter des Heidenthums des Landes, d. i. die heidnischen Götter des Landes. בן נכר ist Derjenige, der entweder durch Geburt oder durch das Prinzip seines Wandels dem Heidenthum angehört. Daß hier auch das Letztere, der abgefallene Jude darunter zu verstehen sei, ergibt sich schon durch die Betrachtung der andern genannten Kategorie. Wenn selbst der גר תושב durch תושב ושכיר, und durch ערל jeder Unbeschnittene ausgeschlossen ist, so ist der durch Nichts in Beziehung zur Judenheit und zum Judenthum stehende Heide gewiß ausgeschlossen, und bedurfte es dann nicht des כל בן נכר וגו׳. — Charakteristisch ist es aber, daß das Gesetz durch den Anschluß des ערב רב in erster Linie die Möglichkeit voraussetzt, daß dadurch auch ein Jude zum Abfall vom Judenthum kommen könne.

V. 44. עבד איש מקנת כסף. Zur Würdigung der Thatsache, daß das Gesetz bei seinem selbst eben aus der Sklaverei zur Freiheit erstehenden Volke doch die Fortdauer einer Leibeigenschaft durch Ankauf von Sklaven vom Auslande voraussetzt und gestattet, dürfte die Erwägung einiger Umstände nicht unwesentlich sein. Kein Jude konnte einen Menschen zum Sklaven machen, er konnte nur Menschen, die nach dem allgemein geltenden Völkerrechte Sklaven waren, durch Kauf zu den Seinigen machen. Dieser Uebergang in das Eigenthum eines Juden war aber die einzige Rettung eines nach geltendem Völkerrechte zum Sklaven gestempelten Menschen. Die betrübendsten Erfahrungen unserer eigenen Tage (— Union, Jamaica 1865 —) lehren uns, wie vogelfrei und unglücklich der nicht nach geltendem Völkerrechte emancipirte Sklave und selbst der emancipirte überall ist, wo man ihn als Sklaven oder auch nur als gewesenen Sklaven erkennt. Das Haus des Juden war ihm eine Freistätte. Dort war er gesetzlich vor Mishandlungen geschützt und — was nicht genug anzuschlagen ist — gehörte — wenn er wollte (Jebamoth 48, b.) — durch מילה und טבילה im Vereine mit seiner Herrschaft dem jüdischen Gottesbunde an. Er war wie die Kinder ein Glied des Hauses und nahm an dem das Gottesvolk constituirenden Peßachopfermahl wie diese Theil. Ja, es konnte nach der zur Halacha recipirten Auffassung Keiner im Peßachopfer sein Haus unter die leitende Obhut Gottes stellen, durfte somit Keiner am Peßachmahl theilnehmen, der auch nur Einen leibeigenen Menschen sein nannte, welcher nicht durch מילה und טבילה gleich ihm in den Gottesbund aufgenommen war. (Heißen darum ja auch die Sklaven in Abra-

41. וַיְהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע
מֵאוֹת שָׁנָה וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה
יָצְאוּ כָּל־צִבְאוֹת יְהוָה מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃
42. לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַיהוָה
לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הוּא־הַלַּיְלָה
הַזֶּה לַיהוָה שִׁמֻּרִים לְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
לְדֹרֹתָם׃ פ
43. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן

41. Es war nach Verlauf von vierhundert und dreißig Jahren, es war an demselben Tage, zogen alle Heere Gottes aus dem Lande Mizrajim.

42. Eine Nacht vielfältiger, sorgfältiger Huth war sie Gott, sie aus dem Lande Mizrajim hinauszuführen. Diese Nacht bleibt Gott vielfältige, sorgfältige Huth allen Söhnen Jisrael's für ihre Nachkommen.

43. Gott sprach zu Mosche und Aha-

V. 41. כל צבאות ד׳, wie schon wiederholt bemerkt, ward Jsrael als eine Vielheit von charakteristisch verschiedenen Volksstämmen begriffen, die alle in ihrer gesonderten Eigenthümlichkeit sich um den Einen Herrn und Führer schaarten.

V. 42. שמרים, kommt in dieser Form nur hier vor. Der Piel bezeichnet die intensive, die Pluralform die quantitative Stärke der Huth: Auf diese Nacht war Jahrhunderte lang die sorgfältigste und mannigfaltigste, alle seine צבאות erhaltende und erziehende Waltung Gottes gerichtet, in ihr ein Volk zum Träger seiner Absichten für die Menschheit hervorgehen zu lassen. Diese Nacht wird fortan für Gott diesem Volke überantwortet, auf sie ihre sorgfältigste, mannigfachste Aufmerksamkeit gerichtet zu halten, um die in ihr empfangene Aufgabe mit aller Hingebung alle Folgegeschlechter hindurch zur Verwirklichung zu bringen. Sie war eine ליל שמרים לד׳ und sie wird nun eine ליל שמרים לכל בני ישראל לדורותם, zur Verwirklichung der Gotteszwecke: לד׳!

V. 43. Vers 38. ward berichtet, daß eine große Menge verschiedenartiger Fremden sich Jsrael beim Auszuge angeschlossen, daran knüpft sich diese חקת הפסח, dieses Gesetz über die Anforderung des Peßach's, die es hinsichtlich der Persönlichkeit der Theilnehmer zu machen hat.

Im Peßachopfer stellt sich das jüdische Volk in seinen zu Familiengruppen gesammelten Gliedern Gott zur „Heerde" hin und erhält im Genusse desselben sich, von physischem und bürgerlichem Tode frei, zurück. Es ist dies die ewig zu erneuende Bundesschließung mit Gott für Jsrael's welthistorischen Gang durch die Zeiten. Grundbedingung ist: daß nur der daran Theil nehmen darf, der national, sei es durch Geburt, Hörigkeit oder Wahl, und an Gesinnung diesem jüdischen Gottesbunde angehört und das Zeichen dieser Bundeshörigkeit, die Mila, an sich und den Seinen vollzogen hat. Ausgeschlossen ist somit: מומר, der durch seine Lebensweise dem jüdischen Gottesbund entfremdete Jude, שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ,תושב ושכיר, der nur durch Domicil oder Vertrag zum jüdischen Kreise in Beziehung stehende Nichtjude, ערל, der Unbeschnittene — selbst שמתו אחיו מחמת מילה, siehe Jebamoth 70, a. Raschi und Tosaphoth das. — und der an seinen Söhnen oder Leibeigenen die Mila nicht vollzogen hat. Dagegen nimmt

כִּֽי־גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָֽכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם־צֵדָה לֹא־עָשׂוּ לָהֶם׃

gegohren; denn getrieben wurden sie aus Mizrajim und konnten sich nicht aufhalten und selbst Mundvorrath hatten sie sich nicht bereitet!

40 וּמוֹשַׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָֽשְׁבוּ בְּמִצְרָיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה׃

40. Die Art und Weise aber wie Jisrael's Söhne in Mizrajim gewohnt, hatte vierhundert und dreißig Jahre gedauert.

Druck geduldet. Allein da erzählt uns die Mazza, wie die Väter aus Mizrajim getrieben wurden, gejagt wurden, so gejagt, daß sie nicht einmal Brod sich fertig bereiten konnten, sie hätten sich gerne nur noch so lange als מלוש בצק עד חימצתו, als zum Fertiggähren des Teiges gehört, aufgehalten, allein sie konnten es nicht, es stand nicht in ihrer Macht, die Mizrer litten es nicht, sie waren also noch im Momente des Auszuges ganz wie bisher in der Macht ihres Dranges, und über beide — wie über die Mutter und das Kind im Momente des Kreißens — war allein Gott in seiner Allmacht gebietend!

V. 40. Es heißt nicht: ושלשים שנה וארבע מאות שנה ישבו בני ישראל במצרים sondern: ומושב אשר ישבו וגו'. Nun heißt מושב nirgend sonst die Zeitdauer des Wohnens oder Sitzens, sondern durchweg die Oertlichkeit des Wohnens oder Sitzens, Wohnsitz, Sitz. Einmal heißt es auch die Art des Sitzens. So bewundert die Königin von Seba beim Salomo (1. Kön. 10, 5.) מושב עבדיו ומעמד משרתיו: die Art und Weise, wie seine Diener an seine Tafel gesetzt und seine Bedienten um seine Tafel gestellt waren. Wir glauben daher auch hier den Sinn dahin verstehen zu dürfen: Dieselbe Art des Aufenthaltes, wie Jsrael in Mizrajim gewohnt, hatte vierhundertdreißig Jahre gedauert. Unmittelbar zuvor erfahren wir den letzten und prägnantesten Zug aus dieser Art des Aufenthaltes: sie wurden mit dem unfertigen Teig auf der Schulter aus dem Lande gejagt; in diesem einzigen letzten Moment concentrirte sich noch das גרות, עבדות und ענוי ihres Aufenthaltes in ungeschwächter Mächtigkeit. Und nun heißt es weiter: Dieses Fremdsein im Lande, das ihren Aufenthalt in Mizrajim charakterisirte, und all' die Ungeheuerlichkeiten erzeugte, hatte eigentlich vierhundertdreißig Jahre gedauert. So lange war Jsrael bereits als Fremdling, ohne berechtigte Heimath auf Erden, und es datirt dieses Geschick bis zu dem Augenblick zurück, in welchem ihrem Stammvater Abraham, der selbst ja als Fremdling auf fremdem Boden lebte, das Verhängniß des noch Jahrhunderte andauernden גרות angekündigt worden. Von Jizchak's, des ersten זרע אברהם, Geburt an waren vierhundert Jahre, von dem Tage an, an welchem das verhängnißreiche: ידוע תדע כי גר יהי' זרעך וגו' gesprochen worden, waren vierhundertdreißig Jahre verstrichen. Von Jakob's Einzug in Egypten waren zweihundertzehn Jahre verflossen. Wenn, nach einer Ueberlieferung, die Siegesnacht Abraham's, ויחלק עליהם לילה (1. B. M. 14, 15.) die Nacht vom 14. auf den 15. Nissan gewesen, so kann jenes Verhängniß im ברית בין הבתרים am 15. Nissan ausgesprochen worden sein, und darin das בעצם היום הזה des folgenden Verses seine Erklärung finden.

35. Jisrael's Söhne hatten nach Mosche's Wort gethan und von Mizrajim sich silberne und goldene Geräthe und Kleider erbeten,

36. und Gott hatte des Volkes Gewährungswürdigkeit in Mizrajim's Augen gegeben, sie kamen noch ihren Bitten zuvor und leerten Mizrajim aus.

37. Jisrael's Söhne brachen von Raamses auf nach Sucoth, an sechsmal Hunderttausend Fußmannschaft, die Männer ohne die Kinder.

38. Auch eine große gemischte Menge zog mit ihnen hinauf, und Schaafe und Rinder eine sehr bedeutende Heerde.

39. Sie backten den Teig, den sie aus Mizrajim mitgenommen, zu ungegohrenen Kuchen, denn er war nicht

35. וּבְנֵי־יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כִּדְבַר מֹשֶׁה וַיִּשְׁאֲלוּ מִמִּצְרַיִם כְּלֵי־כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּשְׂמָלֹת׃

36. וַיהוָה נָתַן אֶת־חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיַּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת־מִצְרָיִם׃ פ

37. וַיִּסְעוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמְסֵס סֻכֹּתָה כְּשֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלִי הַגְּבָרִים לְבַד מִטָּף׃

38. וְגַם־עֵרֶב רַב עָלָה אִתָּם וְצֹאן וּבָקָר מִקְנֶה כָּבֵד מְאֹד׃

39. וַיֹּאפוּ אֶת־הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ

V. 36. Obgleich es oben Kap. 3, 22. heißt: ונצלתם וגו׳, so kann doch hier, wo וישאילום vorangeht, dessen Subjekt die Egypter sind, auch das unmittelbar darauf folgende וינצלו die Egypter zum Subjekt haben. Jsrael war durch die in den drei Tagen der Finsterniß bewiesene Redlichkeit und Großmuth so in den Augen der Egypter gestiegen, daß sie ihnen mehr gaben als sie wünschten, ihnen ihre Gaben aufdrängten und sich aller Kostbarkeiten entleerten.

V. 37. רגלי, da es unverändert im Plural bleibt, so scheint es ein Collectivbegriff zu sein, eine zu Fuß gehende Menge: Fußmannschaft. — Frauen sind nicht genannt, daher scheint auch unter טף nur die männliche Jugend verstanden zu sein. Es ist damit der damals gegenwärtige und künftige Kern der Nation bezeichnet.

V. 39. כי לא חמץ, so eilig wurden sie getrieben, so unausgesetzt blieben sie in starker Bewegung, daß selbst auf dem Wege der Teig noch nicht חמץ geworden. — גרשו ממצרים und גם צדה לא עשו להם, dieses Faktum, daß sie aus Mizrajim gejagt wurden, so gejagt, daß sie nicht einmal das nöthige Brod sich bereiten konnten, daß somit im Momente ihres Auszuges ihrerseits der Auszug ein unfreiwilliger war, das drückt für ewig diesem Auszug den Stempel reiner Göttlichkeit auf und macht das חמץ-Verbot und die Mazza zu einem Symbol so bedeutsamer Tragweite. Ohne dieses Denkmal hätten Jsrael's Nachkommen in dem Auszuge nur einen Sieg der Erhebung ihrer Väter, nur ein menschliches Ereigniß wie so viele andere in der Weltgeschichte erblicken können. Wir hören so eben, daß es 600,000 rüstige Männer gewesen, da wäre die Befreiung kein Wunder, ein Wunder nur wäre es gewesen, daß diese so lange einen so unmenschlichen

31. וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה
וַיֹּאמֶר קוּמוּ צְּאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַּם־
אַתֶּם גַּם־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עִבְדוּ
אֶת־יְהוָה כְּדַבֶּרְכֶם׃

31. und er rief Mosche und Aharon Nachts und sprach: Stehet auf, gehet hinaus aus meinem Volke, ihr sowohl als Jisrael's Söhne; und gehet, dienet Gott wie ihr gesprochen.

32. גַּם־צֹאנְכֶם גַּם־בְּקַרְכֶם קְחוּ
כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם וָלֵכוּ וּבֵרַכְתֶּם גַּם־
אֹתִי׃

32. Auch eure Schaafe, auch eure Rinder nehmet, wie ihr gesprochen und gehet — und segnet auch mich!

33. וַתֶּחֱזַק מִצְרַיִם עַל־הָעָם לְמַהֵר
לְשַׁלְּחָם מִן־הָאָרֶץ כִּי אָמְרוּ כֻּלָּנוּ
מֵתִים׃

33. Mizrajim brauchte Gewalt über das Volk, sie rasch aus dem Lande fortzuschicken; denn sie sagten, wir sterben Alle!

34. וַיִּשָּׂא הָעָם אֶת־בְּצֵקוֹ טֶרֶם
יֶחְמָץ מִשְׁאֲרֹתָם צְרֻרֹת בְּשִׂמְלֹתָם
עַל־שִׁכְמָם׃

34. Das Volk erhub seinen Teig, bevor er gohr, ihre Tröge in ihre Gewänder gebunden auf ihrer Schulter.

V. 31. צאו מתוך עמי heißt ein völliges Fortgehen aus dem Volke. ולכו עבדו besänftigt euren Gott, erfüllt ihm seinen Willen.

V. 32. וברכתם גם אותי, wie ihr damit für euch Segen erwirket, so erwirket damit auch für mich wieder Segen, daß alle die Wunden, die mir und meinem Lande um euretwillen geschlagen worden, wieder geheilt werden.

V. 34. Das V. 15. und weiter gegebene siebentägige Chomez-Verbot galt nur, wie es V. 14. ausgesprochen ist, für die künftige Gedächtnißfeier der Erlösung. פסח מצרים אין חמוצו נוהג אלא יום אחד, am Erlösungstage selbst war das Verbot höchstens nur für diesen Tag, den 15. Nissan (Siehe Peßachim 96, b. und 28, b.) und zwar, wie da ersichtlich, לא יאכל חמץ היום אתם יוצאים, war nur das Essen des Chomez, nicht aber der Besitz untersagt (siehe ר"ן zum רי"ף zur Mischna רג' היה אומר וכו'). Sie hatten daher sowohl das Bedürfniß als die Absicht, sich gehöriges Brod für die Wanderung zu bereiten, allein die drängende Eile der Egypter litt es nicht (siehe V. 39.). — בצק, wohl verwandt mit פסג, wovon פסגה, die Anhöhe: hoch werden, und פשק, strecken: der im Aufgehen begriffene Teig, so auch vom Fuß: רגלך לא בצקה: ist nicht angeschwollen. — משארתם scheint von שְׁאֵר, die Speise, Nahrung, das Speisebereitungsgefäß: der Trog zu bedeuten, wie oben ובתנוריך ובמשארותיך (Kap. 7, 28.). — על שכמם, sie hatten alle andern Habseligkeiten bereits verpackt und auf Lastthiere geladen und waren nur noch mit Brodbacken beschäftigt. Allein so drängend war die Angst der Egypter, daß man ihnen nicht einmal Zeit ließ, die Tröge mit dem Teig den Thieren aufzuladen. Sie mußten sie so auf die Schultern nehmen und hinauseilen.

ser der Söhne Jisrael's in Mizrajim zögernd hingeschritten, als er Mizrajim tödtlich traf und unsere Häuser rettete! Da neigte sich das Volk und warf sich hin.

28. Jisrael's Söhne gingen und vollbrachten, wie Gott Mosche und Aharon geboten, also vollbrachten sie.

29. Es war in der Mitte der Nacht, da hatte Gott jeden Erstgebornen im Lande Mizrajim geschlagen, von Pharao's Erstgebornem, der auf dem Throne sitzt, bis zu dem Erstgebornen der Gefangenen, die im Grubenhause, und alle Erstgebornen des Viehes.

30. Da stand Pharao Nachts auf, er, alle seine Diener und ganz Mizrajim, und es war ein großes Geschrei in Mizrajim; denn es war kein Haus, woselbst kein Todter;

במצרים בנגפו את־מצרים ואת־
בתינו הציל ויקד העם וישתחוו׃
28. וילכו ויעשו בני ישראל
כאשר צוה יהוה את־משה ואהרן
כן עשו׃ ס
ששי 29. ויהי בחצי הלילה ויהוה
הכה כל־בכור בארץ מצרים מבכר
פרעה הישב על־כסאו עד בכור
השבי אשר בבית הבור וכל בכור
בהמה׃
30. ויקם פרעה לילה הוא וכל־
עבדיו וכל־מצרים ותהי צעקה
גדלה במצרים כי־אין בית אשר
אין־שם מת׃

---

ein aus dem Tode zum Leben führendes Mahl sei, daß für Jsrael Leben und Freiheit noch an denselben Bedingungen hängen, die ihm zuerst Leben und Freiheit gebracht, daß somit diese עבדה, dieses wiederholte symbolische Eintreten in den Dienst Gottes, eine Handlung von höchster, positivster Folgenschwere in aller Gegenwart sei und bleibe. Darum, weil dies זבח פסח וגו׳ keine direkte Antwort an den רשע ist, konnte auch die Peßach-Haggada die Erwiederung desselben in den Satz kleiden: בעבור זה עשה ד׳ לי וגו׳, der eben die folgenreiche Bedeutsamkeit dieser zu übenden symbolischen Mizwoth enthält und sich in seiner Allgemeinheit auch auf die Chomez- und Mazza-Pflichtübung bezieht, die jederzeit zur Erfüllung kommt, auch wenn das Peßach, wie in den Zeiten des Galuth, nicht zur Vollziehung kommen kann.

V. 28. וילכו ויעשו וגו׳ כאשר וגו׳ כן עשו. Moses und Aaron überlieferten es treu, Jsrael empfing und erfüllte es treu, und so entsprach Jsrael's Thun vollkommen dem Gebote Gottes. Es vergegenwärtigt dies zugleich, wie von vorn herein das Gesetz nur auf Grund mündlicher Ueberlieferung zur Erfüllung kam. Von den 600,000 Peßach-Pflichtigen hatten ja nur die Aeltesten das Gebot direkt von Moses, zu den Andern gelangte es ja nur durch eine ganze Reihe mittelbarer Ueberlieferungen, und doch entsprach die Erfüllung vollkommen dem ursprünglichen Gebote Gottes an Moses und Aaron.

V. 30. לילה, adverbialiter wie גנובתי יום וגנובתי לילה (1. B. M. 31, 39.) und sonst: Nachts; Pharao rüttelte sich vom Schlafe auf, und berief seine Diener und ganz Mizrajim zur wachen Thätigkeit.

25. וְהָיָה כִּי־תָבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן יְהוָֹה לָכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־הָעֲבֹדָה הַזֹּאת׃

26. וְהָיָה כִּי־יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם׃

27. וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח־פֶּסַח הוּא לַיהוָֹה אֲשֶׁר פָּסַח עַל־בָּתֵּי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל

25. Und es sei, wenn ihr zu dem Lande kommet, welches Gott euch geben wird, wie er gesprochen, so sollt ihr diesen Dienst hüten.

26. Und es sei dann, wenn eure Söhne zu euch sprechen werden: Was soll euch dieser Dienst?

27. so sollt ihr sagen: Ein Mahl zögernd hinüber schreitender Rettung ist es, Gott geweiht, der über die Häu-

---

net. Es begnügt sich das Gesetz weder mit bloßer Anerkennung und Erfüllung im Einzelleben, noch mit bloßer Anerkennung und Verwirklichung durch die Nation als Einheitsbegriff, etwa durch eine sie darstellende Repräsentanz. Das Gesetz will in der Nation als Gesammt-Einheit und in jedem einzelnen jüdischen Hause, in jeder einzelnen jüdischen Brust seine Anerkennung und Verwirklichung finden.

V. 25. והיה כי תבאו וגו': Wenn ihr nicht mehr מעונים und nicht mehr עבדים und nicht mehr גרים sein werdet. העבדה: in weiterm Sinne ist unser ganzes Leben עבדת ד', Dienst Gottes, und עבד ד' sein, alle seine Kräfte in jedem Lebensmomente zur Vollbringung des göttlichen Willens verwenden, ist das höchste dem Menschen erreichbare Ziel. Im engern Sinne nennen wir diejenigen Vollbringungen, mit welchen wir unser Wesen immer erneut in den Dienst Gottes stellen und uns für diesen Dienst rüsten, also Opfer und Gebet, besonders: עבדה. In der תורה jedoch kommt von keinem Opfer speciell der Name עבדה vor, außer vom Peßach. War ja doch das Peßach diejenige Handlung, mit welchem zuerst die jüdischen Menschen, die jüdischen Häuser, der jüdische Staat in den Dienst Gottes eintraten, und ist ja das Peßach diejenige Handlung, mit welcher dieser Dienst-Eintritt immer auf's Neue sich vollziehen soll. Daher כי תבאו וגו', wenn die letzte Spur von der egyptischen Knechtschaft verwischt sein wird, und ihr glücklich, frei und ansässig sein werdet, dann sollt ihr sorgfältig immer diese עבדה wiederholen, immer euch zurückversetzen in den glück-, freiheit- und bodenarmen Anfang eures nationalen Daseins und immer auf's Neue wie damals euren Eintritt in den Dienst Gottes wiederholen.

V. 26. Es ist dies die Frage eines Gott entfremdeten Geschlechtes, das den Menschen nur in den Dienst seiner selbst und den Werth einer Handlung in die greifbare Nützlichkeit derselben setzt.

V. 27. ואמרתם וגו', nicht ואמרתם להם, wie später והגדת לבנך, ואמרת אליו, sondern absolut. Für ein in materielle Gottentfremdung versunkenes Geschlecht erwartet das Gotteswort keine Besserung von direkter Belehrung, wohl aber von dem Beispiel eines in bewußtvoller Begeisterung sich aussprechenden Ernstes der Erfüllung. Unbekümmert um die verächtliche Einsprache eines Geschlechtes, dem in der Verknöcherung des Materialismus Geist und Sinn der göttlichen Uebungen abhanden gekommen, sollt ihr es aussprechen, damit es höre, wer es hören will, daß es noch זבח פסח הוא לד', daß es noch

23. וְעָבַר יְהוָה לִנְגֹּף אֶת־מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת־הַדָּם עַל־הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפָסַח יְהוָה עַל־הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל־בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף׃

23. Und Gott zieht hindurch, Mizrajim zu treffen, und sieht das Blut an der Dachschwelle und an den beiden Pfosten und es schreitet zögernd Gott über den Eingang hin, und läßt das Verderbende nicht in eure Häuser kommen, tödtlich zu treffen.

24. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה לְחָק־לְךָ וּלְבָנֶיךָ עַד־עוֹלָם׃

24. Dieses Wort sollt ihr bewahren, daß es dir und deinen Kindern zum Gesetz werde auf ewig.

---

gegeben werden. Schwach, bedeutungslos ist der Gebende und gewinnt nur Kraft und Zukunft durch Blut des Peßach. Während bei פרה das „Bündel" beim Ysop nur מצוה ist, ist es hier beim Peßach wesentlich, מעכב, daß das Blut mit einem aus drei Ysopstengeln gewundenen Bunde gegeben werde. Repräsentirt ja das Blut wie der Gebende nicht einen Einzelnen, sondern eine חבורה, eine אגודה, einen Verein von Persönlichkeiten. —

Oben heißt es: ונתנו על שתי המזוזת ועל המשקוף, hier: והגעתם על המשקוף ועל שתי המזוזת, um zu lehren, daß אם הקדים זה לזה יצא (Mechiltha), daß beide, die sich hingebende Huldigung Gottes in unserer socialen (מזוזה), wie die in unserer physischen Stellung (משקוף), gleich bedeutsam sind. Wenn gleichwohl והגעתם mehr die Thätigkeit des Hinanbringens des Blutes, ונתנו die Wirkung dieser Thätigkeit, das daraus hervorgehende Vorhandensein des Symbols an den Häusern ausdrückt, so dürfte zunächst wohl ausgesprochen sein, daß zuerst die Dachschwelle und dann die Pfosten mit dem Blute berührt werden sollen, an den Häusern haftend aber das Symbol zuerst an den Pfosten und dann an der Dachschwelle zu denken sei. In dem Begriff des Hauses tritt die sociale Abgränzung zuerst hervor. Genetisch geht die Huldigung der Gottesmacht in Mitte der Naturgewalten voran, sie bedingt die Huldigung Gottes in der Geschichte. Da auch die erste Wirkung dieser Huldigung nicht die sociale Befreiung, sondern die physische Erhaltung war, heißt es daher auch V. 23.: וראה את הדם על המשקוף וגו׳.

V. 24. את הדבר הזה, dieses Wort, daß Gott das Blut an den Häusern sehen und in Folge dessen die Rettung gewähren werde. Es ist damit die erste Mizwa von Gott zu einem sprechendsten Symbol und die Mizwa-Uebung zu einer beredtesten Symbolsprache zwischen uns und Gott, von der positivsten, heilbringendsten Wirkung eingesetzt, und damit zugleich Bedeutung und Bedeutsamkeit aller folgenden ähnlichen Mizwoth gegeben. — Der Wechsel des Numerus: ושמרתם — לך spricht sich also aus, entweder: Bewahret das Wort in eurer Gesammtheit, damit es jedem Einzelnen für sich und seine Kinder zum Gesetz werde; oder bewahret das Wort in eurer Vielheit, damit es der Nation in ihrer Einheit zum Gesetz werde. Die Anrede im Singular ist nämlich überall an das einzelne Individuum, oder an die Nation als Einheit gerichtet. Jedenfalls ist durch die gleichzeitige Anrede im Plural und Singular einer irrigen Auffassung nach beiden Seiten begeg-

יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִשְׁכוּ וּקְחוּ
לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם וְשַׁחֲטוּ
הַפָּסַח׃

Ziehet heraus und nehmet euch Schaafe für eure Familien und schlachtet das Peßach.

22. וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם
בַּדָּם אֲשֶׁר־בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל־
הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל־שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן־הַדָּם
אֲשֶׁר בַּסָּף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ
מִפֶּתַח־בֵּיתוֹ עַד־בֹּקֶר׃

22. Nehmet ein Bündel Ysop, tauchet in das Blut, welches im Becken ist, und laßt von dem Blute, das in dem Becken ist, an die Dachschwelle und an die beiden Pfosten rühren; ihr aber, Keiner gehe aus seinem Hause bis es Morgen wird.

---

den." Durch משכו und קחו sind die beiden Momente bezeichnet, die den Begriff der Heiligung und Weihe ausmachen. הפסח setzt voraus, daß dem Volke bereits dieser Begriff bekannt, ihm somit bereits das ganze Peßach und Mazzagesetz, wie es vorgehend steht, kund gegeben war. Möglich und wahrscheinlich wurden diese Worte am 10. Nissan, an dem Tage gesprochen, an welchem nun die bereits am 1. ertheilte Aufgabe: ויקחו להם וגו׳ in Erfüllung zu bringen war.

V. 22. Gleich bei diesem ersten Gesetze ist uns ein konkretes Beispiel von תשב״פ gegeben. Wir sehen hier Moses eine die Ausführung eines Gesetzes näher präcisirende Bestimmung den Aeltesten des Volkes mittheilen, welche in den voranstehenden Aussprüchen Gottes nicht enthalten ist. So hatte Moses auch bei allen spätern Gesetzen nähere Erläuterungen empfangen und mitzutheilen, die unter den nur das Allgemeine enthaltenen Aussprüchen Gottes nicht mit aufgeführt sind, und eben der mündlichen Mittheilung vorbehalten bleiben. —

אגודה אזוב, wie die Form אזב schon durch ihren Laut sich als die schwächere Form von עשב ankündigt, so bezeichnet es auch ein schwaches, unselbstständiges Gewächs im Gegensatz zur starken, hochanstrebenden Zeder. Es scheint allerdings, da es גבעולין, holzartige Stengel hatte (Para 11, 9.), zu den strauchartigen Gewächsen zu gehören. Es dürfte jedoch zweifelhaft sein, ob darunter unser Ysop zu verstehen sei, der allerdings auch auf Mauern wachsend vorkommt und somit dem אזוב אשר יצא בקיר entsprechen würde, allein doch immerhin ein schuhhoch werdendes Gewächs ist, das so stark ist, daß es in Gärten zu Einfassungen gebraucht wird. Vielleicht ist es aber eben eine der niedrigsten und schwächsten Baum-Arten im Gegensatz zur Zeder. Jedenfalls repräsentirt es Kleinheit und Schwäche. Vielleicht ist der Gegensatz מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יצא בקיר (Könige I. 5, 13.) auch im Standpunkt zu suchen. Der Ysop ist eine gemeine Pflanze, auf jeder Mauer zu finden, braucht auch keinen besondern, bedeutenden Boden zum Fortkommen; die Zeder aber findet man nur auf dem Libanon. Kleinheit, Schwäche, Bescheidenheit, alle diese Merkmale entsprechen aber dem Gebrauch, welchen das Gesetz vom אזוב hier und auch bei טומאה מת und מצורע macht. Mit Ysop soll das Blut an die Häuser

19. Sieben Tage soll Sauerteig in euren Häusern nicht gefunden werden; denn Jeder, der Chamezhaltiges ißt, die Seele wird aus der Gemeinde Jisrael's vernichtet, sei es unter den aus der Fremde Gekommenen, oder den Eingebornen des Landes.

20. Was nur chamezhaltig ist, sollt ihr nicht essen; in allen euren Wohnstätten sollt ihr Mazzoth essen.

21. Darauf rief Mosche alle Aeltesten Jisrael's und sprach zu ihnen:

19. שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא
בְּבָתֵּיכֶם כִּי ׀ כָּל־אֹכֵל מַחְמֶצֶת
וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל
בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ׃
20. כָּל־מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל
מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת׃ פ
חמישי 21. וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל־זִקְנֵי

---

thum blieb für immer aller Sauerteig ferne (3. B. M. 2, 11.). Durch diese Sätze ist das Mazzagebot und das Chamezverbot auch losgetrennt von dem Peßachopfer für alle Zeit zur Pflicht gemacht.

V. 19, 20. Siehe zu V. 15. מחמצת: Hiphilform von חמץ. Wie in den Formen מקרן מפרים (Ps. 69, 32.). der Hiphil das Darbieten eines Objektes bedeutet, Horn und Klaue zeigen, ebenso: הלבין, האדים, die weiße Farbe, die rothe Farbe dem Auge darbieten, so heißt auch מחמצת Dasjenige, was nicht selbst חמץ ist, doch חמץ in konkreter Erkennbarkeit darbietet, somit ein Stoff, in welchen חמץ mit hervortretender Massenhaftigkeit gemischt ist. Es ist dies תערובת חמץ כז״ת בכדי אכילת פרס; eine solche Mischung ist dem ungemischten Chamez gleich mit כרת verpönt. כל מחמצת erweitert den Begriff und verbietet eine jede Mischung, die das darin enthaltene Chamez auch nur für den Geschmack erkennbar enthält, תערובת חמץ טעמו ולא ממשו. Eben durch diese Ausdehnung des חמץ-Verbotes wird unsere Gewissenhaftigkeit die ganze Dauer des Mazzafestes wach gehalten und damit dieses Grundsymbol unseres nur von Gott getragenen nationalen Daseins in seiner ganzen Bedeutsamkeit unserm Innern zur völligen Einprägung dargeboten. Es ist aber das חמץ während der Dauer unseres Erlösungsfestes aus unserm Bereiche (לא ימצא), aus unserer Benutzung (הנאה), aus unserer Nahrung (אכילה), verwiesen, und sind damit wieder jene drei Seiten des egyptischen Galuth gezeichnet, das uns durch גרות besitzlos, durch עבדות machtlos in Verwendung unserer Kräfte und Mittel, und durch עני freudelos im Genusse unseres Daseins sein ließ. Wir hatten keine Selbstständigkeit, (kein חמץ) hinsichtlich des Besitzes (לא ימצא), des Gebrauches (הנאה), und des Genusses (אכילה). — בכל מושבתיכם, während das ganze Jahr hindurch nur vom Altar und den vom Altar stammenden Genüssen חמץ entfernt war, und nur das auf den Altar gebrachte und von ihm stammende Brod Mazza sein mußte, tritt am Mazzafeste dieses Symbol in alle unsere Wohnstätten ein, uns eben in unserem ganzen bürgerlichen Dasein und mit demselben unsere Unselbstständigkeit vor Gott zu vergegenwärtigen, und darum taugte zu der Mizwa-mazza am Peßachabende nur מצה הנאכלת בכל מושבות (Siehe Peßachim 36, a.).

V. 21. משכו וקחו וגו׳. „Ziehet aus allen seinen bisherigen und künftig möglichen Bestimmungen und gebet ihm die Bestimmung, Opferausdruck für eure Familien zu wer-

17. Und ihr sollt die ungesäuerten Brode hüten, weil Ich an eben diesem Tage eure Heere aus dem Lande Mizrajim hinausgeführt, und sollt so diesen Tag hüten für eure Nachkommen als ein ewiges Gesetz.

18. Im ersten, am vierzehnten Tag des Monats, am Abend, sollt ihr ungesäuertes Brod essen; bis zum einundzwanzigsten Tage des Monats am Abend.

17. וּשְׁמַרְתֶּם֮ אֶת־הַמַּצּוֹת֒ כִּ֗י בְּעֶ֙צֶם֙ הַיּ֣וֹם הַזֶּ֔ה הוֹצֵ֥אתִי אֶת־צִבְאוֹתֵיכֶ֖ם מֵאֶ֣רֶץ מִצְרָ֑יִם וּשְׁמַרְתֶּ֞ם אֶת־הַיּ֥וֹם הַזֶּ֛ה לְדֹרֹתֵיכֶ֖ם חֻקַּ֥ת עוֹלָֽם׃

18. בָּרִאשֹׁ֡ן בְּאַרְבָּעָה֩ עָשָׂ֨ר י֤וֹם לַחֹ֙דֶשׁ֙ בָּעֶ֔רֶב תֹּאכְל֖וּ מַצֹּ֑ת עַ֠ד י֣וֹם הָאֶחָ֧ד וְעֶשְׂרִ֛ים לַחֹ֖דֶשׁ בָּעָֽרֶב׃

---

empfangen. Das erhöhte Bewußtsein der jüdischen Persönlichkeit gehört aber mit zu dieser erneueten Weihe, und Genußbereitung für den jüdischen Menschen ist selbst mit ein Theil des durch מקרא קדש Bedingten. Und zwar wird da der jüdische Mensch in seiner Allgemeinheit דבר השוה לכל נפש begriffen, nicht eximirte Stände und Menschen sind die Geladenen, und keine sybaritischen Menschen setzt diese Ladung voraus, und es hat sich jeder Jude nicht als den allein, sondern als den in Gemeinsamkeit mit allen jüdischen Menschen Geladenen zu begreifen, und was nur noch irgend einem jüdischen Menschen am Tage des Moëd zum Genusse kommen kann (הואיל), ist kein verpöntes Schaffen.

V. 17. Wie das קרבן פסח vier Tage vor dem Opfer למשמרה sein sollte und lange vor der Feier der jüdische Sinn mit dem Gedanken erfüllt sein soll, den Ausdruck seiner gänzlichen Hingebung an seinen Hirten nicht mangelhaft werden zu lassen: so sollen wir auch dem jedesmal wiederkehrenden Tage unseres Auszuges mit sorgfältiger Darstellung eines ungesäuerten Brodes entgegengehen und es in dem Sinne vor Gährung hüten, weil an diesem Tage Gott uns in die Freiheit geführt und dieser Tag daher nicht mit dem Brode der Selbstständigkeit, sondern mit dem Brode der eigenen Unselbstständigkeit empfangen werden will. Diese schon vor dem Feste unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmende Fürsorge ist zugleich eine Fürsorge für die Erhaltung des Tages, der damit gegen Vergessenheit und Vernachlässigung gesichert ist.

V. 18. Während, wie zu V. 15. bemerkt, der Genuß der Mazzoth an den übrigen Tagen nicht obligat ist und nur den Genuß gegohrenen Brodes ausschließt, ist der Mazza-Genuß an diesem Abend positive Pflicht, und zwar soll an diesem Abend ein absichtlich für diesen Zweck vor Gährung geschütztes Brod (משתמרה לשם מצה), wie im vorhergehenden V. ausgesprochen, gegessen werden. (חסר מצת: vielleicht, weil ein כזית als Symbol genügt). Die Negation des Gegohrenen während der sieben Tage des Mazzafestes entfernt jeden Gedanken selbstständigen menschlichen Mitwirkens aus der Vorstellung unserer Erhebung zur Freiheit. Der positive Genuß der Mazza beim Antritt der Erlösungsfeier läßt uns den Gedanken der durch Gott gewonnenen socialen Freiheit mit dem Gedanken der Gotteshörigkeit verbinden, durch welche und für welche wir frei geworden. Gott gegenüber steht das freigewordene Israel immer mit der Mazza in Händen, aus Menschen-Dienst sind wir in den Dienst Gottes getreten; vom Altare in Gottes Heilig-

לָכֶם כָּל־מְלָאכָה לֹא־יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל־נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם׃

sein; es darf kein Werk an ihnen geschaffen werden; jedoch das, was für alle Menschen zum Genusse dienen kann, das allein darf für euch geschaffen werden.

---

am ersten und siebenten Tage in voller Mächtigkeit hervor. Am ersten, der uns eben aus unserm täglichen Leben herausrufen und die zu belebende Idee in vollkräftiger Macht zum Bewußtsein bringen, und am siebenten, der uns diese Idee in vollendeter Aneignung für den Wiederzurücktritt in's tägliche Leben mitgeben soll. —

Aus diesem מקרא קדש-Begriff fließt die hier nun folgende doppelte Bestimmung des איסור מלאכה עבודה am י"ט und des היתר אוכל נפש. מלאכה, wie bereits zu 1. B. M. 2, 1. erläutert, von מלאך, Bote, der mit der Ausführung des Gedankens eines Andern Beauftragte, heißt: die Gestaltung eines Stoffes zum Träger und Ausführer unseres Gedankens, d. h. daß er fortan ein Mittel zur Verwirklichung eines bestimmten Gedankens sei. Somit ist מלאכה *nicht Arbeit*, sondern *Werk*. Was מלאך persönlich ist, ist מלאכה sachlich: ein sachlicher מלאך. Ist der Stoff ein zur menschlichen Nahrung dienender und die Gestaltung desselben eine die Genießbarkeit desselben (nach dem רשב"א unmittelbar, mit dem Ausschluß der קצירה u. s. w.) vermittelnde (wozu auch Feuerbereitung gehört): so ist es מלאכה אוכל נפש, ein die menschliche Nahrung bezweckendes Werk. Ein jedes andere Werk, mit welchem der Mensch nicht direkt für die Persönlichkeit des Menschen schafft, sondern *zunächst* nur im Dienste der die Erdwelt umgestaltenden, ihm übertragenen Cultur-Aufgabe — לעבדה ולשמרה — wirkt, heißt im Gegensatz zu מלאכת אוכל נפש: מלאכת עבודה. So heißt es sonst für die Moëd-Tage, mit Ausschluß des י"כ: כל מלאכת עבודה לא תעשו. Hier bedarf's dieser Beifügung nicht, weil מ' אוכל נפש ausdrücklich aus dem Verbot ausgenommen ist. Es heißt nun nicht: אך אשר יאכל לכם וגו', sondern אשר יאכל לכל נפש und ist darin ein Doppeltes niedergelegt. Einmal, daß nur דבר השוה לכל נפש, d. h. nur für einen solchen Genuß ein Werk zu schaffen gestattet ist, der ein dem Durchschnitt der Menschen gewöhnlicher ist, nicht aber ein solches, das nur eximirten Ständen und Gewöhnungen angehörig, ein nur erkünsteltes Bedürfniß befriedigt (Kethuboth 7, a.). Ferner der (Pesach. 46, b.) behandelte Grundsatz: daß nur das Werk *an sich* bei Beurtheilung der *Strafbarkeit* in Betracht kommt, ob nämlich im Momente des Schaffens es noch am Moëdtage *irgend einem Menschen* zum Genusse kommen *kann* (הואיל ומקלעי ליה אורחים). Die Bedingungen הוא לבדו und לכם beschränken die Gestattung des Genußwerkes, daß nur für *jüdische* Menschen ein Genußwerk und dafür auch nur solche Hilfswerke (מכשירי אוכל נפש) geschaffen werden dürfen, deren Herstellung vor י"ט nicht möglich ist. Somit spricht sich das מלאכה-Verbot an den מקרא קדש-Tagen des Moëd dahin aus: Der zum Heiligthume geladene Jude wird eben damit mit seiner Thätigkeit aus dem schaffenden Dienst der Erde herausgerufen. Geladen zu עבודת ד' tritt er hinaus aus עבודת הארץ. In dem Umkreis seines heiligen Mittelpunktes, von dem aus erst der Impuls zu seinem ganzen Wirken ausgehen soll, soll er erst immer den Geist und die Weihe der Kraft für seinen weltgestaltenden Lebensdienst auf's Neue

16. וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא־קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה

16. Und am ersten Tage soll Berufung zum Heiligthume und am siebenten Tage Berufung zum Heiligthume euch

---

gewesen, wir noch in der ganzen Unfreiheit und Ohnmacht waren, und nur Gottes frei gebietende Macht uns zur Freiheit und Selbstständigkeit erstehen ließ; denn wer in diesen sieben Gedächtnißtagen der Erstehung zur Freiheit auch nur irgend eine die Erhaltung der Persönlichkeit merklich fördernde Größe vom Brode der Selbstständigkeit ißt, (אוכל כזית חמץ), der leugnet eben damit den göttlichen Ursprung unserer Erstehung zur Freiheit, der bekennt eben damit diese Erstehung als menschliche Errungenschaft und der tilgt eben damit seiner Person die Zukunft in Jsrael aus, indem er den Boden der jüdischen Vergangenheit verlassen. —

Die Etymologie von מצה und חמץ siehe (Kap. 2, Vers 13). שאר dürfte mit שער, Sturm, verwandt sein und das die starke, gährende Bewegung bewirkende Agens bedeuten.

V. 16. מקרא קד״ש, wie oben zu קדו״ש החד״ש bemerkt, wurden durch Bestimmung der jüdischen Gesammtheitsrepräsentanz die Moëd-Tage zum erneuten Zusammenfinden mit Gott geweiht. Durch diese Gesammtheitsbestimmung wird daher ein jeder Jude als Glied dieser Gesammtheit an diesen Tagen zum Heiligthume berufen, d. h. aufgefordert, sich persönlich, oder, wo dies nicht geboten war, doch im Geiste um den gemeinsamen Mittelpunkt ihrer gemeinsamen heiligen Bestimmung zu sammeln. Es ist dies die stets wiederkehrende Förderung der Verwirklichung jenes Urzweckes der ganzen Erlösung aus Egypten: ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלק׳׳. Während am Peßach- und Mazza-Feste die Constituirung zum Volke durch Gott, durch Peßach und Mazza immer erneut vollzogen wird, soll die Aufgabe dieses Volkes, והייתי לכם לאלק׳׳, sich in allen seinen Lebensbeziehungen von Gott leiten zu lassen, durch diese periodisch immer wiederkehrende Berufung der Gesammtheit zur Bundeserneuung mit Gott und dem von Ihm gestifteten Heiligthume ihre positive Förderung finden. Alle die aus der jüdischen Geschichte hervorgegangenen Moëd-Tage sind daher zugleich מקראי קד״ש. Das Zusammenfinden mit Gott ist aber ein Zusammenfinden mit seinem Heiligthume. An diesen Tagen ist daher ein jeder Jude ein zu Gott in seinem Heiligthume „Geladener (קרוא)," und diese Idee findet auch ihren sinnlichen Ausdruck in erhöhter Erscheinung eines Jeden in Kleidung, Genuß und häuslicher Umgebung. Es hat sich ein Jeder an einem solchen Tage in dem eigentlichen Werthe seiner Persönlichkeit zu fühlen und diesem Werthe in seiner Erscheinung Ausdruck zu leihen. (כבדהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, Mechiltha).

Wie bereits im Jeschurun (V. 13 ff.) motivirt, ist ein Kreis von sieben Tagen immer ein solcher, innerhalb dessen die Gewinnung einer neuen oder zu erneuenden Stufe zum Abschluß gelangt. Wenn einem Moëd ein solcher siebentägiger Kreis geweiht ist, so sollen die mit dem ersten Tage zur neuen Belebung eintretenden Gedanken und Gesinnungen mit dem siebenten Tage die Höhe ihrer Klarheit und Kraft erreichen und mit dieser erreichten Höhe und Lebendigkeit uns dann dem täglichen Leben zur Bethätigung und Erfüllung wiedergeben. Daher tritt diese „Berufung zu Gott und seinem Heiligthume"

Gesäuertes ißt, die Seele wird aus Jisrael vernichtet, vom ersten Tage bis zum siebenten Tage.

הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד־יוֹם הַשְּׁבִעִי:

---

das eben so nur die Negation enthalten kann, wenn man in diesen sieben Tagen wohnen wollte nur in סוכה wohnen zu dürfen, welches nicht ausschließt, die sieben Tage etwa auf Reisen zuzubringen. Positiv würde auch dies nämlich das Gebot enthalten, sieben Tage ununterbrochen in der סוכה bleiben zu müssen. Hierauf bezöge sich denn auch das: אך ביום הראשון. Die auf den ersten, den Peßach-Tag, folgenden sieben Mazzoth-Tage haben in Betreff des מצה direkt nur jenen negativen Charakter. Allein an jenem ersten, dem Peßachtage, dem 14., tritt das positive Gebot ein: תשביתו שאור וגו׳. — Ebenso heißt es ferner nicht: כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי ונכרתה וגו׳, dann wäre nur der חייב כרת, welcher ununterbrochen vom ersten bis zum siebenten Tage nichts als חמץ gegessen hätte. So aber heißt es: Mit jedem חמץ-Essen wird man חייב כרת vom ersten bis zum siebenten Tage, d. h. man wird חייב כרת על כל כזית וכזית. Das אך ביום הראשון וגו׳ ist Parenthese und das כי כל אוכל וגו׳ ist motivirende Ausführung des שבעת ימים וגו׳, wodurch eben die mehr negative Bedeutung dieses Gebotes deutlich hervortritt und bezieht sich naturgemäß dann dieses zweite יום הראשון nur auf den ersten dieser sieben Tage, somit den 15. Nissan. — Indem ferner hier das אך im Gegensatz zu der die ganze siebentägige Zeit ausfüllenden Bestimmung der תאכלו שבעת ימים steht, und somit das אך ביום ראשון וגו׳ ein positives Gebot einführt, das wohl an diesem ersten Tage, aber nicht am ganzen Tage zu erfüllen sein soll, so ist damit von selbst diesem אך die Bedeutung: חלק (Peßachim 5, a.) aufgedrückt, wonach das Gebot erst mit der zweiten Hälfte des Tages eintritt.

Wir haben bereits מצה als Ausdruck des עבדות, der socialen Unselbstständigkeit begriffen; ihren Gegensatz bildet חמץ; somit ist חמץ Ausdruck der socialen Selbstständigkeit. Der Peßachtag soll uns לזכרון werden, soll den Moment unseres Erstehens zur Freiheit und Selbstständigkeit immer wieder auf's Neue in's Bewußtsein rufen, und uns der Art und Weise nie vergessen lassen, wie wir zur Freiheit und Selbstständigkeit gelangt. Der Tag darum, der uns unser Erstehen zur Freiheit und Selbstständigkeit bringt, führt einen ganzen Kreis von Tagen bei uns ein, nicht mit den Zeichen der Freiheit, sondern mit Entfernung des Symbols der Selbstständigkeit. שבעת ימים, einen vollen Kreis von Tagen dürfen wir uns kein Brod der Selbstständigkeit erlauben, ja an dem Tage, an welchem wir selbstständige Persönlichkeit und selbstständiges Eigenthumsgebiet erlangt — ויקחו להם — איש — לבית — an diesem Tage müssen wir aus allen unsern Eigenthumsgebieten — מבתיכם — das specifische Zeichen socialer Selbstständigkeit selbstthätig entfernen, und dürfen dann sieben Tage lang unsere Person nicht mit dem Brode der Selbstständigkeit nähren, haben uns wohl zu erinnern, und es damit auszusprechen, daß im Momente unseres Entstehens zur Freiheit und Selbstständigkeit, weder in unserer Person noch in unserem Machtgebiet eine Spur von Selbstständigkeit, oder auch nur von der Fähigkeit Selbstständigkeit zu erringen (שאור)

13. וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל
הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם וְרָאִיתִי אֶת־
הַדָּם וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא־יִהְיֶה
בָכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בְּאֶרֶץ
מִצְרָיִם׃

13. Dann wird das Blut für euch zum Zeichen dienen an den Häusern, in welchen ihr euch befindet; ich sehe das Blut und schreite über euch hin und euch wird kein vernichtender Stoß treffen, während ich im Lande Mizrajim erschlage.

14. וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן
וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַיהוָה לְדֹרֹתֵיכֶם
חֻקַּת עוֹלָם תְּחָגֻּהוּ׃

14. Es bleibe dieser Tag euch zum Andenken und ihr sollt ihn als ein Gott geweihtes Fest feiern; für eure Nachkommen als ein ewiges Gesetz sollt ihr ihn feiern.

15. שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ
אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר
מִבָּתֵּיכֶם כִּי ׀ כָּל־אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה

15. Sieben Tage sollt ihr nur ungesäuertes Brod essen; jedoch an jenem ersten Tage sollt ihr aus euren Häusern Sauerteig fortschaffen; denn wer

---

V. 13. לכם לאות: zum symbolischen Ausdruck der in diesem Blute ausgesprochenen völligen Hingebung eures Wesens an Gottes Führung. — נגף למשחית soviel als: נגף להיות משחית ein Stoß, der zu einem Vernichtenden wird.

V. 14. 2. B. M. 34, 25.: ולא ילין לבקר זבח חג הפסח, wird der 14. Nissan entschieden חג genannt. Selbst das ולא ילין חלב חגי עד בקר (Kap. 23, 18.) wird von Einigen auf das קרבן פסח bezogen (siehe מ׳למלך zu הל׳ קרבן פסח א׳ ז׳). Es kann daher sehr wohl היום הזה sich auf den 14. Nissan beziehen. — חקת עולם, (חגג, חי״, חכך, חקק, siehe Jeschurun VIII. 436). So wie חק לכהנים, לחם חקי u. s. w. das Jemandem als das ihm Zukommende, ihm Gebührende, Erforderliche, Bestimmte, bedeutet, so ist חק und חוקה im Gesetze immer dasjenige, was Gott zur Pflege, Erhaltung, Verwirklichung einer Idee, eines Verhältnisses u. s. w. diesen als von uns ihnen zu Zollendes bestimmt hat. So ist פסח דורות Dasjenige, wodurch die mit יציאת מצרים beabsichtigte Grundlegung unserer Nationalität als Gottesvolk für immer neu belebt, gepflegt und dadurch eben verwirklicht wird.

V. 15. שבעת ימים מצות תאכלו kann nicht das Gebot enthalten: sieben Tage lang מצה zu essen, denn wo die Tages- oder Jahres-Zahl nicht mit ב— ausgedrückt ist, wie z. B. בערב תאכלו, da drückt es nothwendig eine Bestimmung aus, die die ganze Zeit durch dauert. So will: כי ששת ימים עשה ד׳ וגו׳ nicht sagen, in wie viel Tagen an der Schöpfung gearbeitet worden, sondern daß sechs Tage lang die Schöpfung ununterbrochen fortdauerte und erst mit dem siebenten Tage zum Abschluß gelangte. Als positives Gebot würde es demnach gebieten ununterbrochen sieben Tage lang מצה zu essen, was ein Unsinn wäre. Es kann daher nur die Negation enthalten, sieben Tage lang, wenn man Brod essen will, nur Ungesäuertes essen zu dürfen. Ganz eben so: בסכת תשבו שבעת ימים,

12. Ich ziehe durch's Land Mizrajim in dieser Nacht und erschlage jeden Erstgebornen im Lande Mizrajim von Menschen bis Vieh, und an allen Göttern Mizrajim's übe ich Gerichte, Ich, Gott.

12. וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ־מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה
הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
מֵאָדָם וְעַד־בְּהֵמָה וּבְכָל־אֱלֹהֵי
מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְהוָה׃

---

schreitung (פסח), daß es mitten in der Gefahr sich befindet und während ringsum alles der Gefahr zur Beute wird, es allein völlig unangegriffen, von der Gefahr übergangen bleibt; bald Entrinnung (המליט), daß es am Orte der Gefahr mit zu Grunde gegangen wäre, allein Gott ihm zum Entfliehen geholfen. Indem dort גנון und פסוח im Infinitiv, הציל und המליט im tempus finitum ausgedrückt sind, so ist damit gesagt, daß die gewöhnliche, stete Gotteswaltung über Israel גנון und פסוח charakterisirt, הציל und המליט in besondern Fällen nothwendig werden. Indem nun ferner פסוח nur ein zögerndes Hinüberführen der Gefahr bedeutet, so ist damit gesagt, daß jederzeit wenn „zur Rechten Tausend und zur Linken Zehntausend fallen," die Rettung wartet, bis das zu Rettende sich ihrer würdig gemacht. Und dies ist hier vollständig das Peßach. Durch die in diesem Namen zusammengefaßten Handlungen sollte sich Israel erst würdig machen, daß das die egyptischen Häuser treffende Verderben über ihre Häupter hinüberschritte. In diesem Bewußtsein sollen sie das Peßachopfer genießen; sollen sich der auch über ihren Häusern schwebenden Gefahr wohl bewußt sein, der sie nur durch das bewußtvolle Genießen des ihren Hirtenbund mit Gott schließenden Peßachopfers entgehen konnten. Diese Stimmung des Eilens um einer drohenden Gefahr zu entgehen, drückt vollständig חפזון aus, und es begreift sich der Zusammenhang: ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לד׳, nur langsam und zögernd schreitet die Gefahr über eure Häupter hinweg (פסח); darum zögert nicht, euch des Entrinnen's würdig zu machen (חפזון).

Wenn ר׳ עקיבא (Berachoth 9, a.) das חפזון auf die Eilfertigkeit des erst am Morgen stattgehabten Auszugs bezieht und damit den Satz begründet, der das Essen des Peßach's bis zum Morgen gestattet: עד שעת חפזון, so kann damit wohl schwerlich gemeint sein, es beziehe sich dies חפזון nur auf die drängende Eile des Auszuges; es heißt ja בחפזון und nicht עד חפזון, und würde ja daraus zu folgern sein, das Peßach sei nur am Ende der Nacht, oder gar erst mit beginnendem Morgen zu essen. Vielmehr dürfte ר״ע nur haben sagen wollen, die ganze Nacht bis zum anbrechenden Morgen sei eine Zeit des חפזון's gewesen, und wenn nach Mitternacht das חפזון der Todesgefahr vorübergewesen, so habe eben da das חפזון des Auszugs begonnen und es sei daher die ganze Nacht bis zum Morgen das Peßach zu essen gestattet. ראב״ע setzt gar keine Unruhe bei Israel voraus, da es ja, wie in der מכילתא diese Ansicht begründet wird, לא יחרץ כלב לשנו heißt, und bezieht das חפזון lediglich auf die mit der Mitternacht über Egypten gekommene Bestürzung und wäre dann der Zusammenhang ואכלתם וגו׳ פסח וגו׳ der: während draußen über Egypten die drängende Bestürzung kommt, esset ihr ruhig euer Opfermahl, es ist eben ein „die Gefahr über euch hinwegführendes" Mahl. Schwierig bleibt dann aber immer das ב, welches nicht die Begränzung der Zeit, sondern die Dauer derselben bedeutet.

וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ׃

11. וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַיהוָה׃

es Morgen wird übrig lassen, und was davon bis es Morgen wird übrig bleibt, sollt ihr im Feuer verbrennen.

11. Und also sollt ihr es essen: eure Lenden gegürtet, eure Schuhe an den Füßen, und euren Stab in der Hand; ihr sollt es in Eile essen, es ist ein an Gott gerichtetes Peßach.

---

ständigkeit nicht auf Grund vorgängiger Aufgebung und Hingebung an Gott. Es muß demnach der Selbstgenuß innerhalb des Opferungstages fallen und so mit der Opferung zeitlich zusammenhängen. Mit dem neuen Morgen ist der Opferungstag vorüber. Ein Uebriglassen bis über den Opferungstag hinaus spräche die Möglichkeit der Selbstständigkeit ohne Opferung aus, das Uebriggebliebene vergegenwärtigte diese zu negirende Voraussetzung, deren Richtigkeit eben durch Verbrennen desselben auszusprechen ist. שרפת פסולי המוקדשים negirt überall die dem Begriff des jüdischen Heiligthums widerstehenden Ideen, durch deren Merkmal das Objekt zu demselben in Gegensatz gerathen. Das Verbrennen ist also eine positive Wiederherstellung der Idee des Heiligthums, fällt somit selbst in die Kategorie der Handlungen des Heiligthums und tritt dies bei שריפת נותר ופגול in solcher Schärfe hervor, daß deren Verbrennen wie שחיטה וזריקה nur am Tage geschehen darf. Die Wiederholung des עד בקר weist darauf hin, daß dies Verbrennen erst am folgenden zweiten Morgen, des 16., geschehen dürfe, da שריפת קדשים אינה דוחה י"ט.

V. 11. וככה וגו': zum Ausdruck der Zuversicht, daß nun der Augenblick zum Auszuge da sei. — בחפזון, חפז (verw. mit חפש suchen, חפץ, nach Etwas streben) heißt überall eine unfreiwillige Eile, die nicht sowohl einen Gegenstand zu erreichen, als einer Gefahr zu entrinnen strebt.

פסח: verwandt mit פשע, schreiten, sogar, wie es scheint, rüstig schreiten, אפשעה בה (Jes. 27, 4.), chald. פסע, פסיעה überhaupt schreiten, Schritt. (Auch פשׂה: weiterschreiten, sich ausbreiten). Wenn demnach פסח hinken und פִּסֵּחַ lahm bedeutet, so scheint hier wiederum, wie in נוע und נוח, עלה und חלה u. s. w. das ח die Hemmung des Begriffs zu bezeichnen, welchen die Wurzel mit ע ausdrückt. Aehnlich wie umgekehrt צלע hinken und צלח ungehemmt, d. h. mit Beseitigung des צלע bewirkenden Hindernisses, fortschreiten bedeutet. Jedenfalls heißt פסח, da es ganz entschieden hinken und פִּסֵּחַ ganz entschieden lahm bedeutet, nur ein gehindertes, langsames, zögerndes Dahinschreiten. פסח על heißt daher: zögernd über Etwas hinschreiten.

Jes. 31, 5. werden vier Weisen der Jerusalem zu Theil werdenden göttlichen Beschützung und Rettung bezeichnet: גנון והציל פסוח והמליט, bald Umfriedigung (גנון), daß ihm die Gefahr von keiner Seite nahekommt; bald Rettung (הציל), daß es bereits von der Gefahr ergriffen ist und Gott es der Gefahr aus der Hand schlägt; bald Ueber-

הַזֶּה צְלִי־אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל־מְרֹרִים
יֹאכְלֻהוּ׃
9. אַל־תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל
מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם־צְלִי־אֵשׁ רֹאשׁוֹ
עַל־כְּרָעָיו וְעַל־קִרְבּוֹ׃
10. וְלֹא־תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר

ser Nacht, feuergebraten, und ungesäuerte Brode, mit bittern Kräutern sollen sie es essen.

9. Ihr dürft davon Nichts halbgahr und auch nicht wie immer in Wasser gekocht essen; nicht anders als feuergebraten, Kopf sammt Füßen und Eingeweiden.

10. Und Nichts sollt ihr davon bis

---

sie ihr Leben verbitterten, ist ebenfalls ohne weiteres klar. Haben wir aber in מצה und מרור zwei der uns bekannten drei Seiten des egyptischen Galuth vor uns, so glauben wir nicht irre zu gehen, wenn wir in צלי א״ש das noch fehlende dritte Element, das גרות zu erblicken wagen. Ohne Unterlage, bodenlos, schwebend, nicht צלי קדר, sondern תלוי בשפ״ד, wird das קרבן פסח zum Genusse reif. Ohne Unterlage, bodenlos schwebend, das ist ja buchstäblich der גרות-Zustand, in welchem die jetzt zur Freiheit und Selbstständigkeit Erstehenden ihrem Ziele entgegenreiften. So sprachen in späterer Zeit, als das Exilverhängniß auf's Neue über Juda schwebte, die dem Verhängniß Trotz bieten zu können Vermeinenden (Jechesk. 11.), umgekehrt von Jerusalem: הי״א הסי״ר ואנחנו הבשר, „es ist der Topf und wir sind das Fleisch," d. h. wir haben in Jerusalem unsern natürlichen, bleibenden Boden, der uns nicht entzogen werden kann, und auf welchem wir unsere uns zukommende Vollendung erreichen. Und das Exil wird ihnen dort mit den Worten angekündigt: הי״א לא תהי׳ לכם לסי״ר. Demgemäß vergegenwärtigt צלי א״ש ומצות על מרורים im Momente des wiedererlangten Freiheit-Genusses die drei hervorragenden Seiten des egyptischen Druckes, גרות עבדות וענוי, um das Bewußtsein wachzuhalten, daß in dem Augenblick der Erlösung noch der Druck in voller Schwere auf ihnen lastete, sie noch völlig die alten Sklaven in der Gewalt Egypten's waren, und nur Gott ihnen die Freiheit zu gewähren vermochte und verlieh.

V. 9. נא, (von נוא: gestört werden, in einer angefangenen Bewegung unterbrochen werden, daher נָא: die bittend entgegentretende Partikel, und הניא: die Ausführung einer Absicht hindern): unfertig, halbgahr. Der Gegensatz ist: בשל מבושל במים, Gahrmachung durch Zusatz von Wasser oder sonstigen Flüssigkeiten. Ihr erhaltet die Freiheit fertig aus Gottes Händen und es bedarf dazu nicht erst noch menschlichen Zusatzes. Und ihr erhaltet die Freiheit auf einmal כולו כאחד (siehe Raschi Peßachim 74, a. Mischna) ראשו על כרעיו ועל קרבו, von Kopf und Hand und Fuß und der Thätigkeit der Ernährung und des Lebens fallen die Fesseln mit dem Ganzen zugleich. Dies ראשו וגו׳ vindicirt ihm den symbolischen Charakter.

V. 10. ולא תותירו. Wir haben schon (V. 2.) bemerkt, daß im Kreise der Opfer der Tag von Morgen zu Morgen zählt; wir haben uns ebenso bereits gesagt (V. 7. 8.) שחיטה ohne אכילה wäre Vernichtung ohne Wiedergewinnung zur Selbstständigkeit erhöhten Seins. Ebenso wäre aber auch von שחיטה losgetrennte אכילה: gewonnene Selbst-

8. Dann essen sie das Fleisch in die-   8. וְאָכְלוּ אֶת־הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה

ständigkeit, des Wiedergewinnens seiner Selbst, das bisher sklavisch in die Person des Herrn auf- und verloren gegangen. Daher ist auch hier: שחיטה שלא למנויו ושלא לאוכליו פסול. שלא למנויו wäre geradezu: Knechtung, שלא לאוכליו: Opferung ohne Wiedergewinnung selbstständigen Seins.

Nicht aber freie, selbstständige Individuen, sondern, wie wir gesehen haben, durch Bande des Blutes oder freie Wahl sich bildende freie unabhängige Häuser sind die Elemente, aus welchen Gott sein Volk erbauen wollte; nur innerhalb der innern, freien Familie, soll der Einzelne zum Genusse seiner Selbst erwachsen, das geopferte Blut wird daher aufgenommen und an die מזוזות und משקוף der Häuser gegeben, in welchen das geopferte Lamm wieder zum Genusse der Opfernden kommen soll, ja, wie es heißt: על שתי המזוזות ועל המשקוף על הבתים וגו׳, die מזוזות und משקוף selbst sind die Repräsentanten der Häuser. Dem Begriff des Hauses wohnen zwei Elemente inne: die sociale Abschließung des Raumes für die Bewohner der ganzen übrigen Menschengesellschaft gegenüber, und zweitens: die physische Abschließung gegen das Hereindringen der Welt der Elemente; jenes: die Mauern, dieses: das Dach. Das social abgränzende Element repräsentiren die beiden Thürpfosten: מזוזות, (von זז, sich bewegen, das die ein- und ausgehende Bewegung Normirende), das physisch schützende repräsentirt die das Dach andeutende „von oben herab schauende“ Oberschwelle: משקוף, (von שקף, von Oben herabblicken). Der zum Menschen und Familien-Vater und Sohn erstehende Sklave gewinnt מזוזת ומשקוף: Rechtssicherung und Schutz durch Gott gegen Eingriff der Menschen- und Naturgewalten, indem er sein Wesen, das innerhalb dieser Gottessicherung und dieses Gottesschutzes zum Selbstgenuß kommen soll, zuvor Gott, als seinem Hirten, alles bisherige und sonstige Sein aufgebend, zu Gebote stellt. Das spricht das Lamm-Opfer-Blut an den Thürpfosten und der Dachschwelle der Häuser aus, in welchen das Lamm-Opfer zum Genusse kommen soll. Nicht die Mauern schützen ihn gegen feindliche Menschengewalt, und nicht das Dach gegen feindliche Naturgewalt, Gott schützt in Mauern und unter Dach die, die sich ihm opfernd anheimgegeben.

ואכלו את הבשר וגו׳. Ihnen selbst soll in dieser freimachenden Nacht ihr geopfertes Wesen wieder zu Gute kommen; jedoch: צלי אש ומצות וגו׳, jedoch nur unmittelbar auf Feuer gebraten und mit ungesäuertem Brode sammt bittern Kräutern sollen sie es genießen. Die Bedeutung von מצות und מרורים ist klar. Wie im Momente des Auszugs ihnen ihre Dränger nicht einmal Zeit zur Gährung ihres Brodes ließen und sie es daher ungesäuert als מצה mit hinausnehmen mußten, so ließen sie ihnen während des ganzen Sklavenzustandes nicht einmal Zeit zur Brodgährung, immer stand die Peitsche des Treibers und der athemlose Drang der überbürdenden Arbeit hinter ihnen und gönnte ihnen nur die raschste, eilfertigste Brodbereitung. מצה ist somit das eigentliche Sklavenbrod und bezeichnen wir es noch als das „Brod der Abhängigkeit, das unsere Väter in Egypten aßen.“ Es ist somit entschieden der Ausdruck für עבדות. Daß מרורים dem וימררו את חייהם entspricht, somit Ausdruck des עני, der chikanösen Quälereien ist, womit

dann schlachte es die ganze Versammlung der Gemeinde Jisrael's zwischen den beiden Abenden.

7. Und sie nehmen von dem Blute und geben es an die beiden Pfosten und an die Oberschwelle, an die Häuser, in welchen sie es essen sollen.

וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת־יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם׃
7. וְלָקְחוּ מִן־הַדָּם וְנָתְנוּ עַל־שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל־הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר־יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם׃

---

ist die Grundbedingung eines jeden קרבן's, eines jeden Nähertretens zu Gott, wie die Präliminarbedingung des Abrahambündnisses lautet: התהלך לפני והיה תמים. —

בין הערבים, zwischen den beiden ערבים, zwischen den beiden „Tag und Nacht-Mischungen," der einen, wo bereits die Nacht in den Tag sich mischt, der andern, wo noch der Tag in die Nacht gemischt ist, der einen, wo die Dämmerung des Tages beginnt, der andern, wo der letzte Tagesstrahl aus der Nacht scheidet, also zwischen dem Augenblick, in welchem die Sonne bereits über den Zenith hingegangen bis zum Beginn der eigentlichen Nacht, es ist dies der ganze Nach-Mittag des 14. Nissan. Es war dies der Scheidepunkt zwischen dem 14. der noch der Knechtschaft angehörte, und dem mit der Nacht beginnenden, aber mit dem Nach-Mittage schon hereindämmernden 15., der die Erlösung und die Freiheit bringen sollte. Dieser Moment, in welchem nach Außen die Erlösung, das גאלתי אתכם בזרוע וגו', und nach Innen die Erwählung, das ולקחתי אתכם לי לעם beginnen sollte, sollte Jsrael dadurch vorbereiten, daß es sich für solche Erwählung in allen seinen Gliedern und Kreisen der Gottesführung als „die Schaafe seiner Heerde" bereit zu stellen und durch שחיטה das völlige Aufgeben alles bisherigen und sonstigen Seins zum Ausdruck zu bringen hatte.

V. 7. 8. Jedes Aufgeben bisherigen und sonstigen Seins vor Gott, שחיטת קרבן, ist aber nimmer eine Vernichtung, ist vielmehr immer nur unerläßliche Vorbedingung eines durch Gott zu gewinnenden höhern Seins. Das geschächtete Blut wird sofort für dies neue, höhere Sein in Empfang genommen: קבלה. Insbesondere dieses Peßach-Opfer wird von vorn herein nur geschächtet, um von den Persönlichkeiten, die sich in ihm Gott dargestellt und aufgegeben haben, selbst wieder genossen zu werden. Bei keinem sonstigen Opfer ist die אכילה so wesentlich, (siehe Peßachim 78, b. f.), nur vom Peßach heißt es: שלא בא מתחלתו אלא לאכילה (Peßachim 76, b). Frei und selbstständig werden, heißt es etwas anderes, als: Sich selbst zum Genusse kommen? Seine ganze Persönlichkeit mit allen Organen und Fähigkeiten nur sich selbst zuwenden dürfen, ist das Wesen der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, setzt das Jch in seinen persönlichen Werth und gibt ihm sein leibliches und geistiges Wesen als ihm allein zu Gebote stehende Domaine. Daher, so glauben wir, ist das Selbst-Essen des Peßachopfers, d. h. das Gegessenwerden desselben von denselben Persönlichkeiten, denen es angehört, die vor dessen Opferung als diejenigen bestimmt werden, die in ihm ihren Ausdruck, und in seiner Opferung Sich auf- und hingeben sollen, eben bei diesem Opfer so wesentlich. Es ist eben der Ausdruck der durch die Hingebung an Gott zu gewinnenden freien Selbst-

6. Es sei euch zur Bewahrung bis zum vierzehnten Tage dieses Monats;

6. וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה

Wort, nicht der Arme bedarf des Reichen, der Reiche bedarf des Armen: „Wessen Haus zu klein ist für den Segen, den Gott ihm verliehen, der suche sich den Nachbar auf, daß er ihm Seelen leihe, denen er seinen Ueberfluß zu Gute kommen lassen könne, die ihm zur Erfüllung seiner Pflichtaufgabe verhelfen!! Den Armen kann Gott ohne den Reichen nähren. Aber der Reiche kann ohne den Armen seine Lebensaufgabe nicht erfüllen, und nicht die Noth, das Pflicht-Bewußtsein, מצוה, soll im jüdischen Gottesstaat Haus an Haus zur Volksgesellschaft einen. Erst aus dieser durch משפט gesicherten, durch צדקה verbundenen conkreten Volksgesellschaft tritt dann die formale staatliche Gliederung mit ihren Spitzen in קהל עדת ישראל hervor, ישראל: die Volksgesammtheit, — עדה: die die Volksbestimmung tragenden selbstständigen Glieder: die Gemeine, — קהל: die verwaltende und leitende Spitze: die Repräsentanz, wie dies denn auch in den ג׳ כתות der שחיטת הפסח verewigt blieb (Peßachim 64, a.).

Alle Einzelnen, alle Häuser, alle Familien, die ganze Gesammtheit im Ganzen und Einzelnen soll sich aber in diesem Momente ihres Neuerstehens Gott gegenüber als שה darstellen, Alles aufgehen in den einzigen Begriff צאן מרעיתו zu sein, Gott als seinen Hirten, als den רועה ישראל zu begreifen und sich Seiner Führung und Leitung bereit zu stellen. Dieser Begriff, der uns Gott als unsern Hirten und uns als seine Heerde denken läßt, ward von dem Augenblick, in welchem Gott unsere „Führung" übernahm, der allgemeinste, bleibende, unter welchem wir unsere Beziehungen zu Gott und Gottes Beziehungen zu uns zu denken erhielten, und das כבש אחד בבקר und כבש אחד בין הערבים, in welchem Jsrael fortan Tag für Tag beim steigenden und sinkenden Strahl sich seinem Gotte darzustellen und hinzugeben hatte, war nichts als die Fortsetzung und Wiederholung dieses ersten Momentes, in welchem es als שה seinen Gang durch die Geschichte antrat und Gott als dem רועה ישראל, als dem נוהג כצאן יוסף seine Führerschaft überließ. Es ist aber das jüdische „Lamm" nicht das „das Leiden der Welt tragende," den Grabesgang zur Schlachtbank wandelnde, demüthige und wehmüthige Wesen: שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם, unverstümmelt, männlich, in ewiger Jugendfrische soll es die Ideen unseres Wesens zum Ausdruck bringen, ganz und selbstständig und doch immer jung, nimmer der göttlichen Leitung entwachsend, soll die Heerde Gottes sein, wir mögen uns als כבש oder als עז in unserer socialen Stellung fühlen, מן הכבשים ומן העזים תקחו. Innerhalb der צאן-Gattung ist die Wahl zwischen Schaaf oder Ziege gelassen. Letztere, עז, trägt den Charakter größerer Selbstständigkeit nach Außen und heißt daher עז Widerstand leisten: die Ziege weist jedem Fremden die Hörner, ist aber dem Hirten so folg- und gefügsam wie das Schaaf.

והיה לכם למשמרת. Vier Tage lang war der Sinn auf dieses Lamm zu richten, es in seiner Vollständigkeit, vor jeder Verstümmelung zu schützen — טעון ביקור ד׳ ימים — תמים, die ausnahmlose Hingebung des ganzen Menschen in allen seinen Beziehungen

5. Ein vollständiges Lamm, männlich, jährig, soll es euch sein; von den Schaafen und von den Ziegen möget ihr es nehmen.

5. שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן־שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן־הַכְּבָשִׂים וּמִן־הָעִזִּים תִּקָּחוּ׃

Ihm beruhend, von Ihm gestaltet, und Ihm geweiht sein soll, und mit dem קרבן פסח legte Gott den Grundstein zu diesem Bau.

Sehen wir, wie Gott einen Staat aufbaut.

Die Menschen, aus welchen er ihn erbaut, waren Sklaven. Als solche hatten sie keine Persönlichkeit, kein Eigenthum, keine Familie — עבד גופו קנוי לרבו, עבד אין לו חיים, עבד מה שקנה עבד קנה רבו —; mit dem Ausspruch: ויקחו להם איש gab Gott ihnen im hellen Anblick ihrer Herren (— am 10. Nissan, Ein Tag vor Eintritt der Finsterniß —) Persönlichkeit und Eigenthum, und, indem Einer für Mehrere „nahm," und sodann auch Einer für Mehrere „schlachtete," statuirte er eben damit sofort die „Gleichheit" Aller vor Gott und dem Gesetze, indem Einer für den Andern civilrechtlich und gottesdienstlich eine Handlung vollgiltig vollziehen kann, ein Begriff, der in dem Satze: שלוחו של אדם כמותו (Kiduschin 41, 42.) seinen Ausdruck findet. Indem aber das Gesetz איש hervorhebt, ist zugleich diese Vollberechtigung der Persönlichkeit an die mündige Reife des Alters geknüpft: איש זוכה ואין קטן זוכה (das. und תוספות). —

Und die zu berechtigter Selbstständigkeit aufgerichteten Einzelnen sammelt Gottes staatbauendes Wort zuerst in Familien, und knüpft das Familienband aufwärts, das Band der Kinder an die Eltern, das selbst die verheiratheten Kinder mit ihren Kindern noch um Großvater und Urgroßvater zum בית אבות eint, und das Familienband abwärts, das Band der Eltern an die Kinder, das die Kinder wieder selbstständige Häuser gründen läßt, in welchen sie also ihren Kindern und in ihren Kindern weiter leben, wie ihre Eltern ihnen gelebt und in ihnen weiter leben. Aber auch dies Häuserbauende Familienband aufwärts soll in diesem Staate ein freies sein und kennt keine zwingende Hörigkeit, es statuirt sofort die Möglichkeit, אם ימעט הבית וגו׳, der nach freier Selbstbestimmung sich gruppirenden Häuser: אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל ידי אשתו אלא מדעתן (Peßachim 88, a.).

Das Recht, das den Menschen Selbstständigkeit, Gleichheit, Freiheit und Eigenthum verleiht, die Bande des Blutes und der Wahl, die die Menschen in Häuser sammelt und sondert, das ist die Basis des Gottesstaates. Allein das Recht ist ein scheidendes Element, das Menschen und Häuser auf sich selber und gegen Eingriff Anderer sicher stellt. Was ist der Kitt nun, der Häuser an Häuser nähern und im jüdischen Staate aus der Familie die Gesellschaft hervorgehen läßt? Ist es, wie in andern Staaten bauenden Systemen, die Noth, das Bedürfniß, die berechnende Schwäche, die Hilfsbedürftigkeit, die den Einzelnen aus egoistischer Vereinzelung reißen und aus Sorge für das eigene Ich ihm die Mitsorge für den Nachbar nahe legen soll? Es ist allerdings auch eine Noth, auch ein Bedürfniß, allein es ist die Noth des Ueberflusses, es ist das Bedürfniß der Pflichterfüllung. אם ימעט הבית וגו׳ spricht das den jüdischen Staat bauende

4. Und wenn das Haus zu klein würde, um von einem Lamme zu sein, so nehme er und sein Nachbar, der seinem Hause nahe ist, durch Hinzuzählung von Seelen; Jeden nach seinem Essen sollt ihr zu dem Lamme hinzuzählen.

4. וְאִם־יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹות מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל־בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל־הַשֶּׂה׃

ומושכין ידיהם ממנו עד שישחט (Mechilta z. St. Peßachim 89, a.). Es heißt auch darum nicht ואם מעט הוא הבית וגו׳, sondern ואם ימעט וגו׳. — Möglich jedoch, daß das מ משה ein produktives מ ist, das Haus wird zu klein, um aus Einem Lamme hervorzugehen, dann würde das Opfer als die Basis betrachtet, aus welcher das Haus resultirt, ein Begriff, der, wie wir sehen werden, vollständig der Bedeutung des Peßachopfers, namentlich der אכילת פסח, um die es sich hier zunächst handelt, entspricht. — במכסת נפשות, so auch מכסת הערכך (3. B. M. 27, 23.) und מֶכֶס לד׳ (4. B. M. 31, 18). Da wir allerdings die Form מֶמֶר ליולדתו (Prov. 17, 25.) von מרר finden und das sogleich folgende תכסו entschieden von כסס ist, so dürfte wohl auch מֶכֶס und מִכְסָה von כסס sein. Es ist aber die Bedeutung dieser Wurzel nicht einfach: zählen, sondern: ab- und zu-zählen, d. h. durch zählen von einem Kreise ausscheiden und dem Kreise eines Andern bestimmen, daher: Abgabe, Zoll, Tribut. Das Wort ist verwandt mit גזז und קצץ, es liegt ihm somit die Bedeutung abschneiden, trennen, zu Grunde, der gewöhnliche Grundbegriff des Bestimmens im Hebr. Davon ja auch כוס, ein Gefäß von einem bestimmten Inhalt, in welchem Jemandem das für ihn Bestimmte gereicht wird, im Gegensatz zu גב״ע und קובעת, welche das größere Trinkgefäß bedeutet und sich zu כוס wie eine Flasche zum Glase verhält. Also: Wenn durch Lossagung vom Lamme das Haus zu klein würde, so nehme er und sein Nachbar Eines durch Zutheilung von Seelen, d. h. der Nachbar trete ihm zur Ergänzung seines Hauses Personen ab. — א״ש לפי אכלו וגו׳: Jeden nach dem Verhältniß seines Essens, d. h. nach der Fähigkeit, von dem Lamme zu essen, sollt ihr hinzu zählen auf das Lamm. Nur eine Person, die von dem Lamme essen kann und essen soll, kann an demselben Theil nehmen und nur für solche soll es von vorn herein bestimmt sein. Daher der Satz: שחטו שלא לאוכליו ושלא למנוייו פסול (Peßachim 61, a.). Wir haben als Grundbed. der Wurzel כסס die Bedeutung: schneiden gefunden, und erklärt sich damit um so mehr der erläuternde Zusatz: פ״רב׳: לשון סורסי הוא וגו׳ (siehe das. und תוספ׳ das.), daß in der Wahl dieses Ausdruck's zugleich die Halacha angedeutet ist, daß der Moment der שחיטה über die Bestimmung der Theilhaber entschieden und שחטו שלא לאוכליו וגו׳ פסול.

ולקחתי אתכם לי לעם hatte Gott als positives Ziel der egyptischen Geula angekündigt, nicht — um in der Vorstellungsweise und Sprache unserer Zeit zu reden — nicht eine ihn anbetende „kirchliche Gemeine" wollte Gott schaffen, ein „Volk," eine „Nation," eine „sociale" Gesammtheit, wie das Wort heißt, ein Staat sollte aus dieser Erlösung hervorgehen, dessen ganzes „sociales" Dasein in Gott wurzelnd, von Ihm erbaut, auf

3. Sprechet zur ganzen Gemeinde Jisrael's: Am zehnten dieses Monats, dann sollen sie Jeder sich ein Lamm nehmen für ein Elternhaus, ein Lamm für das Haus.

3. דַּבְּרוּ אֶל־כָּל־עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית־אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת׃

חג האסיף תקופת השנה M. 23, 16.) „das Fest des Einsammelns im Ausgang des Jahres;" „das Fest des Einsammelns um die Jahres-Wende" (das. 34, 22.). Wir haben somit zwei Jahresanfänge, wie wir auch zwei Tagesanfänge kennen. Wir haben ein Jahr, das mit dem Herbste beginnt, und wenn es auch Frühling und Sommer kennt, doch wieder mit dem Herbste endet; und, haben ein Jahr, das mit dem Frühling beginnt, und, wenn es auch Herbst und Winter kennt, doch immer wieder mit dem Frühling endet. Und so haben wir auch einen Tag, der mit dem Abend beginnt, und wenn er zu Morgen und Mittag steigt, doch wieder mit dem Abend endet; und haben einen Tag, der mit dem Morgen beginnt, und wenn er auch in Abend und Nacht versinkt, doch wieder mit dem Morgen endet. Außer dem Heiligthum beginnt und schließt der Tag mit Abend, im Heiligthum beginnt und schließt der Tag mit Morgen. Die Jahre der Erde, ihrer Produkte, so wie des Verkehrs mit allen Gütern der Erde — לשנים, לשמיטין, ליובלות, לנטיעה, לירקות, למעשר בהמה — zählen sich von Herbst zu Herbst. Jsrael's Jahre, die Jahre seiner Feste und Fürsten, zählen von Frühling zu Frühling. Da haben wir die Mahnung an unsere Doppelnatur in das Wanderbuch unseres Lebens hineingeschrieben: Alles Irdische wird aus Nacht und blüthenlos geboren, und ob es auch zum Glanz des Mittags blühend und fruchtreich steigt, es findet blüthenlos in Nacht sein Grab. Alles Heilige und Jüdische stammt aus Licht und Leben, und ob es auch in seiner Laufbahn Mitte mit Nacht und Tod zu kämpfen hat, aus Nacht und Tod ringt es sich doch wieder zu Licht und Leben und das aus Morgen und Frühling Geborne endet im Morgen zum Frühling verjüngt. —

V. 3—6. עדה, עדה von יעד: bestimmen, ein durch die Einheit der Bestimmung verbundener Verein: Gemeinde. — בית אבות: das Elternhaus, das mehrere Familien umfassen kann, die alle noch um den gemeinschaftlichen Stammvater vereint sind. So kann בית אב einen ganzen Stamm umfassen (4. B. M. 17, 17.). — בית: ein Haus für sich. — ואם ימעט הבית מהיות משה. Schwerlich findet sich eine Analogie dafür, daß היות מ— Antheil an Etwas haben, oder zu Etwas gehören bedeute. Dazu kommt, daß ja auch überhaupt ein Haus nicht zu klein sein kann, um Antheil an einem Lamm zu haben, sondern zu klein, um für sich allein ein Lamm zu haben, und wenn das hier gesagt werden sollte, so müßte es heißen: מהיות לו שה. Ohnehin ist ja auch im natürlichen Wege bereits durch die vorhergehende gesetzliche Bestimmung: שה לבית אבות für einen solchen Fall gesorgt, indem dort die Vereinigung mehrerer Häuser mit dem Stammhaus gestattet ist. — היות מ heißt aber vielmehr fern von Etwas sein, nicht zu Etwas gehören, und ואם ימעט וגו׳, wenn das Haus zu klein werden sollte, dadurch, daß manche seiner Glieder nicht zu dem Lamme gehören wollen, und wäre demnach hier das statuirt, was auch die Halacha in diesem Satze ausgesprochen findet: בא הכתוב ללמדך שלעולם נמנין על הפסח

חֳדָשִׁ֑ים רִאשׁ֥וֹן הוּא֙ לָכֶ֔ם לְחָדְשֵׁ֖י הַשָּׁנָֽה׃

Anfang von Neumonden; er sei euch der erste unter den Monaten des Jahres.

---

damit am schroffsten von allem Heidnischen scheidet. Das Heidnische kennt kein חידוש, nicht in der Welt, nicht im Menschen, nicht in seinem Gott oder seinen Göttern, die es über Welt und Menschen stellt. Alles ist ihm mit eiserner Nothwendigkeit gegeben. Alles Heute entwickelt sich bei ihm aus dem Gestern und alles Morgen mit eiserner Nothwendigkeit aus dem Heute. Wie es das יש מאין, die freie Schöpfung aus dem freien Willen eines Schöpfers leugnet, so gibt es ihm auch kein יש מאין in dem sittlichen Wesen des Menschen, kein יש מאין in dem Geschicke des Menschen. Schuld und Uebel müssen fort und fort nur Schuld und Uebel erzeugen. Nichts göttlich Freies wohnt ihm in der Brust des Menschen, kein freier Gott waltet ihm in und über der Welt, Alles zieht in dem blinden Strom unabänderlicher Nothwendigkeit dahin, alle Freiheit ist nur Schein, alles Neue nur das im Alten Gegebene!

Darum בארץ מצרים, in dem Lande der heidnischsten Consequenz, in dem Lande, in welchem diese heidnische Erstarrung selbst bis in das System des socialen Staatenbaues hinüberreichte und die Kastenfessel schuf, in Egypten rief Gott die künftigen Führer seines Volkes hinaus und wies ihnen die aus Dunkel zu neuem Lichte sich ringende Mondessichel und sprach: das sei euer Vorbild! Wie es gebunden sich verjüngt, so sollt ihr euch freie Verjüngungen schaffen. So oft es erscheint, soll es euch an eure freie Verjüngung mahnen, und indem ich euch und ihr euch verjünget, sollt ihr als Mond durch den Nachthimmel der Völker ziehen und überall hin die Lehre vom חידוש, die Lehre vom frei schaffenden und frei machenden Gott, die Lehre von dem durch diesen Gott sittlich und geschichtlich frei werdenden Menschen verkünden. Es ist aber dieses חידוש nichts anders als das unmittelbare Correlat des Namens ה', des „jeden kommenden Moment frei gestaltenden Gottes," unter welchem der Jude seinen Gott still im Busen verehrt. —

ראשון הוא לכם לחדשי השנה. Es ist dies ein zweites Gebot: die Reihefolge der Monate mit Nissan zu beginnen. שנה: Jahr, von שנה: wiederholen, ein solcher Kreis von Tagen, nach welchem derselbe Erdentag wiederkehrt, d. h. nach welchem die Erde wieder sich in derselben Himmelsstellung und dadurch auch der ganze jahreszeitliche Charakter der Erde sich wieder findet. Mit Ablauf eines Monats kehrt nur dieselbe Mondeserscheinung wieder, allein der ganze übrige Charakter des Tages ist in jedem folgenden Monat ein durchaus von dem vorhergehenden verschiedner. Es heißt hier nicht חדשי שנה, wie oben ראש חדשים, sondern חדשי השנה, nicht Monate eines Jahres, sondern Monate des Jahres. Es ist somit schon hierdurch gegeben, daß das alte Weltjahr geblieben, innerhalb desselben jedoch ein neuer jüdischer Monatscyklus beginnen sollte. In der That erhielten wir damit einen doppelten Zeitcyklus. Ein Welt-Jahr, das mit Tischri, dem nunmehrigen siebenten Monat beginnt, und ein jüdisches Jahr, das mit dem Nissan, dem nunmehrigen ersten Monat, dem Monat der Erlösung aus Mizrajim beginnt. Daß, obgleich wir die Reihe unserer Monate mit Nissan beginnen, dennoch das Jahr mit Tischri beginnt und schließt, lehrt uns schon der Ausdruck: חג האסיף בצאת השנה (2. B.

Neumonde und Festtage bestimmen und würdet nicht wissen, daß nicht astronomische Berechnung und Wahrnehmung, sondern die heiligende Feststellung der jüdischen Gesammtheitsrepräsentanz die Neumonde und Festtage zu jüdischen Moadim mache. Es ist daher eine völlige Wahrheit, daß für Israel in der Zerstreuung erst die Feier des zweiten Tages dem ersten seinen geheiligten jüdischen Charakter sichert.

Nach allem Obigen erhalten die Worte החדש הזה לכם ראש חדשים erst ihre eigentliche Bedeutung: „Diese Erneuung des Mondes soll euch ein Anfang von Erneuungen werden," d. h. die Wahrnehmung dieser Mondeslichterneuung soll euch veranlassen, euch Mondähnliche Erneuungen zu stiften; eure Mondesperioden sollt ihr nach dieser Wahrnehmung bestimmen. Es heißt nicht החדש הזה ראש חדשים, sondern לכם וגו׳, es gilt nicht astronomische Monate, sondern unsere Monate zu bestimmen. Daher auch, wie schon ר׳ עובדי׳ im Commentar zu הל׳ ק״הח לרמב״ם bemerkt, Neumonde und Festtage wohl חדשיכם und מועדיכם genannt werden, nie aber der feststehende siebente Tag שבתכם genannt wird. Es heißt darum auch nicht ראש החדשים, wie etwa sofort חדשי השנה, sondern ראש חדשים; denn es sind eben neue, jüdische Monate, die geschaffen wurden, während das Jahr, wie wir sehen werden, das alte blieb.

Die jüdische Neumondsweihe ist somit eine Institution für die periodisch immer auf's neue anzustrebende geistige und sittliche Verjüngung Israel's durch sein Wiederzusammenfinden mit seinem Gotte, wie daher die Weisen diesen ganzen Begriff in prägnanter Kürze in ihrer Erläuterung des החדש הזה לכם durch דוגמא שלכם, diese Mondeserneuung „ist euer Vorbild," wiedergeben, und ja die Bedeutung des ראש חדש, die ja lediglich in dem קרבן מוסף ihren Ausdruck findet, wesentlich sich in das durch שעיר ר״ח anzustrebende Ziel concentrirt: לכפר על טומאת מקדש וקדשיו שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, d. h. jener unserer Entfremdung allem Heiligen gegenüber entgegenzuwirken, in die wir unbewußt gerathen und die uns selber gar nicht zum Bewußtsein kommt. Ohne dieses unser Lebenlang immer auf's neue Wiederzusammenfinden mit Gott, ohne diese unser Lebenlang immer auf's neue Wiederbestrahlung durch das Licht und die Wärme seines Geistes würden wir auf unserm Lebenswege uns immer mehr von ihm entfernen, würde, uns unbewußt, unser Wesen immer unempfänglicher für das Licht seines Geistes, würde unser Wesen immer dunkler und dunkler werden, bis — Pharao gleich — unser Herz so חזק und כבד würde, daß selbst den überraschendsten אותות und den empfindlichsten מופתים die verjüngende Wiedergeburt unseres Wesens nicht gelänge.

Es ist aber mit dem jüdischen Begriff der כפרה nicht nur die geistige und sittliche Wiedergeburt unseres Innern, sondern eben damit auch eine Neugestaltung unserer äußern, socialen und geschichtlichen Beziehungen verbunden. Die innere Wiedergeburt muß vorangehen, die äußere ist die Folge, beide ruhen in Einer Hand, in der Hand unseres Gottes und in dem freien Wiederzusammenfinden mit ihm ist uns Beides zugesichert.

So verkündet חדש die Erlösung von der Sünde und vom Uebel, und darum steht diese Institution an dem Eingang unseres nationalen Aufbaues. Die Wahrheit, die sie lehrt, bildet den Grundstein unseres jüdischen Bewußtseins, das sich eben

2. Diese Mondeserneuung sei euch   2. הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ

mond bereits am dreißigsten wahrgenommen worden; und vor Allem die Sätze: אתם אפי' שוגגין אתם אפי' מזידין אתם אפי' מוטעין, selbst, wenn aus Irrthum, oder mit Bewußtsein, oder irre geleitet (durch falsche Zeugen), der Monatsanfang auf einen andern Tag, als den eigentlich durch die Wahrnehmung des Neumonds gegebenen war bestimmt worden, אין לי מועדות אלא אלו, erkenne doch Gott keine andern „Moëd-Tage" als die von der Gesammtheitsrepräsentanz bestimmten an und behalten dieselben ihre völlige Gültigkeit. חידוש הלבנה soll ja nur Veranlassung werden zu unsern חדשים. Daher aber auch die ganz besonders wesenhafte Bedeutung des יו"ט שני gerade für Zeiten, die — leider — בקי בקביעא דירחא sind. Es kann nämlich nur die beschränkteste Unkunde in unserm בקיאות בקביעא דירחא, d. h. in dem Umstande, daß wir nicht mehr im Zweifel über den jedesmaligen Monatsanfang sind, einen zu bejubelnden Vorzug erkennen. Diese unsere Gewißheit resultirt ja nur aus dem beklagenswerthen Umstande, daß wir durch die Zerstreuung einer durch סמיכה autorisirten Gesammtheitsrepräsentanz entbehren, die auf Grund jedesmaliger Wahrnehmung, ע"פי ראיה unsere Monatsanfänge für die Gesammtheit heiligend bestimmen könnte. Dadurch fehlte unsern Neumonden und Moadim aber der wesentlichste Charakter, der sie zu unsern Neumonden und zu unsern Zusammenfindungs-Zeiten mit Gott weihet, wenn nicht die weise Voraussicht unserer letzten Gesammtheitsrepräsentanz in Hillel dem Jüngern diesem Mangel durch heiligende Ansetzung aller Monatsanfänge für alle Zeiten der Zerstreuung bis zur einstigen Wiedersammlung subsidiarisch abgeholfen hätte. Eben aber weil in dieser Gola-Zeit unsere Monatsanfänge und demgemäß unsere Moadim von herein fixirt und durch einen unabänderlichen Kalenderlauf gegeben scheinen, würde unsere Neumond- und Moadimfeier Gefahr laufen, das Gepräge jener freien Festsetzungen zwischen Gott und seinem Volke völlig zu verlieren und dem entstellenden Scheine eines gebundenen Naturkultus zu erliegen, wenn nicht eben unsere zweiten Feiertage die Erinnerung an das ursprüngliche קידוש ע"פי ראיה und die freie Feststellung durch unsere Gesammtheit festhalten würden. Stammen sie ja aus jenen bessern Zeiten, in welchen unsere Gesammtheit noch ihren Mittelpunkt und ihre Repräsentanz hatte, auf deren Bestimmung alle Fernen wegen Feststellung ihrer Feier ausblickend harren mußten und eben in jenem Hinblick sich als Glieder eines großen Ganzen und ihre Feier als freie Festsetzungen begreifen konnten, in welchen Gott und sein Volk sich zusammenfinden sollten. Die von den abzusendenden Boten nicht Erreichbaren feierten zweifelshalber zwei Tage und wohl wußten die Männer unserer letzten Gesammtheitsrepräsentanz was sie thaten, die, indem sie subsidiarisch für die ganze Galuthzukunft die Monatsanfänge und Moëdtage heiligend feststellten, dennoch gleichzeitig שלחו מתם, an die zwei Tage feiernde Gola die Weisung ertheilten: הזהרו במנהג אבתיכם בידיכם, behaltet den euch von den Vätern überkommenen Brauch der zweitägigen Feier sorgfältig fest; זמנין דגזרו המלכות גזרה ואתי לקלקולי, es kann durch den Druck der Zeiten die Gesetzeskunde sowie die Kenntniß unserer Feststellung in Vergessenheit gerathen, ihr würdet dann nach eigner Berechnung oder Wahrnehmung

anlaßt sind, so ist der Neumond-Moëd eben durch die Neulichterscheinung des Mondes veranlaßt. (Siehe R. Hasch. 21, b. תוספ׳ דה׳ על שני ונו׳).

מועד, von יעד eine Vereinigung bestimmen, (verw. mit יחד), heißt: ein zu einer Zusammenkunft bestimmter Ort (daher אהל מועד, ונועדתי לך שם) oder: eine zu einer Zusammenkunft bestimmte Zeit. Dies Letztere hier. מועדים sind zu unserm Zusammenkommen mit Gott bestimmte Zeiten. Dieses Zusammenkommen soll, um mit menschlichem Ausdruck zu sprechen, von beiden Seiten ein freies sein. Es ist nicht der Herr, der seine Knechte zu sich citirt. Es ist Gott, der sein Volk zu sich wünscht, der daher die Zeit des zu-Ihm-Kommens nur im Allgemeinen bestimmt, einen Spielraum gewährend, die genauere Bestimmung innerhalb dieses Spielraum's seinem Volke überläßt, so daß die Zeit des Zusammenkommens aus beiderseitiger Wahl hervorgeht. Wir betonen das: beiderseits. Wären unsere Monatsanfänge und somit auch die daran geknüpften Festtage, genau an die astronomische Planetenphase gebunden, also daß z. B. der Mondesumlauf von selbst den Moëd und die Moadim brächte, so erschienen wir und — s. v. v. — unsere Gottheit unter dem Bann des mit blinder Nothwendigkeit sich abwickelnden Naturlaufes, und vor Allem unser Neumond-Moëd böte der Idololatrie eines Naturkultus den mächtigsten Vorschub. Gerade das eben soll es aber nicht sein. Ja, diesem, gerade hier so nahe liegenden, verführenden verderblichen Schein soll nachdrücklichst begegnet werden. Nicht die Conjunction, nicht das Wiederzusammenfinden des Mondes und der Sonne und die Neubestrahlung Jenes von Dieser bewirkt den Monatsanfang und nicht ihr gilt die Neumondsfeier. Vielmehr mit jedem Wiederzusammenfinden des Mondes mit der Sonne und seiner Wiederneubestrahlung von ihr will Gott, daß sich sein Volk wieder zu Ihm finde und Neubestrahlung von seinem Lichte empfange, wo und wie immer es auf seiner Laufbahn der Verdunklung erlegen. Das Wiederzusammenfinden des Mondes mit der Sonne ist nur Vorbild und Veranlassung unseres Wiederzusammenfindens mit Gott, die Erneuung des Mondes Vorbild und Veranlassung unserer Erneuung. Moëd ist buchstäblich: Conjunction.

Nicht daher der astronomische Vorgang und die astronomische Berechnung, wir, unsere Gesammtheitsrepräsentanz hat unsere "חדש„ zu schaffen und den Tag unseres "מועד„ unseres Zusammenfindens mit Gott zu bestimmen. Daher die Bestimmung: מצוה לקדש ע״פ ראיה, daß nicht schon die objektive astronomische Gewißheit genüge, sondern auch die subjektive Wahrnehmung gewünscht wird; daher wohl auch die Bestimmung, daß der positive Ausspruch מקודש nur אם נראה בזמנו wesentlich war, d. h. nur dann die Neumondsweihe von dem Ausspruch der Gesammtheitsrepräsentanz bedingt war, wenn die Neumondsweihe mit der wirklichen Wahrnehmung zusammenfällt, in welchem Falle vor Allem die Neumondsfeier vor dem Schein eines Naturkultus zu bewahren war, nicht aber wenn der Monat מעובר, wenn der wirkliche Tag der Erscheinung bereits überschritten war. (das. 24, 9.). Daher endlich die Möglichkeit, ja die ganze tiefe Wesenhaftigkeit der Sätze: מעברין את החדש לצורך (das. 20, a.), aus Gesammtheitsrücksichten — wie z. B. damit nicht ב״ und שבת unmittelbar aufeinanderfolgen — kann die Gesammtheitsrepräsentanz den Monatsanfang auf den einunddreißigsten Tag bestimmen, obgleich der Neu-

וְאֶל־אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר׃ Mosche und Aharon im Lande Mizrajim also:

ויהיה ביומא דבתרוהי דהוא עיבור ירחא תנינא: Neumondstag, wie auch Jonathan übersetzt: Ebenso V. 34. ביום עיבור ירחא תנינא :ת״ ,ולא אכל ביום החדש השני. (Auffallend ist es, daß ת״ den einunddreißigsten Tag יום עבור nennt; sonst wird dieser Name nur dem dreißigsten Tage gegeben. Siehe R. H. 19, b. und Raschi zu ליל עיבורו das. 25, a.).

Eine Vergegenwärtigung der „die Heiligung der Monatsanfänge" betreffenden Bestimmungen lehrt ja ohnehin, daß Bedeutung und Zweck dieses Gesetzes ein ganz anderer und höherer sein müsse, als eine astronomisch genaue Regulirung der Zeitrechnung, daß die genaueste astronomische Berechnung dieser Bestimmung allerdings zu Grunde liege, daß es aber nicht der planetarische Vorgang ist, der unsere Monatsanfänge fixirt und dem unsere Neumondsfeier gilt.

Stellen wir einige der schlagendsten Momente zusammen: Schon die ganze Procedur des קידוש החדש hebt diese Institution aus dem Bereiche einer Ovation des planetarischen Naturvorganges und drückt ihm den entschiedenen Stempel menschengesellschaftlicher Beziehung auf. "משפט„ ist der Charakter der Procedur, die daher nur am Tage, und zwar in charakteristischer Unterscheidung vom Civilprozeß — selbst in ihrem ganzen Verlauf am Tage geschehen muß. (R. H. 25, b.). Es ist auch nur ein Collegium von dreien competent, und zwar wiederum, im Verhältniß zum Civilprozeß, in gesteigerter Ausschließlichkeit (das.). Während ferner zur Constatirung aller sachlichen Verhältnisse Ein Zeuge hinreicht, עד א׳ נאמן באיסורים, sind hier, wie in allen persönlichen Beziehungen zwei Zeugen erforderlich (R. H. 22, a.). Daß aber überhaupt nicht der planetarische Vorgang am Himmel die Monatsanfänge bewirkt und etwa die jüdische Gesetzesbehörde nur von dem Vorgang Akt zu nehmen habe, das liegt in Bestimmungen wie: ראוהו ב״ד וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר (das. 25, b.) bis zur Evidenz klar: Es betrifft den Fall, daß am dreißigsten, noch am Tage, der Neumond von der Behörde und von ganz Israel gesehen, oder die Zeugen, die ihn gesehen, bereits vollständig verhört worden, es aber Nacht geworden, bevor das die Nation vertretende Collegium sein מקודש „er ist geheiligt" ausgesprochen; es ist dann der dreißigste nicht der Monatsanfang, obgleich die Erscheinung des neuen Mondlichtes von Allen wahrgenommen, oder die Wahrnehmung völlig constatirt ist, und erst mit dem einunddreißigsten beginnt der Monat. Hier ist es schlagend, daß nicht der Vorgang am Himmel, sondern die weihende Bestimmung der jüdischen Gesammtheitsrepräsentanz den Monatsanfang bedingt. Dieser, den Monatsanfang bestimmende Gesammtheitsausspruch ist eben das, worauf das Gebot: אלה מועדי ד׳ מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם (3. B. M. 23, 4.) sich bezieht, und es ist eben der Begriff מועד, der, wie uns scheint, allen diesen Bestimmungen zu Grunde liegt. Denn auch ר״ח heißt מועד, ja, wie wir sehen werden, ist er eben der allgemeine Moëd-Begriff an sich, ohne wie die andern Moadim durch geschichtliche und jahreszeitliche Beziehungen, noch durch ein besonderes Merkmal nüancirt zu sein. Vielmehr, wie die andern Moadim durch geschichtliche Erinnerungen und jahreszeitliche Ereignisse ver=

und es wäre nicht abzusehen, was diese Wiederholung bezwecken solle. ראשי חדשים, wo sie sonst noch vorkommen, heißen auch nie die ersten Monate, sondern die Monatsanfänge. החדש הזה kann daher nicht heißen: dieser Monat, sondern: diese Mondeserneuung. In der That heißt auch חדש an sich in allererster Bedeutung nicht Monat, sondern Monatsanfang, so חדש ושבת ,מחר חדש ,עולת חדש בחדשו u. s. w. Die Bedeutung Monat ist nur erst eine übertragene. Indem also Gott auf das neu erscheinende Mondeslicht hinwies und sprach: 'החדש הזה לכם וגו, so ward damit gesagt, was die Ueberlieferung in die Worte faßt: כזה ראה וקדש (Rosch Hasch. 20, a.). „Wie diese Erscheinung sehet fortan und heiligt euch Monatsanfänge." Indem aber der Auftrag nicht beginnt: 'ויאמר וגו' דברו אל כל עדת בני ישראל וגו, sondern das Gebot der Monatsanfänge speciell zunächst an Moses und Aaron gerichtet ist, und mit scharfer Unterscheidung erst die folgenden, das Peßachopfer betreffenden Gebote V. 3., mit den Worten eingeleitet werden: 'דברו אל כל עדת וגו, so ist damit auch schriftlich niedergelegt, was mündlich der Ueberlieferung übergeben war, daß die Bestimmung und Heiligung der Monatsanfänge nur in die Hände höchster Gesetzesautoritäten gelegt waren, die Moses und Aaron's Stelle vertraten, zu denen gesprochen war: עדות זו תהא מסורה לכם ,החדש הזה לכם (R. H. 22, a. 25, b.). —

Daraus, daß geboten ist, die Monatsanfänge nach wirklicher Wahrnehmung des wiedergekehrten neuen Lichtes zu bestimmen, מצוה לקדש על פי ראיה, haben diejenigen, welche die jüdische Vergangenheit nicht tief genug in dem Bewußtsein der zeitgenössischen Gegenwart herabsetzen zu können vermeinen, den Unsinn docirt, es habe uranfänglich die astronomische Kenntniß des Mondumlauf's den Juden gefehlt, eine Berechnung des Mondumlauf's hätten sie erst nach vielen Jahrhunderten von den Griechen zu lernen gehabt, und sich bis dahin mit dem rohen Nothbehelf jedesmaliger Erwartung der neuen Monderscheinung begnügen müssen. Wir haben dies einen Unsinn genannt, weil sich ja auf bloße Wahrnehmung des neuen Mondes gar keine Zeitrechnung gründen läßt, da ja bei bewölktem Himmel Wochen vorübergehen können, ohne daß eine solche Wahrnehmung möglich wäre, ja, schon das bloße Abwarten einer solchen Wahrnehmung eine Berechnung der Möglichkeit voraussetzt. In der That lehrt auch ה״שבּ״ב, daß den Bestimmungen der Monatsanfänge die Berechnung des Momentes der Sichtbarwerdung des Mondes zu Grunde lag und an den Ergebnissen dieser Berechnung die Aussagen der Zeugen über die Wahrnehmung zu controlliren war, so wie, daß, wenn am dreißigsten Tage keine Zeugen erschienen waren, dann der einunddreißigste Tag ohne Wahrnehmung zum Monatanfang wurde. (Siehe R. H. 23, 24, 25.). Konnte doch schon David zum Jonathan sagen: הנה חדש מחר, er wußte also schon am Tage zuvor, daß des andern Tages Monatsanfang sein werde (Sam. I. 20, 5.). Ja, es ist aus dem ויהי ממחרת החדש השני (daselbst 27.) ersichtlich, daß schon zu Saul's Zeiten auch zwei Tage ראש חדש gefeiert worden, ganz wie bei uns, eine Einrichtung, die nur auf der aus Berechnung des Mondumlauf's hervorgehenden Abwechslung des מלא und חסר beruht. Unmöglich kann nämlich dort das השני den zweiten Tag des Monats bedeuten, da die ganze Verabredung auf dem Umstande beruht, daß zur Neumondsfeier eine Tafel beim Könige gehalten wurde, an welcher jeder zur Umgebung des Königs Gehörige zu erscheinen hatte. Es war vielmehr der zweite

יְהוָה אֶת־לֵב פַּרְעֹה וְלֹא־שִׁלַּח אֶת־
בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאַרְצוֹ׃ ס
יב 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה

übt, und Gott hatte Pharao's Herz fest sein lassen, so daß er Jisrael's Söhne aus seinem Lande nicht fortließ:

Kap. 12. V. 1. da sprach Gott zu

Erzählung zurückgreift. Pharao hatte sich endlich zu dem Geständniß gedrungen gefühlt: חטאתי לד' אלקיכם ולכם. Allein mit dem Aufhören der Plage war auch diese bessere Regung geschwunden. Pharao blieb in der alten Starrheit und entließ das Volk nicht. Da,

Kap. 12. V. 1. 2. also noch im Lande Mizrajim, gab Gott dem Moses und Aaron eine neue Sendung in dem Kreise des eigenen Volkes, deren Erfolg gesicherter sein soll. Bis dahin waren Moses und Aaron die Gottesgesandten für Jsrael an Pharao; sie werden fortan die Boten Gottes an Jsrael, und diese ihre Sendung schließt sich eng ihrer Sendung an Pharao an. אותות ומופתים im Lande Mizrajim zu üben, war bis jetzt ihr Beruf, um durch Hinweisung auf Gott offenbarende, das Menschengemüth ergreifende Naturereignisse die egyptischen Menschen zum verlorenen Gott- und Menschenpflicht-Bewußtsein zurückzuführen und durch sie eine Umwandlung, eine Erneuung und Wiedergeburt des Pharao zu versuchen. Der Wahn und die Verderbniß hatten jedoch dies Herz zu stark und zu lange bereits gefangen gehalten. Nur unter dem Eindruck des Schreckens und der Angst war ihm ein Unterwerfen unter Gottes Willen abzuringen. Sich selbst wiedergegeben blieb das Herz starr, unbeweglich das alte. An diese Erfahrung knüpfte Gott an, und — damit in seinem nun werdenden Volke der Wahn und die Verderbniß nie einniste, die dann selbst Schreckenszeichen und Straf-Wundern nicht weichen möchten — begann Er die innere Schöpfung seines Volkes mit Einsetzung eines אות, eines regelmäßig periodisch wiederkehrenden Wahrzeichens, das immer auf's neue den Blick des Volkes auf sich ziehe, zur immer neuen Wiedergeburt aus der Nacht des Wahn's und der Verderbniß lade und die ewige Verjüngung zur Wahrheit und Reinheit also sichere, daß es Jsrael für immer vor egyptischer geistiger und sittlicher Erstarrung bewahre.

Wie Gott dem Noa von der wiedergeschenkten Erde den Blick zum Himmel rief und ihm den Regenbogen zeigte und sprach: זאת אות הברית, dies sei fortan das Wahrzeichen meines Bundes mit der einer neuen Zukunft geschenkten Menschen-Erde: so rief Gott in Mizrajim, an der Schwelle der neuen jüdischen Zukunft, Moses und Aaron hinaus, zeigte ihnen den Silberstreif des sich erneuenden Mondes und sprach: Diese Erneuerung werde euch zum Anfang von Neumonden, wörtlich: zum Anfang von Erneuungen, und er, der jetzt damit beginnende Monat, sei euch der erste unter den Monaten des Jahres! Es sind zwei מצות, die in diesem Verse enthalten sind: קידוש החדש על פי ראית הלבנה בחידושה, Bestimmung des Monatanfangs mit dem Sichtbarwerden des Neumondes, und: die Reihefolge der Jahresmonate mit dem Erlösungsmonate, dem Nissan, beginnen zu lassen.

ראש חדשים kann nicht heißen: das Haupt, d. h. der erste der Monate. Es wäre dies einmal völlig tautologisch mit dem Inhalte der zweiten Vershälfte, ראשון הוא לכם וגו',

gleichen noch nimmer geworden, und desgleichen nie wieder sein wird.

7. Allen Söhnen Jisrael's aber vom Menschen bis zum Vieh wird kein Hund seine Zunge regen; damit ihr erkennet, daß Gott wunderbar scheidet zwischen Mizrajim und Jisrael.

8. Dann werden alle diese deine Diener zu mir herabkommen und sich mir mit den Worten zu Füßen werfen: Zieh' hinaus, du und das ganze Volk, das in deinem Gefolge ist, und danach werde ich ausziehen! Er ging von Pharao in Zornesgluth hinweg. —

9. Gott sprach zu Mosche: Pharao wird nicht auf euch hören, um meine Belehrungswunder im Lande Mizrajim zu vervielfältigen,

10. und Mosche und Aharon hatten alle diese Belehrungswunder vor Pharao ge-

מִצְרָיִם אֲשֶׁר כָּמֹהוּ לֹא נִהְיָתָה וְכָמֹהוּ לֹא תֹסִף׃
7. וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ־כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ וְעַד־בְּהֵמָה לְמַעַן תֵּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה יְהוָה בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל׃
8. וְיָרְדוּ כָל־עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה אֵלַי וְהִשְׁתַּחֲווּ־לִי לֵאמֹר צֵא אַתָּה וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר־בְּרַגְלֶיךָ וְאַחֲרֵי־כֵן אֵצֵא וַיֵּצֵא מֵעִם־פַּרְעֹה בָּחֳרִי־אָף׃ ס
9. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֹא־יִשְׁמַע אֲלֵיכֶם פַּרְעֹה לְמַעַן רְבוֹת מוֹפְתַי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃
10. וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עָשׂוּ אֶת־כָּל־הַמֹּפְתִים הָאֵלֶּה לִפְנֵי פַרְעֹה וַיְחַזֵּק

V. 7. חרץ, das verstärkte חרש, die Hartes überwindende Schärfe; auf Geschmack übertragen: der eindringende scharfe Geschmack, חריצי חלב: Käse; auf Menschenthätigkeit: der Schwierigkeiten überwindende emsige Fleiß: יד חרוצים, die Hand der Fleißigen. Kein Hund wird seine sonst so fleißige Zunge in Bewegung setzen. Bis zum Thier hinab wird nicht nur Niemand Israel etwas Leides zufügen, nicht einmal eine wenn auch ohnmächtige feindselige Regung, wie das Anbellen eines Hundes, wird gegen sie rege werden. Bis zum Thier hinab wird Alles von stillem Respekt vor dem jüdischen Menschen erfüllt sein. Ganz ähnlich heißt es Josua 10, 21. לא חרץ לבני ישראל לאיש את לשונו, und zwar dort nicht blos vom Hunde.

V. 8. צא. Auch dieser Ausdruck weist mehr auf ein definitives Fortziehen als auf ein Wiederkehr voraussetzendes in die Wüste gehen, um ein Fest zu feiern.

V. 9. 10. Diese beiden Verse setzen die Erzählung wieder in den Moment zurück, in welchem die Wunderthaten Gottes noch nicht ihr Ziel erreicht hatten und die endlich eintretende Erlösung noch nicht angekündigt war, um, nachdem die Erzählung den Cyklus der Gott offenbarenden Zeichen und Ueberführungs-Thaten mit seinen Einwirkungen auf Pharao und sein Volk zu Ende geführt, nun auch in den Kreis des jüdischen Volkes einzutreten und die dort geschehenen Vorbereitungen auf die Erlösungs-Nacht zu berichten. Es ist der Moment nach der Heuschreckplage vor Eintritt der Finsterniß, in welchen die

בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּעֵינֵי עַבְדֵי־פַרְעֹה
וּבְעֵינֵי הָעָם׃ ס
רביעי 4 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר
יְהוָה כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ
מִצְרָיִם׃
5 וּמֵת כָּל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
מִבְּכוֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל־כִּסְאוֹ עַד
בְּכוֹר הַשִּׁפְחָה אֲשֶׁר אַחַר הָרֵחָיִם
וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה׃
6 וְהָיְתָה צְעָקָה גְדֹלָה בְּכָל־אֶרֶץ

Mizrajim sehr groß, in den Augen der Diener Pharao's und in den Augen des Volkes.

4. Daher fuhr Mosche fort: So hat bereits Gott gesprochen: Wenn die Nacht sich wiederum theilt, trete ich hinaus in Mizrajim's Mitte,

5. und es stirbt jeder Erstgeborne im Lande Mizrajim, von dem Erstgebornen Pharao's, der auf seinem Throne sitzt, bis zu dem Erstgebornen der Sklavin, der hinter der Mühle steht, und jedes Erstgeborne des Viehes.

6. Da wird im ganzen Lande Mizrajim ein großes Geschrei sein, des-

---

die Anerkennung seiner sittlichen Größe abseiten seiner bisherigen Verächter erworben und geweiht sein. Daher dies: נא. Dabei drängte die Zeit. Zwölf Stunden waren nur noch bis zum andern Mittag. Daher: דבר נא באזני העם, rede ihnen zu, bewege sie zu diesem Schritte. Während daher Moses vor Pharao stand, und in dem Augenblicke, in welchem Pharao Moses mit dem Tode bedrohte, bereitete sich das Volk schon zum Auszuge vor und feierten er und sie draußen den größten moralischen Sieg über ihre Herren und Dränger, die mit dieser anerkennungsvollen Freigebigkeit eine, wenn auch immerhin kleine Sühne der Vergangenheit zu zollen sich bewogen fühlen mochten. Aus dieser Erfüllung lernt sich die hohe moralische Bedeutung der Verheißung: ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

V. 4. אני יוצא, wie כי אז יצא ד׳ (Jes. 26, 21.) כי הנה ד׳ יוצא ממקומו לפקוד וגו׳ לפניך להכות וגו׳ (Sam. II. 5, 24.) u. s. w. Es bezeichnet überall ein unmittelbares Einschreiten zur Zerstörung eines Entgegenstehenden. Was bisher von Gott in Egypten geschehen, waren אותות ומופתים, von seinen Boten geübt, gleichsam seine Vorboten, die Ihn ahnen ließen und seine Ankunft drohend ankündigten. Jetzt tritt Er selbst in seinem Gegensatz zu Mizrajim hervor, und sofort stirbt Mizrajim in den edelsten seiner Geschlechter. אני, von אנה: von Jemandem ausgehen, ist immer die sich einem Andern gegenüber fühlende Persönlichkeit, von welcher an den Andern Etwas ausgeht, während אנכי die den Andern umfassende, tragende Persönlichkeit ist.

V. 5. Es war dies der gleich anfangs angekündigte Moment, Kap. 4. 22, 23. בני בכרי ישראל וגו׳ שלח בני וגו׳ הנה אנכי הרג את בנך בכרך, nicht aus Haß gegen deinen Sohn, sondern zur Rettung des meinigen. In dem Tode deines Sohnes magst du meine Gefühle bei der Mishandlung meines Sohnes schätzen lernen.

V. 6. Zu den hundertjährigen Mishandlungen, zu dem Tödten der jüdischen Kinder hat man geschwiegen. Jetzt wird man schreien. נהיה: durch Etwas hervorgerufen werden.

אֶחָד אָבִיא עַל־פַּרְעֹה וְעַל־מִצְרַיִם
אַחֲרֵי־כֵן יְשַׁלַּח אֶתְכֶם מִזֶּה כְּשַׁלְּחוֹ
כָּלָה גָּרֵשׁ יְגָרֵשׁ אֶתְכֶם מִזֶּה׃
2. דַּבֶּר־נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וְיִשְׁאֲלוּ
אִישׁ ׀ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת
רְעוּתָהּ כְּלֵי־כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב׃
3. וַיִּתֵּן יְהוָה אֶת־חֵן הָעָם בְּעֵינֵי
מִצְרָיִם גַּם ׀ הָאִישׁ מֹשֶׁה גָּדוֹל מְאֹד

bringe ich über Pharao und über Mizrajim, dann wird er euch von hier fortschicken; wenn er euch aber fortschicken wird, wird er ganz, wird er mit Gewalt euch von hier forttreiben.

2. Sprich doch in die Ohren des Volkes, daß Jeder von seinen Bekannten und Jede von ihrer Bekannten sich silberne und goldene Geräthe erbitte.

3. Und Gott gab die Gunstwürdigkeit des Volkes in Mizrajim's Augen, auch der Mann Mosche war im Lande

---

senheit vor Pharao gerichtet worden, dürfte schon der Inhalt der V. 2—3. befürworten. Dieser Auftrag an das Volk und der Bericht über des Volkes und Moses Ansehen bei dem egyptischen Volke steht völlig außer Beziehung zu dem, was Moses dem Pharao zu sagen hatte. — ישלח אתכם מזה heißt nicht euch ziehen lassen, um Gott zu dienen, sondern offenbar fortschicken von hier zur Nimmerwiederkehr; dies liegt im מזה und wird noch zur völligen Verdeutlichung durch das folgende כשלחו כלה vergewissert. שלח כלה heißt nämlich so fortschicken, daß er nun mit Euch zu Ende sei, nichts mehr mit euch zu schaffen habe, daß ihr für ihn wie vernichtet seid. Vgl. die Ausdrücke: אעשה אתכם כלה. (Jirm. 5, 18. u. f.).

V. 2. 3. Die im vorigen Verse ausgesprochene Bestimmung, daß Pharao sie völlig und für immer forttreiben wird, ist ein fernerer Beweis für die schon oben zu Kap. 3. V. 22. nachgewiesene Bedeutung des שאל מאת (nicht מעם) als: sich Etwas zum Geschenke, nicht zum Darlehn erbitten. דבר נא. נא setzt immer ein Widerstreben bei dem Andern voraus. Siehe 1. B. M 12, 13. אמרי נא u. s. w. Es hatte eben das Volk in der eklatantesten Weise seine sittliche Gediegenheit erprobt. Drei Tage lang waren in Blindheit gefesselt ihre Dränger ihnen ohnmächtig preisgegeben; drei Tage lang ihnen alle ihre Schätze in deren Wohnungen offen gestanden, und kein Jude hatte die Gelegenheit benutzt, auch nur eine höhnende, neckende Rache an ihnen zu üben, Keiner weder eine Person noch eine Stecknadel angerührt. Diese sittliche Größe ließ Gott eben in dem Augenblick, als den Egyptern wieder das Augenlicht gewährt ward und sie alles Ihrige unangetastet fanden, endlich den Widerwillen der Egypter gegen die Ebräer besiegen und mehr noch als die Wunder, die er geübt, machte diese sittliche Größe seines Volkes den Mann Moses in den Augen der Egypter groß. Es mochte wohl Moses und dem Volk widerstreben, diesen sittlichen Sieg wieder einigermaßen durch solche Bitten auf's Spiel zu setzen. Allein es war Gottes Wille, daß sein Volk nicht arm ausziehen sollte — waren doch alle die im Sklavendienst dahingegangenen Geschlechter völlig außer Stande gewesen, das Geringste für sich zu erwerben, und der erste Grundstein zum Wohlstand seines Volkes sollte durch

יא 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עוֹד נֶגַע

Kap. 11. V. 1. Es sprach nämlich Gott zu Mosche: Eine Plage noch

---

Letztere ist in den V. 1—3. nicht enthalten, wie gewöhnlich, weil wir dies sofort aus dem Verfolg der Antwort an Pharao erfahren. Noch in der Nacht gab Moses diese Weisung und diese präcisirte Verkündung dem Volke, und wurde nach Mitternacht zu Pharao gerufen. Als Moses daher zu Pharao kam, war er schon völlig von Gott instruirt. Darnach erläutert sich auch ein Satz (Berachoth 14, a.), der sonst auffallend wäre. Es wird dort der Ausdruck כחצות הלילה אני יוצא וגו' V. 4. besprochen, der, wenn das כ nicht eine Conjunction der Vergleichung sein kann, eine in dem Munde eines Gottesboten unziemliche Unbestimmtheit enthalten würde. Nach ר' זירא habe Moses sich dieser Unbestimmtheit des Ausdrucks bedient, damit, wenn etwa die Hofastronomen beim Eintritt des Sterbens sich in der genauen Zeitbestimmung irren sollten, sie seine Ankündigung nicht sofort als unwahr verwerfen möchten. רב אשי aber sagt: בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר הוה קאי והוי קאמר משה לישראל אמר הקב"ה למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים, d. i. „gerade in der Mitternacht des 13. zum 14. habe Moses diese Worte zu Jsrael gesprochen: so hat Gott gesprochen: Morgen, in demselben Mitternachtsmoment wie jetzt trete ich hinaus in Mizrajim.“ Auffallend wäre da das Wort לישראל, da ja offenbar diese Worte dort an Pharao gerichtet waren. Allein wie wir gezeigt, hatte Moses diese Worte bereits, bevor er zu Pharao gerufen war, an Jsrael ausgerichtet und seine Antwort an Pharao lautete im Zusammenhange also: Du hast recht gesprochen, ich werde nicht mehr vor dein Angesicht kommen. Denn so hat bereits Gott gesprochen: Wenn wieder wie jetzt die Nacht sich theilt, trete ich hinaus in Mizrajim und es stirbt jeder Erstgeborene u. s. w. Daß aber R. Aschi diese Worte lieber als eine Wiederholung der an Jsrael ausgerichteten Verkündigung als in der Weise zu Pharao gesprochen lassen sein möchte, Moses habe gerade um Mitternacht vor Pharao gestanden und habe gesagt, morgen zum selbigen mitternächtlichen Augenblicke u. s. w. dürfte darin wohl seine ganz entsprechende Motivirung finden, daß in dem Augenblick, nach welchem so eben erst eine dreitägige, alle Tagesunterschiede aufhebende Finsterniß in der Nacht geschwunden war, die Egypter schwerlich bereits genau gewußt, in welcher Zeit des Tages oder Nacht sie sich befunden. Jm Jalkut ist allerdings die Lesart: והכי קאמר להו משה und nicht לישראל, und demgemäß hatte Moses gerade um Mitternacht vor Pharao gestanden und ihm das Eintreten des Sterbens bei der nächsten Wiederkehr der Mitternacht angekündigt. — Daß aber die erste Hälfte des Kap. 12, so wie die ersten drei Verse des Kap. 11. außer der chronologischen Ordnung des Vorgangs stehen, ist durch die Aufgabe der Erzählung selbst motivirt. Es soll erst der ganze Verlauf der Plagen mit ihrem Erfolge bei Pharao erzählt und dann mit dem 12. Kap. zu Jsrael und deren Vorbereitung zum Auszuge übergegangen werden. Das 12. Kap. hat daher nothwendig zurückzugreifen. Das V. 1., 2., 3. des 11. Kap. Erzählte fällt aber fast gleichzeitig mit Moses Berufung zu Pharao zusammen, ging ihr unmittelbar vorher und wird in die Mitte der Antwort eingeschaltet, um diese zu rechtfertigen.

Kap. 11. V. 1. ויאמר ד' אל משה, zur selben Zeit, als ihn Pharao rufen ließ. Siehe zum Schlusse des vorigen Kap. Daß diese Worte an Moses nicht während seiner Anwe-

28. Pharao erwiederte ihm: Gehe fort von mir! Hüte dich, komme nicht wieder vor mein Angesicht; denn so bald du wieder vor mein Angesicht kommst, stirbst du!

29. Darauf sagte Mosche: Du hast recht gesprochen; ich komme nicht wieder vor dein Angesicht.

28 וַיֹּאמֶר־לוֹ פַרְעֹה לֵךְ מֵעָלָי הִשָּׁמֶר לְךָ אַל־תֹּסֶף רְאוֹת פָּנַי כִּי בְּיוֹם רְאֹתְךָ פָנַי תָּמוּת׃

29 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֵּן דִּבַּרְתָּ לֹא־אֹסִף עוֹד רְאוֹת פָּנֶיךָ׃ פ

V. 29. Indem Moses diese Antwort geben konnte, muß ihm nothwendiger Weise der Auftrag hinsichtlich der nun sofort das Ende herbeiführenden letzten Plage **bereits** gegeben worden sein. Dazu führt auch eine Erwägung des Inhalts der beiden folgenden Kap., über deren chronologische Aufeinanderfolge Klarheit zu suchen Bedürfniß ist.

Offenbar ist V. 4. des folgenden Kap. die Fortsetzung der hier mit V. 29. abgebrochenen Antwort Moses. Indem er aber in dieser Antwort das Eintreten des Sterbens der Erstgebornen um Mitternacht ankündigt, ist es klar, daß diese Ankündigung nicht früher als nach bereits zurückgelegter Mitternacht vom 13. zum 14. Nissan gesprochen sein kann, da die **nächstfolgende** die Mitternacht des 14. zum 15. gewesen sein muß. Es ergibt sich daraus ferner, daß die drei Tage der Finsterniß die Tage des 11., 12. und 13. Nissan gewesen sind. Nun lehrt uns aber Kap. 12., daß bereits am 1. Nissan Moses und Aaron und durch sie dem Volke das Sterben der Erstgeborenen auf die Nacht vom 14. zum 15. Nissan und in Folge dessen der Auszug verheißen war; daß sie bereits am 10., also noch vor Eintritt der Finsterniß, im Angesicht der Egypter das Lamm zum Opfer des 14. zu nehmen und zu weihen gehabt. Wenn daher das Kap. 12. Erzählte jedenfalls bereits der letzten Berufung Moses zu Pharao vorangegangen war, so kann auch das Kap. 11. V. 1—3. Enthaltene bereits dieser Berufung vorangegangen sein und wird hier nur eingeschaltet, um Moses Antwort an Pharao zu motiviren. Die Worte עוד נגע אחד וגו' lassen sie jedoch auf keinen Fall früher als nach Beendigung der Finsternißplage gesprochen sein; der Umstand aber, daß hier das Volk angewiesen wird, sich Geräthe von den Egyptern schenken zu lassen, hierfür aber nur höchstens bis zum Mittage des 14. Zeit gegeben war, läßt annehmen, daß diese Weisung nicht allzuspät nach Beendigung der Finsterniß ertheilt worden. Nach Allem diesem dürften sich die Vorgänge also gruppiren: Am ersten Nissan ward bereits der Monat als Erlösungsmonat bestimmt, das Nehmen des Peßachopfers am 10., so wie dessen Opferung am 14. Nachmittags angeordnet und das Sterben der Erstgebornen für die Nacht vom 14. zum 15. verkündet. Die Weisung hinsichtlich der Forderung der Geräthe war jedoch noch nicht ertheilt und eben so wenig der Eintritt des Sterbens auf die Mitternacht präcisirt. Beides geschah erst nach Beendigung der Finsterniß. Die Finsterniß schwand am 13. Abends. Das Dunkel der Nacht begrüßten die Egypter nach solcher Finsterniß als Morgenröthe. Da sprach Gott zu Moses das Kap. 11, V. 1—3 Enthaltene hinsichtlich der Forderung der Geräthe, sowie die Präcisirung des Sterbens auf die Mitternacht. Dies

צֹאנְכֶם וּבְקַרְכֶם יֻצָּג גַּם־טַפְּכֶם
יֵלֵךְ עִמָּכֶם׃
25. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה גַּם־אַתָּה תִּתֵּן
בְּיָדֵנוּ זְבָחִים וְעֹלֹת וְעָשִׂינוּ לַיהוָה
אֱלֹהֵינוּ׃
26. וְגַם־מִקְנֵנוּ יֵלֵךְ עִמָּנוּ לֹא
תִשָּׁאֵר פַּרְסָה כִּי מִמֶּנּוּ נִקַּח לַעֲבֹד
אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וַאֲנַחְנוּ לֹא־נֵדַע
מַה־נַּעֲבֹד אֶת־יְהוָה עַד־בֹּאֵנוּ שָׁמָּה׃
27. וַיְחַזֵּק יְהוָה אֶת־לֵב פַּרְעֹה
וְלֹא אָבָה לְשַׁלְּחָם׃

eure Schaafe und eure Rinder sollen hergestellt werden, eure Kinder mögen auch mit euch gehen.

25. Da erwiederte Mosche: Du selbst mußt uns noch Mahl- und Emporopfer in Händen geben, damit wir sie Gott, unserm Gotte, vollbringen,

26. und auch unser Gut muß mit uns gehen, kein Huf darf übrig bleiben, denn davon müssen wir nehmen, um Gott, unserm Gotte, zu dienen; wir selbst wissen gar nicht, womit wir Gott zu dienen haben werden, bis wir dorthin kommen.

27. Gott ließ Pharao's Herz fest werden, und er bewilligte nicht, sie ziehen zu lassen.

V. 25. זבחים ועלת, nach der Ansicht (Sebachim 116, a.): die Opfer der noachidischen Menschheit haben nur aus עולות bestanden, die Gottesverehrung durch שלמים, durch das Bewußtsein eines von Gott stammenden und Gott zuzuwendenden heitern Genusses eines ungestörten glücklichen Daseins, sei nur dem Judenthume charakteristisch, müßten hier זבחים nicht als Mahlopfer, sondern als festliche Mahlzeiten verstanden werden.

V. 26. פרסה, da פרסה auch von dem einhufigen Pferde vorkommt, פרסות סוסיו, so kann פרסה nicht, etwa von פרס, brechen, schon die gespaltene Klaue bedeuten. Vielmehr scheint es, von der Bedeutung פרס, ausbreiten, decken, die den Huf bildende Horndecke zu bedeuten, in welcher die Klauen der Hufthiere stecken, und hieße dann פרסה: Huf. — מה נעבד את ה׳. Es kommt nur noch einmal in dieser Construktion vor: Jes. 19, 21. ועבדו זבח ומנחה, und merkwürdiger Weise auch von Egypten. Sollte עבד את auch faktitiv, Jemanden, oder Etwas dienstbar, zum עבד machen bedeuten, wofür vielleicht ועבדום 1. B. M. 16, 13. spräche, welches Onkelos ויפלחון בהון übersetzt, dann könnte מה נעבד את ה׳ heißen: was wir Gott dienen lassen, was wir Gott dienstbar machen sollen, das heißt: was wir im Opfer Gott zum Dienste unterordnen sollen, und dann wäre der Ausdruck gerade an Egypter und von Egyptern gebraucht, in hohem Grade bezeichnend. Was sonst Egypter als Gott verehren und dem sie sich dienend unterordnen, das wird im jüdischen Opfer Gott dienend untergeordnet. Siehe oben Kap. 8, 22.

V. 27. ויחזק: durch die immer mehr schwindende Finsterniß.

יָדְךָ עַל־הַשָּׁמַיִם וִיהִי חֹשֶׁךְ עַל־אֶרֶץ
מִצְרָיִם וְיָמֵשׁ חֹשֶׁךְ׃

deine Hand über den Himmel hin, so wird eine Finsterniß über das Land Mizrajim werden und die Finsterniß wird tasten lassen.

22. וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ עַל־הַשָּׁמָיִם
וַיְהִי חֹשֶׁךְ־אֲפֵלָה בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם
שְׁלֹשֶׁת יָמִים׃

22. Mosche neigte seine Hand über den Himmel hin, da ward eine Alles verhüllende Finsterniß im ganzen Lande Mizrajim drei Tage.

23. לֹא־רָאוּ אִישׁ אֶת־אָחִיו וְלֹא־
קָמוּ אִישׁ מִתַּחְתָּיו שְׁלֹשֶׁת יָמִים
וּלְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָיָה אוֹר
בְּמוֹשְׁבֹתָם׃

23. Einer sah den Andern nicht und Keiner stand drei Tage lang von seiner Stelle auf. Allen Söhnen Jisrael's war aber Licht in ihren Wohnungen.

שלישי. 24. וַיִּקְרָא פַרְעֹה אֶל־מֹשֶׁה
וַיֹּאמֶר לְכוּ עִבְדוּ אֶת־יְהוָה רַק

24. Da ließ Pharao Mosche rufen und sagte: Gehet, dienet Gott, nur

---

die Finsterniß wird alle Egypter „tasten" lassen, sie werden sich in keiner Weise des Augenlichtes bedienen können, und zur Erkennung von Gegenständen lediglich auf das Tastgefühl angewiesen sein. Es involvirt dies allerdings, daß ihnen auch mit künstlicher Beleuchtung nicht zu helfen war. Eigenthümlich ist's, daß מוש zugleich auch: weichen heißt, also zugleich das Gegentheil von Tasten. Tasten bezeichnet ja die unmittelbarste Annäherung an den Gegenstand. Vergleichen wir alle Stellen, in welchen מוש weichen bedeutet, so ergiebt sich, daß מוש, nicht wie סור im Allgemeinen sich entfernen heißt, sondern immer nur: aus der nächsten Nähe weichen. Es kommt daher vorzugsweise nur negativ in diesem Sinne vor: לא ימוש, nicht von der Stelle weichen, nicht von Etwas loslassen. Positiv von dem Lockerwerden eines eingeschlagenen Nagels: תמוש היתד התקועה (Jes. 22, 25.) oder: אם ימושו החקים האלה so wenig wie die Naturgesetze je im Geringsten schwankend werden u. s. w. (Jirm. 31, 36.). מוש muß somit die unmittelbarste lose Umgebung einer Sache bedeuten, ein Berühren ohne zu fassen, eine Berührung ohne Verbindung, das ist einerseits: Tasten, — ist ja Tasten, ein unsicheres Berühren, das den berührten Gegenstand immer wieder losläßt, um erst sich zu vergewissern, daß es der gesuchte sei. Es liegt darin eben so sehr ein Entfernen, als eine Annäherung zum Gegenstande — andrerseits für etwas bis dahin Verbundenes: lose werden, aus der Verbindung weichen. Ganz entsprechend heißt daher auch מוץ: Hülse.

V. 22. אפלה, ist der höhere Grad von Dunkelheit, bei welchem Alles zweifelhaft wird, (אול).

V. 24. Nach drei Tagen, als die Finsterniß zu weichen begann und die Egypter sich wieder bewegen konnten. — יצג, sollen her , unter Controlle, gestellt werden, als Unterpfand für ihre Rückkehr.

16. וַיְמַהֵר פַּרְעֹה לִקְרֹא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן וַיֹּאמֶר חָטָאתִי לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְלָכֶם׃

16. Da ließ Pharao Mosche und Aharon eilends rufen und sagte: Ich habe Gott, eurem Gotte, und euch gesündigt;

17. וְעַתָּה שָׂא נָא חַטָּאתִי אַךְ הַפַּעַם וְהַעְתִּירוּ לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְיָסֵר מֵעָלַי רַק אֶת־הַמָּוֶת הַזֶּה׃

17. und nun, nur dieses Mal verzeihe noch meiner Sünde und lasset die Bitte zu Gott, eurem Gotte, bringen, daß er von mir nur diesen Tod entferne.

18. וַיֵּצֵא מֵעִם פַּרְעֹה וַיֶּעְתַּר אֶל־יְהוָה׃

18. Er ging von Pharao fort und flehete zu Gott.

19. וַיַּהֲפֹךְ יְהוָה רוּחַ־יָם חָזָק מְאֹד וַיִּשָּׂא אֶת־הָאַרְבֶּה וַיִּתְקָעֵהוּ יָמָּה סּוּף לֹא נִשְׁאַר אַרְבֶּה אֶחָד בְּכֹל גְּבוּל מִצְרָיִם׃

19. Gott führte wieder einen sehr starken Westwind herbei, der hub die Heuschrecke auf und versenkte sie in das Schilfmeer; nicht eine Heuschrecke blieb im ganzen Gebiete Mizrajim's übrig.

20. וַיְחַזֵּק יְהוָה אֶת־לֵב פַּרְעֹה וְלֹא שִׁלַּח אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ פ

20. Damit machte Gott Pharao's Herz wieder fest, und er ließ Jisrael's Söhne nicht fort.

21. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה נְטֵה

21. Da sprach Gott zu Mosche: Neige

V. 17. המות הזה, in der Vernichtung des egyptischen Fruchtreichthums sieht er endlich ihren völligen Untergang. Wenn die Heuschrecken dableiben und ihre Larven im Lande legen, so ist auch die Erndte der Zukunft von Vernichtung bedroht.

V. 19. ויהפך רוח ים, gewöhnlich hat das aktive הפך den zu umwandelnden Gegenstand zum Objekt, wie הפך ים ליבשה und sonst. Hier aber ist der durch Umwandlung herbeigeführte Gegenstand das Objekt, es heißt nicht ויהפך רוח קדים לרוח ים, sondern ויהפך רוח ים. So auch: ויהפך לו אל ד׳ לב אחר (Sam. I, 10, 9.), אהפוך אל עמים שפה ברורה (Zephanja 3, 9.) והפך לילה וידכאו (Job 34, 25.).

V. 21. חשך, die letzte ענוי-Plage. Wie die גרות- und עבדות-Plagen dieser dritten, letzten Gruppe die umfassendsten waren, Hagel und Heuschrecken das ganze Land und den ganzen Reichthum des egyptischen Menschen zu vernichten drohten, so war auch die dritte und letzte ענוי-Plage die umfassendste und legte den ganzen Menschen in den Bann, sperrte ihn von aller Gemeinschaft und aller Habe ab, daß er nicht Hand und Fuß zu irgend einer Thätigkeit im Dienste seines Daseins regen konnte. Es war dies die vollendetste, buchstäbliche ענוי. Es war ein dreitägiges fastendes Gefesseltsein an der Stelle, wo ein Jeder sich befand. —

וימש חשך: Hiphil von מוש. Simson bat in seiner Blindheit seinen Führer: הנִיחָה לִי והמשני את העמודים (Richter 16, 26.) laß mich die Säulen betasten, und hieße demnach: ימש חשך,

11. Nicht also, gehet doch ihr Männer und dienet Gott, denn das wollt ihr ja! Er jagte sie aus Pharao's Angesicht fort.

12. Da sprach Gott zu Mosche: Neige deine Hand über das Land Mizrajim wider die Heuschrecke, daß sie heraufkomme über das Land Mizrajim. Sie wird alles Kraut des Landes aufzehren, Alles, was der Hagel übrig gelassen.

13. Da neigte Mosche seinen Stab über das Land Mizrajim und Gott hatte bereits einen Ostwind durch die Erde hingeführt, den ganzen Tag und die ganze Nacht. Der Morgen kam und der Ostwind hatte die Heuschrecke heraufgehoben.

14. Die Heuschrecke kam herauf über das ganze Land Mizrajim und ließ sich in dem ganzen Gebiete Mizrajim's nieder. Ueber die Maßen schwer war sie, zuvor war also keine Heuschrecke ihr gleich und nach ihr wird also keine sein.

15. Sie bedeckte das Auge des ganzen Landes, das Land ward finster und sie fraß alles Kraut des Landes und alle Baumfrucht, die der Hagel übrig gelassen hatte. Nichts Grünes blieb am Baume und an dem Kraut des Feldes im ganzen Lande Mizrajim.

11. לֹא כֵן לְכוּ־נָא הַגְּבָרִים וְעִבְדוּ אֶת־יְהוָה כִּי אֹתָהּ אַתֶּם מְבַקְשִׁים וַיְגָרֶשׁ אֹתָם מֵאֵת פְּנֵי פַרְעֹה: ס

שני. 12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה נְטֵה יָדְךָ עַל־אֶרֶץ מִצְרַיִם בָּאַרְבֶּה וְיַעַל עַל־אֶרֶץ מִצְרָיִם וְיֹאכַל אֶת־כָּל־עֵשֶׂב הָאָרֶץ אֵת כָּל־אֲשֶׁר הִשְׁאִיר הַבָּרָד:

13. וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת־מַטֵּהוּ עַל־אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיהוָה נִהַג רוּחַ־קָדִים בָּאָרֶץ כָּל־הַיּוֹם הַהוּא וְכָל־הַלָּיְלָה הַבֹּקֶר הָיָה וְרוּחַ הַקָּדִים נָשָׂא אֶת־הָאַרְבֶּה:

14. וַיַּעַל הָאַרְבֶּה עַל כָּל־אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיָּנַח בְּכֹל גְּבוּל מִצְרָיִם כָּבֵד מְאֹד לְפָנָיו לֹא־הָיָה כֵן אַרְבֶּה כָּמֹהוּ וְאַחֲרָיו לֹא יִהְיֶה־כֵּן:

15. וַיְכַס אֶת־עֵין כָּל־הָאָרֶץ וַתֶּחְשַׁךְ הָאָרֶץ וַיֹּאכַל אֶת־כָּל־עֵשֶׂב הָאָרֶץ וְאֵת כָּל־פְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר הוֹתִיר הַבָּרָד וְלֹא־נוֹתַר כָּל־יֶרֶק בָּעֵץ וּבְעֵשֶׂב הַשָּׂדֶה בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם:

V. 12. בארבה, wider die Heuschrecke. Sie ist jetzt in ihrer Ruhe und ihrem Behagen im fernen Osten und du sollst sie aufstöbern.

V. 13. בארץ durch die Erde hin, um von überall her die vorhandenen Heuschrecken herbeizuführen.

V. 14. כן — כמהו, es ist zweifelhaft, worauf sich diese doppelte Vergleichung bezieht. Es scheint כן auf die Art des Kommens, die Massenhaftigkeit u. s. w., כמהו auf die Art der Gattung zu gehen. Vielleicht war es eine Sammlung der verschiedensten Arten. Ps. 78, 46, 47. werden חסיל, ארבה, חנמל genannt.

7. וַיֹּאמְרוּ עַבְדֵי פַרְעֹה אֵלָיו עַד־
מָתַי יִהְיֶה זֶה לָנוּ לְמוֹקֵשׁ שַׁלַּח
אֶת־הָאֲנָשִׁים וְיַעַבְדוּ אֶת־יְהוָה
אֱלֹהֵיהֶם הֲטֶרֶם תֵּדַע כִּי אָבְדָה
מִצְרָיִם׃
8. וַיּוּשַׁב אֶת־מֹשֶׁה וְאֶת־אַהֲרֹן
אֶל־פַּרְעֹה וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לְכוּ עִבְדוּ
אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מִי וָמִי הַהֹלְכִים׃
9. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בִּנְעָרֵינוּ וּבִזְקֵנֵינוּ
נֵלֵךְ בְּבָנֵינוּ וּבִבְנוֹתֵנוּ בְּצֹאנֵנוּ
וּבִבְקָרֵנוּ נֵלֵךְ כִּי חַג־יְהוָה לָנוּ׃
10. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יְהִי כֵן יְהוָה
עִמָּכֶם כַּאֲשֶׁר אֲשַׁלַּח אֶתְכֶם וְאֶת־
טַפְּכֶם רְאוּ כִּי רָעָה נֶגֶד פְּנֵיכֶם׃

7. Da sprachen die Diener Pharao's zu ihm: Bis wie lange soll dieser uns zum Fallstrick werden? Lasse die Männer ziehen und Gott, ihrem Gotte, dienen! Bist du denn noch immer nicht auf dem Wege, einzusehen, daß Mizrajim verloren ist?!

8. Man brachte Mosche und Aharon zu Pharao zurück und er sagte zu ihnen: Gehet, dienet Gott, eurem Gotte; wer aber sind denn, die gehen sollen?

9. Mosche erwiederte: in unsern Jungen und in unsern Alten gehen wir, in unsern Söhnen und in unsern Töchtern, in unsern Schaafen und in unsern Rindern gehen wir; denn ein Gottesfest haben wir.

10. Da sagte er zu ihnen: sei also Gott mit euch, wie ich euch und eure Kinder ziehen lasse! Sehet, auf Böses ist euer Angesicht gerichtet!

V. 7. למוקש. Moses war ja ganz offen aufgetreten, wie konnten sie ihn denn מוקש nennen? Allein dies bestätigt unsere Auffassung. Hätte Gott Eine Plage kommen und andauern lassen, bis sie Jsrael fortgeschickt, es wäre schon längst frei geworden. Allein, daß die Plage nur immer eine partielle war, auf Pharao's Bitte immer aufhörte, aber nur um dann in immer steigender Größe und Furchtbarkeit Gottes Macht in einer neuen Plage fühlbar zu machen, dieses התעלל בם, das durch die Pausen Pharao's Herz immer wieder zu neuem Widerstand aufrichtete, dieses הכבד את לבו, das konnten sie von ihrem Standpunkte aus nur als eine „Falle" bezeichnen.

V. 8. ויושב: Pharao gab nicht den Befehl ausdrücklich, aber die Diener sahen es ihm an, daß es ihm recht wäre.

V. 9. בנערינו וגו'. Wir haben keine Stellvertreter, keine Priester, keine Repräsentanten vor Gott. Wenn wir gehen sollen, gehören wir alle dazu, das jüngste Kind in der Wiege wie das letzte Schaaf unserer Habe. In jedem findet sich unsere Gesammtheit. Es darf Keiner und nichts zurückbleiben, denn wir haben חג ד', einen „Kreis um Gott" zu bilden. Gott ruft uns um sich zusammen, und wenn Gott uns ruft, dann will er uns in allen unsern Gliedern und mit allen unsern Gütern um sich erblicken.

V. 10. רעה נגד פניכם wie: לא אשית נגד עיני דבר בליעל (Ps. 101, 3.), euer Angesicht ist auf etwas Böses gerichtet, ihr habt etwas Böses im Sinne.

Auf wie lange hin hast du dich denn geweigert, dich vor meinem Angesichte zu demüthigen? Laß mein Volk ziehen, daß sie mir dienen!

4. Denn wenn du dich weigerst, mein Volk ziehen zu lassen, siehe so bringe ich morgen Heuschrecken in dein Gebiet.

5. Sie wird das Auge der Erde bedecken, so daß es nicht die Erde sehen kann, und sie wird den geretteten Rest verzehren, der euch von dem Hagel geblieben ist, wird jeden Baum verzehren, der euch von dem Felde wächst.

6. Deine und aller deiner Diener Häuser und die Häuser aller Mizrer werden voll werden, wie es deine Väter und deiner Väter Väter nicht gesehen von dem Tage, da sie auf Erden waren, bis auf diesen Tag. Darauf wendete er sich und ging von Pharao fort.

הָעִבְרִים עַד־מָתַי מֵאַנְתָּ לֵעָנֹת מִפָּנָי
שַׁלַּח עַמִּי וְיַעַבְדֻנִי׃
4. כִּי אִם־מָאֵן אַתָּה לְשַׁלֵּחַ אֶת־
עַמִּי הִנְנִי מֵבִיא מָחָר אַרְבֶּה
בִּגְבֻלֶךָ׃
5. וְכִסָּה אֶת־עֵין הָאָרֶץ וְלֹא יוּכַל
לִרְאֹת אֶת־הָאָרֶץ וְאָכַל ׀ אֶת־יֶתֶר
הַפְּלֵטָה הַנִּשְׁאֶרֶת לָכֶם מִן־הַבָּרָד
וְאָכַל אֶת־כָּל־הָעֵץ הַצֹּמֵחַ לָכֶם
מִן־הַשָּׂדֶה׃
6. וּמָלְאוּ בָתֶּיךָ וּבָתֵּי כָל־עֲבָדֶיךָ
וּבָתֵּי כָל־מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא־רָאוּ
אֲבֹתֶיךָ וַאֲבוֹת אֲבֹתֶיךָ מִיּוֹם הֱיוֹתָם
עַל־הָאֲדָמָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּפֶן
וַיֵּצֵא מֵעִם פַּרְעֹה׃

Ausführung und zwar deshalb, weil uns die bei dieser Ausführung geschehenen Vorgänge zu erzählen waren. — עד מתי מאנת וגו': Auf wie lange hast du dir denn vorgenommen, dich nicht in deiner Armuth vor mir zu fühlen!

V. 4. בגבולך: du athmest wieder auf, hast wieder das alte Egypten, und weil dir der eigentliche egyptische Reichthum noch unangetastet geblieben, fühlst du dich sicher und reich und glaubst deshalb mein Volk knechten zu dürfen: wenn du sie nicht ziehen lässest, so sende ich dir in dein Gebiet mein Heer.

V. 5. עין הארץ: das Auge des Menschen heißt עין, Quell, nicht weil der Geist des Menschen aus ihm ausströmt, sondern weil durch's Auge die Welt in ihn einströmt. Das Auge des Menschen ist daher buchstäblich עין הארץ: der Quell der Erde. Die Heuschrecken werden verhindern, daß Nichts von der Erde in das Menschenauge bringe, es, das Auge, wird die Erde nicht sehen können. — יתר הפלטה הנשארת לכם, הצמח לכם der עברות=Plage entsprechend, den Besitz hervorhebend, der sie überhaupt stolz gemacht, und, weil ihnen das Werthvollste noch geblieben, mit der Hoffnung, dem Gotte „Moses'" doch trotzen zu können, erfüllt hatte.

V. 6. Es ist nicht unmöglich, daß bis dahin überhaupt kein Heuschreckenschwarm in Egypten gesehen worden, ihre eigentliche Heimath ist Asien, woher sie ja auch der Ostwind brachte.

וְאֶת־לֵב עֲבָדָיו לְמַעַן שִׁתִי אֹתֹתַי אֵלֶּה בְּקִרְבּוֹ׃

unbewegt sein lassen, um diese meine Zeichen in seiner Mitte aufzustellen,

2. וּלְמַעַן תְּסַפֵּר בְּאָזְנֵי בִנְךָ וּבֶן־בִּנְךָ אֵת אֲשֶׁר הִתְעַלַּלְתִּי בְּמִצְרַיִם וְאֶת־אֹתֹתַי אֲשֶׁר־שַׂמְתִּי בָם וִידַעְתֶּם כִּי־אֲנִי יְהוָה׃

2. und damit du deinem Sohn und Enkel in's Ohr erzähleſt, in welcher Reihe von Thaten ich mich an Mizrajim gezeigt, und meine Zeichen, die ich unter ihnen geſtiftet, ſo daß Ihr erkennt, daß ich Gott bin.

3. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל־פַּרְעֹה וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי

3. Da kam Moſche und Aharon zu Pharao und ſagten zu ihm: ſo hat Gott, der Gott der Ibrer geſprochen:

---

in ſein Reich zu ſenden, die ihm den ganzen Reichthum vor ſeinen Augen bis auf die letzte Faſer zu verzehren verſtänden. —

אני הכבדתי, dadurch, daß ich ihm nicht Alles zugleich vernichtete, ſondern ihm immer, und ſo namentlich bei dem Hagelſchlag noch das Werthvollſte unverletzt gelaſſen, habe ich ihm Etwas gelaſſen, woran er ſich anklammerte, und da ich ihm das Empfindlichſte, die Vernichtung des eigentlichen egyptiſchen Fruchtreichthums bis zuletzt erſparte, konnte er noch immer an meiner eigentlichen Allmacht zweifeln, ſich noch immer hinter den Gedanken bergen, der eigentliche Kern der egyptiſchen Macht und des egyptiſchen Wohlſtandes ſtehe unter einem Schutz, der meiner Macht unerreichbar ſei. Ich habe dies aber gethan, um eben nacheinander das Siegel meiner Hoheit und Herrſchaft an alle einzelnen Träger und Stützen des menſchlichen Daſeins und der menſchlichen Macht auf Erden zu legen, um בקרבו, in dem ſtolzen machtreichen Egypten, אותתי, meine Wahrzeichen aufzuſtellen.

V. 2. באזני, nicht bloßes Erzählen, ſondern hinein reden, Etwas Jemandem ſo in's Bewußtſein bringen, daß es durch's Ohr in's Herz dringe. — עלל, עולל: das in Entwickelung begriffene Kind, woher עלילה, nicht eine einfache That, und עולל, nicht ein einzelnes Thun, ſondern eine Entwickelungsreihe von Thaten oder Thätigkeiten, und עולל: Etwas durch eine ſolche fortgeſetzte Reihe von Thätigkeiten bewirken. התעלל: ſich in einer fortgeſetzten Reihe von Thätigkeiten zeigen, —ב: an Jemandem, d. i. Jemanden blos als Stoff behandeln, an dem man in fortgeſetzten Thätigkeiten ſeine Kraft u. ſ. w. zeigt. Daher in der Regel vom Menſchen an Menſchen: Muthwillen üben, wo man die Menſchenwürde des Andern nicht achtet. Hier von Gott: „wie ich in einer fortgeſetzten Reihe von Thaten mich, d. h. meine Macht, meine Größe u. ſ. w. in Mizrajim gezeigt.“ עול Joch hieße demgemäß nicht alſo als drückende Laſt, ſondern als angeſtrengte Thätigkeit erzwingendes Mittel. — וידעתם, wenn auch Mizrajim nichts daraus gelernt hat, für Euch zunächſt waren ſie geübt, eure Gotteserkenntniß damit zu begründen.

V. 3. Gewöhnlich ſteht der Kürze willen der dem Moſes zur Ausführung an Pharao ertheilte Auftrag und dann ſofort der Eintritt der Plage, ohne zu berichten, daß Moſes auch alſo im Namen Gottes zu Pharao gegangen und geredet, weil dieſes ſich von ſelbſt verſteht. Hier iſt's umgekehrt. Wir erfahren den Inhalt des Auftrages erſt aus der

33. Moſche ging von Pharao weg die Stadt hindurch und breitete ſeine Hände zu Gott, da hörten die Donner und der Hagel auf und es goß auch nicht Regen zur Erde.

34. Als Pharao ſah, daß der Regen und der Hagel und der Donner aufhörte, fuhr er zu ſündigen fort und machte ſein Herz unbeweglich, er und ſeine Diener.

35. Es blieb Pharao's Herz feſt und er ſchickte Jisrael's Söhne nicht fort, wie es Gott durch Moſche geſprochen hatte.

Kap. 10. V. 1. Da ſprach Gott zu Moſche: Komme zu Pharao; denn ich habe ſein und ſeiner Diener Herz

מפטיר. 33. וַיֵּצֵא מֹשֶׁה מֵעִם פַּרְעֹה אֶת־הָעִיר וַיִּפְרֹשׂ כַּפָּיו אֶל־יְהוָה וַיַּחְדְּלוּ הַקֹּלוֹת וְהַבָּרָד וּמָטָר לֹא־נִתַּךְ אָרְצָה׃

34. וַיַּרְא פַּרְעֹה כִּי־חָדַל הַמָּטָר וְהַבָּרָד וְהַקֹּלֹת וַיֹּסֶף לַחֲטֹא וַיַּכְבֵּד לִבּוֹ הוּא וַעֲבָדָיו׃

35. וַיֶּחֱזַק לֵב פַּרְעֹה וְלֹא שִׁלַּח אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה׃ פ

י 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בֹּא אֶל־פַּרְעֹה כִּי־אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת־לִבּוֹ

ſpät reif; wahrſcheinlich von אפל, dunkel: Pflanzen, die nicht ſo leicht vom Licht hervorgelockt werden, länger im Dunkel bleiben.

V. 33. ומטר לא נתך. Bis dahin war von Regen nicht die Rede. Wir möchten die Vermuthung wagen, bei dem plötzlichen Innehalten des Hagelniederſchlags hätte ſich die bereits vorhandene Dunſtmaſſe in Regen auflöſen müſſen. Das geſchah aber nicht, es hörte Alles plötzlich auf. Damit ſtimmte denn auch der Ausdruck נתך überein, der zunächſt von einem Schmelzen von Metallen (daher der Name מתכת), ſomit von dem Flüſſigmachen harter Körper gebraucht wird — כהתוך כסף בתוך כור Jecheſk. 22, 22. — und hier ſich auf das zu erwarten geweſene Auflöſen der Hagelmaſſe beziehen kann, daß ſtatt Hagel Regen gekommen wäre. Dagegen ſpräche jedoch das folgende חדל המטר, welches vorausſetzen läßt, daß Regen wirklich vorangegangen war.

בא

Kap. 10. V. 1. Wie bei allen עבדות-Plagen, den bisherigen צפרדע und דבר, heißt es auch hier, der dritten und letzten עבדות-Plage: בא אל פרעה, ſuche Pharao in ſeinem Palaſte, in Mitte ſeiner Großherrlichkeit auf. Es galt ja, durch dieſe Plagen Pharao inne werden zu laſſen, daß ſelbſt, wenn Fluß und Boden, das Land mit all ſeinem üppigen Naturreichthum unverändert bliebe, Beſitz und Genuß dieſer ganzen Herrlichkeit doch von dem Belieben Gottes bedingt ſei, und wenn er, ſtolz auf dieſen Beſitz, Fremdlinge, als Unberechtigte, den ihnen gegönnten ſchmalen Mitgenuß derſelben mit der Einbuße ihrer Freiheit und Selbſtſtändigkeit bezahlen zu laſſen, und ſie zu knechten ſich berechtigt glaube: ſo wiſſe ihm Gott all dieſen Reichthum zu vernichten und ihm ganz andere Fremdlinge

הַקֹּלוֹת יֶחְדָּלוּן וְהַבָּרָד לֹא יִהְיֶה־
עוֹד לְמַעַן תֵּדַע כִּי לַיהוָה הָאָרֶץ׃
30. וְאַתָּה וַעֲבָדֶיךָ יָדַעְתִּי כִּי טֶרֶם
תִּירְאוּן מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהִים׃
31. וְהַפִּשְׁתָּה וְהַשְּׂעֹרָה נֻכָּתָה כִּי
הַשְּׂעֹרָה אָבִיב וְהַפִּשְׁתָּה גִּבְעֹל׃
32. וְהַחִטָּה וְהַכֻּסֶּמֶת לֹא נֻכּוּ כִּי
אֲפִילֹת הֵנָּה׃

breiten; die Donner werden aufhören und der Hagel nicht mehr sein, damit du es wissest, daß Gottes die Erde sei.

30. Du aber und deine Diener, ich weiß es, daß ihr noch weit davon entfernt seid, euch vor Gott zu fürchten.

31. Ist auch sowohl der Flachs als die Gerste zerschlagen, weil die Gerste bereits auf dem Halm und der Flachs im Stengel stand,

32 so sind doch noch weder der Weizen, noch der Spelt getroffen, da sie spätreifend sind.

Wesen kann die einmal entfesselten Elemente wieder bezwingen. Der Jude feiert so den letzten Schöpfungstag, den Sabbath, die nichtjüdische Welt in gedankenlosem Gegensatz den Sonntag, den ersten. Die Anschauung, die die Welt aus Naturkräften hervorgehen läßt, kann wohl vielleicht den Sonntag, nie aber den thatsächlichen Sabbath der Schöpfung erklären. Warum dauert die Schöpfung neuer Geschöpfe nicht fort? Es sind ja dieselben schaffenden Kräfte noch vorhanden? Darum den Sabbath, wo שבת, mit welchem das Schaffen aufhörte, und nicht die Tage der Schöpfung hat Gott zum Denkmal des Schöpfers gesetzt. —

חדל יחדלון, verw. mit חתל: Bewegung hemmendes Einwickeln, daher חדל: eine Thätigkeit, Bewegung, unterlassen: aufhören.

V. 31. 32. Diese beiden Verse scheinen den Schluß von Moses Rede zu bilden. Sie enthalten den Grund, weshalb Pharao und seine Diener noch fern davon sind, Gott zu fürchten. Ihr wißt sehr wohl, sagt Moses, daß, wenn gleich Flachs und Gerste — allerdings wichtige Produkte des egyptischen Landbaues, jenes der Stoff zum Byssus, dieses zum egyptischen Bier זיתום המצרי — vernichtet sind, so hat doch gerade das wichtigste Erzeugniß der egyptischen Fruchtbarkeit, Waizen und Spelt, nichts gelitten. Ihr glaubt, unser Gott hätte sich geirrt, hätte den Hagel einige Wochen später eintreten lassen müssen. Und darum, weil euch das wichtigste geblieben, seid ihr noch fern davon, in Wahrheit Gottes Macht zu fürchten. —

אביב, אבב, scheint verwandt mit אפף, Etwas gierig anstreben (wovon die Partikel אף, auch, und אַפַּיִם, das strebende Angesicht; vgl. גַם, auch, und גמה, gierig trinken und גמא, Halm), davon אֵב: der die Fruchtnahrung aus dem Boden trinkende und der Frucht zuführende Halm. אָבִיב: die Zeit und der Zustand der vollendeten Halmbildung. — גבעול. Wortbildungen wie ברזל von ברז: bohren, ערפל von ערף: triefen, קרסול von קרס: sich beugen, knien, lassen für גבעול auch die Wurzel גבע als Stamm vermuthen. גבע, verw. mit גבא, גבה, גוה, גוע, קוה, קבע, Grundbed.: ein Sammeln, Concentriren von Stoffen, so auch כפה: zusammenzwängen, zwingen (vgl. כבש). Davon scheint גבעול den festen, harten Stengel zu bedeuten. So wie auch עין und אוץ: drängen. — אפילות

וּלְאַהֲרֹן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם חָטָאתִי הַפָּעַם
יְהוָה הַצַּדִּיק וַאֲנִי וְעַמִּי הָרְשָׁעִים׃
28. הַעְתִּירוּ אֶל־יְהוָה וְרַב מִהְיֹת
קֹלֹת אֱלֹהִים וּבָרָד וַאֲשַׁלְּחָה אֶתְכֶם
וְלֹא תֹסִפוּן לַעֲמֹד׃
29. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֹשֶׁה כְּצֵאתִי אֶת־
הָעִיר אֶפְרֹשׂ אֶת־כַּפַּי אֶל־יְהוָה

sche und Aharon rufen und sagte zu ihnen: Nunmehr habe ich gesündigt; Gott ist der Gerechte und ich und mein Volk, wir sind die Schuldigen.

28. Laßt Flehen zu Gott bringen! Er ist Meister, um Gott verkündenden Donner und Hagel nicht mehr sein zu lassen; so will ich gerne euch fortlassen und ihr sollt nicht länger bleiben.

29. Mosche erwiederte ihm: Wie ich die Stadt durchgegangen sein werde, werde ich meine Hände zu Gott aus=

Landes ist, daß wir also Unrecht haben, uns als Herrn des Landes Fremdlingen gegenüber zu benehmen. Nur den Consequenzen der Macht war Pharao's Einsicht zugänglich, und unter dem gewaltigen Eindruck der Plage dämmerte bei ihm doch die Vorstellung von der unbedingten Macht des Gottes der Ebräer hervor. —

צדיק, verw. mit שדך, befriedigen: der den objektiven Verhältnissen entspricht. רשע, verw. mit רשה, willkürlich handeln: der nur nach subjektivem Belieben verfährt. Was Gott hat geschehen lassen, entspricht unserer Schuld, und wir haben seiner Macht und den Verhältnissen keine Rechnung getragen, sondern nur nach unserer Willkür gehandelt.

V. 28. ורב kann wohl nicht füglich heißen: es ist zu viel, nachdem er gestanden, daß ד' הצדיק. Es scheint vielmehr Substantiv zu sein, wie רב מחולל כל (Prov. 26, 10.). ורב מושיע (Jes. 19, 20.). Er ist allein Derjenige, der diese Donner und Hagel meistern kann.

V. 29. כף: die gebogene, Etwas fassende Hand. Die ausgebreitete Hand ist stets der Ausdruck der Hilfslosigkeit, die nichts zu fassen, und sich an nichts zu halten hat. — כצאתי: die Stadt war voller Götterbilder, darum hat wohl Moses immer nur außerhalb derselben Gott für Pharao angerufen, damit es nicht scheine, er wende sich an Einen der egyptischen Götter. Auch das הנה אנכי יוצא מעמך Kap. 8. 25. heißt wohl: zur Stadt hinaus. Allein dort, wo das Aufhören der Plage erst den andern Tag eintreten sollte, war es nicht nöthig, dies ausdrücklich zu bemerken. Hier aber, wo Pharao das sofortige Aufhören wünschte, mußte ihm Moses bemerken, daß er erst zur Stadt hinausgehen werde. Pharao konnte daher die dazu erforderliche Zeit berechnen, und erkennen, daß sofort auf Moses Bitte das Wetter aufhöre. Bemerken wir, daß nicht nur, und nicht so sehr das Kommen der Plage, als deren Aufhören nach göttlichem Willen das bedeutendste אות der göttlichen Allmacht bildet. Die allgewaltigste Offenbarung der productiven, schaffenden Macht dürfte auch jetzt noch den Völkern die reine Vorstellung des jüdischen Gottes nicht bringen, dürfte ihn höchstens als höchste Kraft aller Kräfte, höchste Macht aller Mächte offenbaren. Der jüdische Gottesgedanke ist der, der Gott als freien Herrn über sein Werk erscheinen läßt, dem sein Werk nicht über den Kopf wächst. In der Nichtfortdauer der Plage auf Gottes Geheiß, in ihrer Negation und angewiesenen Geschiedenheit zwischen Egypten und Goschen, darin vor Allem zeigt sich Gott. Kein anderes

23. וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת־מַטֵּהוּ עַל־
הַשָּׁמַיִם וַיהוָה נָתַן קֹלֹת וּבָרָד
וַתִּהֲלַךְ־אֵשׁ אָרְצָה וַיַּמְטֵר יְהוָה בָּרָד
עַל־אֶרֶץ מִצְרָיִם׃

23. Mosche neigte seinen Stab über den Himmel hin und Gott hatte schon Donner und Hagel gegeben, anhaltend fuhr Feuer zur Erde. Es ließ Gott Hagel regnen über das Land Mizrajim.

24. וַיְהִי בָרָד וְאֵשׁ מִתְלַקַּחַת בְּתוֹךְ
הַבָּרָד כָּבֵד מְאֹד אֲשֶׁר לֹא־הָיָה
כָמֹהוּ בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָז הָיְתָה
לְגוֹי׃

24. Es war da Hagel und Feuer, sich selber fassend mitten im Hagel. Er war sehr schwer, desgleichen im ganzen Lande Mizrajim nie gewesen, seitdem es zu einem Volke geworden.

25. וַיַּךְ הַבָּרָד בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם
אֵת כָּל־אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה מֵאָדָם וְעַד־
בְּהֵמָה וְאֵת כָּל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה הִכָּה
הַבָּרָד וְאֶת־כָּל־עֵץ הַשָּׂדֶה שִׁבֵּר׃

25. Der Hagel erschlug im ganzen Lande Mizrajim Alles, was im Felde war von Menschen bis Vieh. Alles Kraut des Feldes schlug der Hagel nieder und jeden Baum des Feldes zerbrach er.

26. רַק בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן אֲשֶׁר־שָׁם בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל לֹא הָיָה בָּרָד׃

26. Nur im Lande Goschen, wo Jisrael's Söhne waren, war kein Hagel.

27. וַיִּשְׁלַח פַּרְעֹה וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה

27. Da schickte Pharao und ließ Mo=

V. 23. Gott hatte blos Hagel angekündigt und es kommt Donner und Blitz und Hagel. Es dürfte dies die Vermuthung bestätigen, daß Hagel, wie überhaupt atmosphärischer Niederschlag, in der Regel von elektrischer Entladung, sei es als Ursache, oder als Folge begleitet ist, (vgl. ברקים למטר עשה). Gott hat nicht blos Hagel kommen, nicht blos Hagelkörner niederfallen lassen — das wäre keine Umwandlung der Atmosphäre gewesen. Er ließ Hagel entstehen über Mizrajim wie über andern Ländern, Hagel sich bilden und niederschlagen und zwar in furchtbarer Massenhaftigkeit über dem Lande, das noch nie eine Hagelwolke gesehen; und dies drohte eine völlige Umwandlung der climatischen Natur des Landes. — וַתִּהֲלַךְ, שלמים=Form für das gewöhnlichere וַתֵּלֶךְ, drückt das langsame und dauernde Niederfahren des Feuers aus. Die Blitze folgten sich so rasch, daß fast gar keine Unterbrechung wahrnehmbar war. וימטר, Gott ließ Hagel regnen über Egypten: das Wunder lag in der Natürlichkeit der Bildung.

V. 24. מתלקחת, das Feuer faßte nur sich mitten im Hagel, sonst wäre der Hagel dadurch geschmolzen.

V. 26. Der גרות=Plage entsprechend blieb auch hier, wie beim ערוב, Jsrael's, der גרים, Land verschont.

V. 27. Das, was ich jetzt gelernt habe, läßt mich einsehen, daß Gott Recht und wir Unrecht haben. Ich habe jetzt gesehen, daß nicht wir, sondern daß Gott Herr des

18. הִנְנִי מַמְטִיר כָּעֵת מָחָר בָּרָד כָּבֵד מְאֹד אֲשֶׁר לֹא־הָיָה כָמֹהוּ בְּמִצְרַיִם לְמִן־הַיּוֹם הִוָּסְדָה וְעַד־עָתָּה׃

18. siehe, da lasse ich morgen um diese Zeit einen überaus schweren Hagel hinabregnen, desgleichen in Mizrajim nicht gewesen, selbst wenn du zurückgehst bis von dem Tage an, da es in schwachen Anfängen gegründet ward bis jetzt.

19. וְעַתָּה שְׁלַח הָעֵז אֶת־מִקְנְךָ וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר לְךָ בַּשָּׂדֶה כָּל־הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה אֲשֶׁר־יִמָּצֵא בַשָּׂדֶה וְלֹא יֵאָסֵף הַבַּיְתָה וְיָרַד עֲלֵהֶם הַבָּרָד וָמֵתוּ׃

19. Und nun, schicke, flüchte dein Eigenthum und Alles, was du auf dem Felde hast. Jeder Mensch und das Thier, das sich auf dem Felde befindet und nicht in's Haus geborgen wird, auf die wird der Hagel hinabkommen und sie werden sterben.

20. הַיָּרֵא אֶת־דְּבַר יְהוָה מֵעַבְדֵי פַּרְעֹה הֵנִיס אֶת־עֲבָדָיו וְאֶת־מִקְנֵהוּ אֶל־הַבָּתִּים׃

20. Wer nun von Pharao's Dienern das Wort Gottes fürchtete, flüchtete seine Knechte und sein Eigenthum in die Häuser.

21. וַאֲשֶׁר לֹא־שָׂם לִבּוֹ אֶל־דְּבַר יְהוָה וַיַּעֲזֹב אֶת־עֲבָדָיו וְאֶת־מִקְנֵהוּ בַּשָּׂדֶה׃ פ

21. Wer aber sein Herz nicht auf das Wort Gottes richtete, der ließ seine Knechte und sein Eigenthum im Felde.

22. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה נְטֵה אֶת־יָדְךָ עַל־הַשָּׁמַיִם וִיהִי בָרָד בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם עַל־הָאָדָם וְעַל־הַבְּהֵמָה וְעַל כָּל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

22. Da sprach Gott zu Mosche: Neige deine Hand über den Himmel hin, daß Hagel werde über das ganze Land Mizrajim, über Menschen und Vieh und über alles Kraut des Feldes im Lande Mizrajim.

כנף und גנב —) davon סלם: Leiter, und סל: Korb. הסתולל, sich ungeheuer hoch über dem Andern dünken. „Du dünkst dich so wunderhoch über meinem Volk, Ich komme aus der Höhe über dich!"

V. 18. הוסדה, רפה, den schwachen Anfang bezeichnend. Hagel in Egypten, das kaum überhaupt Niederschlag aus der Atmosphäre kennt, zeigt — wie schon Eingangs bemerkt — eine ganze Umwandlung seiner tellurischen und kosmischen Verhältnisse, zeigt, daß es nur Eines Winkes von Oben bedarf und Egypten ist Egypten nicht mehr; daher V. 14. את כל מגפתי.

V. 19. העז, von עוז, (verwandt mit חוז, wovon מחוז, der vor Sturm bergende Hafen), heißt überall ein Zusammensammeln von Massen vor der Gefahr.

אֵלָיו כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִים שַׁלַּח אֶת־עַמִּי וְיַעַבְדֻנִי׃

hat Gott, der Gott der Ibrer gesprochen: Lasse mein Volk ziehen, daß sie mir dienen.

14. כִּי ׀ בַּפַּעַם הַזֹּאת אֲנִי שֹׁלֵחַ אֶת־כָּל־מַגֵּפֹתַי אֶל־לִבְּךָ וּבַעֲבָדֶיךָ וּבְעַמֶּךָ בַּעֲבוּר תֵּדַע כִּי אֵין כָּמֹנִי בְּכָל־הָאָרֶץ׃

14. Denn diesesmal sende ich alle meine Plagen in dein Herz, an deine Diener und an dein Volk, damit du erkennest, daß mir nichts gleicht auf der ganzen Erde.

15. כִּי עַתָּה שָׁלַחְתִּי אֶת־יָדִי וָאַךְ אוֹתְךָ וְאֶת־עַמְּךָ בַּדָּבֶר וַתִּכָּחֵד מִן־הָאָרֶץ׃

15. Denn jetzt hätte ich bereits meine Hand ausgestreckt, hätte dich und dein Volk mit Pest geschlagen, und du wärest von der Erde vernichtet worden.

16. וְאוּלָם בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ בַּעֲבוּר הַרְאֹתְךָ אֶת־כֹּחִי וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל־הָאָרֶץ׃

16. Allein deshalb habe ich dich stehen lassen, um dich meine Kraft sehen zu lassen und damit meinen Namen auf der ganzen Erde zu erzählen.

שביעי. 17. עוֹדְךָ מִסְתּוֹלֵל בְּעַמִּי לְבִלְתִּי שַׁלְּחָם׃

17. Noch erhebst du dich unendlich hoch gegen mein Volk, um sie nicht ziehen zu lassen —

V. 14. את כל מגפתי: Diesmal wirst du eine Vorstellung von dem erhalten, was du noch Alles von mir zu erwarten habest, wenn du dich noch länger widersetzest. כי אין כמני, daß du mich in gar keine Parallele zu deinen Göttern setzen kannst, daß ich ein grundverschiedenes Wesen bin. בכל הארץ: in dem Machteinfluß über alles Irdische.

V. 16. ותכחד. כחד verwandt mit יחד: vereinigen, anschließen. Nach hebräischer Sprachanschauung ist jedes Werden ein Sondern. Jede wirkliche Existenz beginnt mit Trennung, mit dem Anderssein. Der Anfang einer werdenden Existenz ist ein Für-sich-sein, somit Negation alles Andern. Dagegen alle Begriffe der Nichtigkeit, des Aufhörens, werden durch Wurzeln des Ununterschiedenseins bezeichnet: z. B. שוא, nichtig, und שוה gleichsein, was in alles Andere aufgeht, nichts für sich ist. דמה, schweigen, ähnlich sein und auch vergehen: Andern nichts mehr entgegen zu setzen haben, sich Allem als stummgefügiger Stoff darbieten. So auch כחד, das verstärkte יחד, im Piel: Etwas mit sich vereinigt halten, an sich halten, dem Andern nicht mittheilen, verhehlen. Im Niphal: mit allem Andern wieder vereinigt werden, alles Für-sich-sein, alle Selbstständigkeit verlieren. Absolute Vernichtung gibt es ja nicht, sondern nur widerstandloses Aufgehen in andere selbstständige Existenzen, z. B. des gestorbenen Leibes in die Elementarwelt u. s. w.

V. 17. מסתולל. סלל, verw. mit שלל, צלל, זלל, Grundbed.: dem Niveau des Menschenbereiches entziehen; in der Ebene: שלל, rauben; in die Tiefe: צלל, versinken räumlich, und זלל, begrifflich: an Werth oder Charakter; in die Höhe: סלל, hoch erheben (— vgl.

9. וְהָיָה לְאָבָק עַל כָּל־אֶרֶץ מִצְרָיִם
וְהָיָה עַל־הָאָדָם וְעַל־הַבְּהֵמָה לִשְׁחִין
פֹּרֵחַ אֲבַעְבֻּעֹת בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם׃
10. וַיִּקְחוּ אֶת־פִּיחַ הַכִּבְשָׁן וַיַּעַמְדוּ
לִפְנֵי פַרְעֹה וַיִּזְרֹק אֹתוֹ מֹשֶׁה
הַשָּׁמָיְמָה וַיְהִי שְׁחִין אֲבַעְבֻּעֹת פֹּרֵחַ
בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה׃
11. וְלֹא־יָכְלוּ הַחַרְטֻמִּים לַעֲמֹד
לִפְנֵי מֹשֶׁה מִפְּנֵי הַשְּׁחִין כִּי־הָיָה
הַשְּׁחִין בַּחַרְטֻמִּם וּבְכָל־מִצְרָיִם׃
12. וַיְחַזֵּק יְהוָה אֶת־לֵב פַּרְעֹה וְלֹא
שָׁמַע אֲלֵהֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה
אֶל־מֹשֶׁה׃ ס
13. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הַשְׁכֵּם
בַּבֹּקֶר וְהִתְיַצֵּב לִפְנֵי פַרְעֹה וְאָמַרְתָּ

9. Er wird zu Staub über das ganze Land Mizrajim werden, und er wird im ganzen Lande Mizrajim zu einem an Menschen und Vieh in Blasen aufbrechenden Entzündungs-Aussatz werden.

10. Sie nahmen Ruß aus dem Kalkofen und stellten sich vor Pharao. Mosche warf ihn zum Himmel. Da ward Blasenentzündungs-Aussatz, aufbrechend an Menschen und an Vieh.

11. Die Schriftkundigen konnten vor Mosche wegen des Entzündungs-Aussatzes nicht stehen bleiben; denn es war der Aussatz an den Schriftkundigen und an ganz Mizrajim.

12. Gott ließ aber Pharao's Herz stark sein, und er gab ihnen kein Gehör; wie es Gott zu Mosche gesprochen hatte.

13. Da sprach Gott zu Mosche: Erhebe dich früh am Morgen und stelle dich vor Pharao und sage zu ihm: So

---

שחין: Störung des Gleichgewichtes (daher שחנא, chald. Last, לפום גמלא שחנא, wenn sich auf Einen Punkt unverhältnißmäßige Masse häuft.) שחין, somit eine Krankheitserscheinung, wenn durch einen Reiz die sonst sich harmonisch im Gleichgewicht vertheilenden Säfte angesammelt und an eine Stelle des Körpers hingedrängt werden. Dadurch entsteht dann, fortgesetzt, eine Zersetzung der Säfte, die dann aus dem Körper hinaus wollen, schwären, אבעבועות, von בעה, hinauswollen (geistig: inbrünstig um Etwas bitten, geistiges hinausquillen). Ist also שחין eine solche in Fäulniß endende Entzündung, (— dem מוכה שחין faulten zuletzt Glieder ab —) so ist es klar, warum Ruß zur Erzeugung derselben genommen worden. Es gibt nämlich nichts, was also seiner Natur gemäß der Entzündung, Zersetzung und Fäulniß entgegen arbeitet, wie Kohle, Rauch, Theer, Kreosot, Alles mit Ruß verwandte Stoffe. Vielleicht mag Ruß ein beliebtes Mittel gegen שחין gewesen sein. Gerade dieses soll hier שחין erzeugen.

V. 11. Die Schriftkundigen waren wahrscheinlich auch Aerzte. Diese die Arzneikunst herausfordernde Plage traf sie daher zuerst und, — wie es scheint, da sie sonst ja nicht mit Moses zusammenkamen — sofort, nachdem der Ruß ausgestreut worden war.

V. 13. Es beginnt wieder eine גרות-Plage, die zum Bewußtsein bringt, daß die Existenz des egyptischen Landes und das Verbleiben der Egypter in ihm nur von Gott abhänge.

5. וַיָּשֶׂם יְהוָה מוֹעֵד לֵאמֹר מָחָר
יַעֲשֶׂה יְהוָה הַדָּבָר הַזֶּה בָּאָרֶץ׃
6. וַיַּעַשׂ יְהוָה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה
מִמָּחֳרָת וַיָּמָת כֹּל מִקְנֵה מִצְרָיִם
וּמִמִּקְנֵה בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לֹא־מֵת אֶחָד׃
7. וַיִּשְׁלַח פַּרְעֹה וְהִנֵּה לֹא־מֵת
מִמִּקְנֵה יִשְׂרָאֵל עַד־אֶחָד וַיִּכְבַּד לֵב
פַּרְעֹה וְלֹא שִׁלַּח אֶת־הָעָם׃ פ
8. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־
אַהֲרֹן קְחוּ לָכֶם מְלֹא חָפְנֵיכֶם פִּיחַ
כִּבְשָׁן וּזְרָקוֹ מֹשֶׁה הַשָּׁמַיְמָה לְעֵינֵי
פַרְעֹה׃

5. Eine bestimmte Zeit setzte Gott: Morgen wird Gott dieses Wort im Lande verwirklichen.

6. Gott verwirklichte dieses Wort am andern Tage; alles Eigenthum Mizrajim's starb, von dem Eigenthum der Söhne Jisrael's aber starb nicht Eines.

7. Da schickte Pharao hin und siehe, selbst nicht Eines von Jisrael's Eigenthum war gestorben; doch blieb Pharao's Herz unbeweglich und er ließ das Volk nicht fort.

8. Darauf sprach Gott zu Mosche und zu Aharon: Nehmet euch eure beiden Hände voll Ruß aus einem Kalkofen und Mosche werfe ihn zum Himmel vor Pharao's Augen.

V. 8. שחין: die zweite עני־Plage, entsprechend den כנים der ersten Gruppe, schmerzliche Strafe für den bisherigen Ungehorsam. קחו לכם, Beider beide Hände voll — was חפן bedeutet — ist ein verschwindendes Nichts gegen die Masse, welche dazu nothwendig gewesen wäre, sich, wie hier geschehen sollte, über das ganze Land zu verbreiten. Es dürfte damit gelehrt sein, daß von Seiten des Menschen immer das Menschen Mögliche voll und ganz zu geschehen habe, sei es auch voraussichtlich für den beabsichtigten Zweck vollends unzureichend. — פיח von פוח, blasen, hauchen: der Niederschlag des Rauches, Ruß. — כבשן, ein Ofen, in welchem Stoffe, z. B. Kalkstein, völlig bewältigt, (כבוש), zerlegt und zerfällt werden.

Daß überhaupt Etwas genommen und über das Land hingestreut werden sollte, bezweckte wohl, die eintretende Plage als durch Moses und Aaron auf Gottes Geheiß bewirkt auftreten zu lassen. Warum aber gerade Ruß, das dürfte uns klar werden, wenn wir uns die Bedeutung von שחין vergegenwärtigen. שחין finden wir später unter den נגעי צרעת wieder, und wissen durch die Weisen, daß es im Verhältniß zu מכוה eine Art Brandwunde ist, die aber nicht durch Feuer, sondern durch Schlag, Druck, Stoß u. dgl. entsteht, also: Entzündung. Heißt doch שחן, chald. überhaupt: heiß sein, שנה שחונה. An einem andern Worte, das auch Krankheit bedeutet, sehen wir bestätigt, daß ח die Aufhebung, das Hemmen Dessen bezeichnet, was mit ע ausgedrückt wird, wie dies נוח, die zur Ruhe gekommene Bewegung, und נוע, die Bewegung, schlagend darthut. חלה, krank sein, von עלה, sich entwickeln, also: die gestörte, gehemmte Entwicklung, daher: תעלה, die wiederhergestellte Entwickelung: Heilung. Aehnlich שחן. שאן: ruhen, sicher, ungestört sein, שען: sich anlehnen, also in völliger Harmonie mit der Umgebung sein.

27. Da that Gott nach Mosche's Wort. Er ließ das Wüstenthier von Pharao, von seinen Dienern und von seinem Volke weichen; nicht Eines blieb übrig.

28. Pharao aber machte auch diesmal sein Herz schwer und ließ das Volk nicht ziehen.

Kap. 9. V. 1. Da sprach Gott zu Mosche: Komme zu Pharao und sprich zu ihm; so hat Gott, der Gott der Ibrer gesprochen: Laß ziehen mein Volk, daß sie mir dienen!

2. Denn wenn du dich weigerst sie ziehen zu lassen und noch sie als dein Eigenthum festhältst,

4. siehe, da wird die Hand Gottes an dein Eigenthum, das du auf dem Felde hast, an die Rosse, an die Esel, an die Kameele, an die Rinder und an die Schaafe in einer sehr schweren Pest.

4. Und wunderbar scharf wird Gott zwischen Jisrael's Eigenthum und Mizrajim's Eigenthum scheiden; von Allem, was Jisrael's Söhnen eigen ist, wird nicht das Geringste sterben.

27. וַיַּעַשׂ יְהוָה כִּדְבַר מֹשֶׁה וַיָּסַר
הֶעָרֹב מִפַּרְעֹה מֵעֲבָדָיו וּמֵעַמּוֹ לֹא
נִשְׁאַר אֶחָד׃
28. וַיַּכְבֵּד פַּרְעֹה אֶת־לִבּוֹ גַּם
בַּפַּעַם הַזֹּאת וְלֹא שִׁלַּח אֶת־הָעָם׃ פ
ט 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בֹּא אֶל־
פַּרְעֹה וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו כֹּה־אָמַר יְהוָה
אֱלֹהֵי הָעִבְרִים שַׁלַּח אֶת־עַמִּי
וְיַעַבְדֻנִי׃
2. כִּי אִם־מָאֵן אַתָּה לְשַׁלֵּחַ וְעוֹדְךָ
מַחֲזִיק בָּם׃
3. הִנֵּה יַד־יְהוָה הוֹיָה בְּמִקְנְךָ
אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה בַּסּוּסִים בַּחֲמֹרִים
בַּגְּמַלִּים בַּבָּקָר וּבַצֹּאן דֶּבֶר כָּבֵד
מְאֹד׃
4. וְהִפְלָה יְהוָה בֵּין מִקְנֵה יִשְׂרָאֵל
וּבֵין מִקְנֵה מִצְרָיִם וְלֹא יָמוּת מִכָּל־
לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דָּבָר׃

Kap. 9. V. 1. Die zweite עבדות-Plage. Pharao betrachtete Jsrael als sein Eigenthum, meinte, weil sie גרים waren, wären sie ihm auch rechtlich verfallen. Darum hier: שלח את עמי und אלק׳ העברים, die Ebräer, obgleich Ausländer, sind mein Eigenthum und haben in mir ihren Rechtsvertreter, Ich bin gleichsam ihr Boden und durch mich ist ihr Menschenrecht unverlierbar. Darum trifft die Calamität auch zunächst Pharao's Eigenthum, es wird ihm gezeigt, daß auch sein wirkliches rechtliches Eigenthum nur in Gott seinen Bestand hat, und durch Ihn gerade seiner Sklaven Eigenthum gesichert bleibt.

V. 3. Alle Arten von Eigenthum werden genannt. Rosse: die Staatsgewalt; Esel: das Thier des innern friedlichen Verkehrs; Kameele: das „der Brust entwöhnte, גמל, lange den Trunk entbehren könnende, dadurch zum Karavanenzug durch die Wüste geeignete, den Handel mit dem Ausland vermittelnde Thier;" Rind und Schaaf: das Arbeit, Nahrung und Kleidung gewährende Vieh. — הויה, Präsens von היה, kommt kaum wieder vor, es drückt die Plötzlichkeit aus, Etwas, was keine Vergangenheit und keine Zukunft hat. Die verborgene Hand Gottes tritt plötzlich in die sichtbare Wirklichkeit hervor. — דבר: das „Wort" Gottes, das sich plötzlich in dem Sterben des Getroffenen vollstreckt.

אֱלֹהֵינוּ הֵן נִזְבַּח אֶת־תּוֹעֲבַת מִצְרַיִם לְעֵינֵיהֶם וְלֹא יִסְקְלֻנוּ׃

Gotte; siehe, könnten wir das von Mizrajim Verabscheuete vor ihren Augen opfern, ohne daß sie uns steinigten?!

23. דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים נֵלֵךְ בַּמִּדְבָּר וְזָבַחְנוּ לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ כַּאֲשֶׁר יֹאמַר אֵלֵינוּ׃

23. Einen Weg von drei Tagen wollen wir in die Wüste wandern und Gott, unserm Gotte, opfern, wie er uns sagen wird.

24. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אָנֹכִי אֲשַׁלַּח אֶתְכֶם וּזְבַחְתֶּם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם בַּמִּדְבָּר רַק הַרְחֵק לֹא־תַרְחִיקוּ לָלֶכֶת הַעְתִּירוּ בַּעֲדִי׃

24. Darauf erwiederte Pharao: Ich werde euch ziehen lassen, und ihr sollt Gott, eurem Gotte, in der Wüste opfern, nur entfernt euch nicht gar zu weit; flehet für mich!

25. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה הִנֵּה אָנֹכִי יוֹצֵא מֵעִמָּךְ וְהַעְתַּרְתִּי אֶל־יְהוָה וְסָר הֶעָרֹב מִפַּרְעֹה מֵעֲבָדָיו וּמֵעַמּוֹ מָחָר רַק אַל־יֹסֵף פַּרְעֹה הָתֵל לְבִלְתִּי שַׁלַּח אֶת־הָעָם לִזְבֹּחַ לַיהוָה׃

25. Da sagte Mosche, siehe, wie ich von dir fortgehe, werde ich zu Gott flehen und es wird das Thier der Wüste von Pharao, von seinen Dienern und von seinem Volke morgen weichen. Nur möge Pharao nicht ferner necken, das Volk doch nicht ziehen zu lassen, Gott zu opfern.

26. וַיֵּצֵא מֹשֶׁה מֵעִם פַּרְעֹה וַיֶּעְתַּר אֶל־יְהוָה׃

26. Mosche ging von Pharao fort und flehte zu Gott.

---

so wie die mächtige Naturkraft in seinem Innern, welcher der Mensch erliegt; die Gewalten um sich und in sich vergöttern sie und geben sich ihnen machtlos hin. Der Jude aber tödtet ihre Repräsentanten in seinem Opfer und bringt sich zum Bewußtsein, wie er auch Macht habe über die Naturkraft in seinem Innern, und in der freien Bewältigung und Hingebung derselben an den freien Allmächtigen, Alleinen, zugleich durch diesen dem Bereiche aller blinden äußern Naturgewalt entzogen wird. Er opfert den Götzen in seinem Innern und bricht damit zugleich die Fessel aller äußern Naturbewältigung.

V. 25. התל von תלל, verwandt mit טלל, דלל, Grundbed.: Niederstürzen aus der Höhe. דַל: nicht der ursprünglich Arme, sondern der Herabgekommene. טַל: der Niederschlag, der Dunst, der in Begriff ist, in die Höhe zu steigen, und niederschlägt, Thau. תֵּל: etwas früher Hochgewesenes, das jetzt in Trümmern liegt. הָתֵל: erst Etwas groß aufbauen und es dann wieder fallen machen. Analog mit רַמֵּה, von רמה, schleudern, Jemanden, der sich uns erst vertrauensvoll in die Hand gelegt, plötzlich wegschleudern, sein Vertrauen zu seinem Sturze misbrauchen. So הָתֵל, Jemanden mit großen Versprechungen necken, täuschen: „Du bauest eine große Hoffnung auf, mögest du dein Versprechen nicht in Trümmer werfen."

ששי 19. וְשַׂמְתִּי פְדֻת בֵּין עַמִּי וּבֵין עַמֶּךָ לְמָחָר יִהְיֶה הָאֹת הַזֶּה׃

20. וַיַּעַשׂ יְהוָה כֵּן וַיָּבֹא עָרֹב כָּבֵד בֵּיתָה פַרְעֹה וּבֵית עֲבָדָיו וּבְכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם תִּשָּׁחֵת הָאָרֶץ מִפְּנֵי הֶעָרֹב׃

21. וַיִּקְרָא פַרְעֹה אֶל־מֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן וַיֹּאמֶר לְכוּ זִבְחוּ לֵאלֹהֵיכֶם בָּאָרֶץ׃

22. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לֹא נָכוֹן לַעֲשׂוֹת כֵּן כִּי תּוֹעֲבַת מִצְרַיִם נִזְבַּח לַיהוָה

19. Erlösung setze ich zwischen mein Volk und dein Volk. Zu morgen wird dieses Zeichen sein.

20. Gott that also: Es kam Thier der Wüste in schwerer Menge zum Hause Pharao's und zum Hause seiner Diener, und im ganzen Lande Mizrajim wollte das Land zu Grunde gehen vor dem Thier der Wüste.

21. Da rief Pharao zu Mosche und nach Aharon und sprach: Gehet, opfert eurem Gott im Lande.

22. Mosche erwiederte: Es ist nicht möglich also zu thun, denn Mizrajim's Abscheu opfern wir Gott, unserm

---

V. 19. פדות, פדה: Etwas, das seiner natürlichen, sittlichen, oder socialen Beschaffenheit nach bereits in die Macht eines Andern verfallen ist, aus dieser hervorheben (verw. mit פתח, auch mit בדה: Etwas äußern, was in Wirklichkeit keine Existenz hat). Dies Unberührtbleiben von der allgemeinen Calamität, der sie als die wehrlos Preisgegebenen am Ersten hätten verfallen müssen, wird das Unterscheidungs-Merkmal sein zwischen עמי und עמך, zwischen Menschen, die sich nur auf Menschenmacht stützen, und Menschen, die sich ausschließlich Gott unterordnen und hingeben. מחר: bei diesen und bei den folgenden Plagen, wie sich Pharao oben erbeten, damit es nicht als natürliches Ereigniß scheine. אות, es ist ein belehrendes Zeichen, kein מופת, kein עני'.

V. 21. Eigenthümlich ויקרא אל— ול—. Jemanden rufen lassen heißt in der Regel קרא ל—, nach Jemandem rufen, einen Dritten beauftragen, ihn vor sich zu bringen. קרא אל kommt nur selten und immer bedeutsam vor. Es stellt den zu Rufenden in eine viel selbstständigere Stellung. Pharao ließ an Moses den Ruf ergehen, den Wunsch äußern, daß er ihn sprechen möchte, wobei es denn ganz Moses freiem Willen verblieb, ob er diesem Wunsche nachkommen wollte. Er ließ ihm aber zugleich sagen, wenn er komme, möchte er Aaron mitbringen. Es tritt hier klar hervor, wie Pharao ganz richtig Moses und Aaron's Stellung zueinander begriffen und gewürdigt.

V. 22. תועבת מצרים: ein im Munde Moses Pharao gegenüber schwer zu erklärender Ausdruck. Entweder: das, was wir bei Mizrajim als Götter verabscheuen, oder: was Mizrajim bei uns als Opfer verabscheut, oder es ist ein Höflichkeitsausdruck aus Rücksicht für Pharao, statt: was Mizrajim auf's Höchste verehrt. Jedenfalls kennzeichnet es das Judenthum bedeutsam in seiner Stellung zum antiken und modernen Heidenthum. Dasjenige, dem die andern Völker sich opferten, das opfert der Jude seinem Gott. Die Götter der andern Völker sind die gewaltigen Naturkräfte, denen der Mensch unterliegt,

וּבְבָתֶּיךָ אֶת־הֶעָרֹב וּמָלְאוּ בָּתֵּי מִצְרַיִם אֶת־הֶעָרֹב וְגַם הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־הֵם עָלֶיהָ׃

18. וְהִפְלֵיתִי בַיּוֹם הַהוּא אֶת־אֶרֶץ גֹּשֶׁן אֲשֶׁר עַמִּי עֹמֵד עָלֶיהָ לְבִלְתִּי הֱיוֹת־שָׁם עָרֹב לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֲנִי יְהוָה בְּקֶרֶב הָאָרֶץ׃

und in deine Häuser das Wüstenthier los; Mizrajim's Häuser werden des Thieres der Wüste voll werden und selbst der Boden, auf welchem sie sich befinden.

18. Das Land Goschen aber, auf welchem mein Volk steht, sondere ich an jenem Tage wunderbar ab, daß dort kein Wüstenthier hinkomme; damit du erkennest, daß ich, Gott, in Mitte der Erde bin.

שַׁלַּח heißt es vielmehr: Jemanden oder Etwas der von ihm, dem zu Bewegenden, gewollten Richtung überlassen. Der Impuls liegt mehr in dem Gesendeten, als in dem Sendenden. Der Hiphil, wie hier, kommt eigenthümlicher Weise nur bei Plagen vor, und scheint beide Begriffe combinirt zu enthalten. Es ist die Absicht des Sendenden und sie trifft mit dem natürlichen Streben des zu Sendenden zusammen. So speciell hier beim ערוב. ערוב ist nicht eine Mischung von Thieren. Dagegen spricht schon der Artikel ה—. Es gibt ja keine bestimmte Mischung von Thieren. Vielmehr scheint ערוב von dem Begriff ערבה, die Wüste, gebildet zu sein und das Wüstenthier zu bedeuten. Die Wüste heißt aber im Gegensatz zu der von Menschen bewohnten Welt: ערבה, entweder weil dort, von menschlichem Standpunkte betrachtet, Alles in ungeordneter Mischung aufwächst, oder es dort kein geschiedenes Eigenthum gibt, Alles herrenlos Allen gehört. Die Thiere der Wüste haben an sich den Muth Menschen anzugreifen, es ist nur Gottes Wille, der ihnen Scheu vor dem Menschen eingeflößt, und nur durch diese Scheu ist es möglich, der menschlichen Cultur immer größere Strecken zu gewinnen. Diese Scheu nimmt Gott hinweg und zeigt: es können der Nil und die Fruchtbarkeit des Bodens ganz unverändert bleiben und dennoch die Bewohner, die sich Autochthonen dünken, fort müssen. Ganz Egypten ist doch nur eine der Wüste abgerungene Oase. Gott winkt, und es bringt ihnen die Wüste in's Land. —

וגם האדמה kann nur vom Standpunkte des Menschen gesprochen sein, dem Thiere der Wüste ist der Aufenthalt auf dem Felde noch natürlicher als in den Häusern. Allein es wird gesagt: die Thiere werden euch aus euren Häusern, ja aus euren Feldern treiben, und wenn ihr ihnen entgehen wollt, bleibt euch nichts übrig, als mit ihnen zu tauschen und vor dem Thier der Wüste in die Wüste zu flüchten.

V. 18. So werdet ihr in's Exil müssen und gerade die, die ihr als גרים, als die Unberechtigten im Lande behandelt habet, werden auf ihrem Boden unbelästigt bleiben. — פלא ,פלה ,פלח: scharf und entschieden von allem Andern sondern, daher einerseits: spalten, andrerseits von Ereignissen: Wunder, das außer allem ursächlichen Zusammenhange, unmittelbar nur durch Gott Geschehende. — בקרב הארץ: du sollst erkennen, daß ich nicht nur über der Erde, etwa nur in unerreichbarer Höhe über die Verhältnisse im Allgemeinen gebiete, sondern auch unmittelbar auf Erden die Verhältnisse unterscheide und nach meinem Willen lenke.

14. Die Schriftkundigen thaten auch so mit ihren Geheimkünsten, das Ungeziefer fortzuschaffen; sie vermochten es aber nicht. Das Ungeziefer blieb am Menschen und am Vieh.

15. Da sprachen die Schriftkundigen zu Pharao: Es ist ein Finger Gottes. Pharao's Herz aber blieb fest und er hörte nicht auf sie, wie es Gott gesprochen.

16. Gott sprach zu Mosche: Erhebe dich früh am Morgen und stelle dich vor Pharao, siehe er geht zum Wasser hinaus, und sage zu ihm: So hat Gott gesprochen, lasse mein Volk ziehen damit sie mir dienen.

17. Denn wenn du mein Volk nicht ziehen lässest, so lasse ich wider dich und deine Diener und wider dein Volk

14. וַיַּעֲשׂוּ־כֵן הַחַרְטֻמִּים בְּלָטֵיהֶם
לְהוֹצִיא אֶת־הַכִּנִּים וְלֹא יָכֹלוּ וַתְּהִי
הַכִּנָּם בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה׃
15. וַיֹּאמְרוּ הַחַרְטֻמִּם אֶל־פַּרְעֹה
אֶצְבַּע אֱלֹהִים הִוא וַיֶּחֱזַק לֵב־פַּרְעֹה
וְלֹא־שָׁמַע אֲלֵהֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר
יְהוָה׃ ס
16. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הַשְׁכֵּם
בַּבֹּקֶר וְהִתְיַצֵּב לִפְנֵי פַרְעֹה הִנֵּה
יוֹצֵא הַמָּיְמָה וְאָמַרְתָּ אֵלָיו כֹּה אָמַר
יְהוָה שַׁלַּח עַמִּי וְיַעַבְדֻנִי׃
17. כִּי אִם־אֵינְךָ מְשַׁלֵּחַ אֶת־עַמִּי
הִנְנִי מַשְׁלִיחַ בְּךָ וּבַעֲבָדֶיךָ וּבְעַמְּךָ

V. 14. להוציא, siehe oben V. 4. Nachdem sie dreimal ihre Ohnmacht erprobt hatten, bekannten sie demüthig: אצבע אלק' היא, und traten auch nicht wieder auf. — אצבע אלק' היא: wie eine unmittelbar von Gott gesandte Plage נגע, eigentlich: Berührung heißt, so drückt der Satz אצבע א' היא dasselbe durch Finger, als das Organ der Berührung aus. Beidem liegt die Anschauung zu Grunde: Gewöhnliche Leiden läßt Gott durch Vermittelung der durch ihn bestehenden Naturordnung eintreten. Er tritt dabei nicht in unmittelbare Berührung mit dem Menschen. נגעים sind eben unmittelbare Berührungen des göttlichen Fingers. Gegen jene, wo direkt nur die Natur waltet, vermeinte die egyptische Kunst oder gab vor, bewältigend wirken zu können. Vor der unmittelbaren Gottesmacht beugten sie sich ohne Scheu.

V. 16. Mit diesem Satze beginnt die zweite Gruppe: עד"ש. Sie beginnt wieder mit einer גרות-Plage, die, nur in erhöhtem Maaße, zum Bewußtsein bringen sollte, daß ihr Bleiben im Lande selbst nur von dem Willen des allmächtigen Gottes abhänge. Oben hieß es, Moses sollte hinausgehen und Pharao am Wasser erwarten; denn dort galt es eben zunächst diesem Gotte, dem Nil, um dessen Abhängigkeit von dem Alleinen zu zeigen. Hier heißt es, Moses soll seinem Hinausgehen zuvorkommen, soll ihn in seinem Hause aufsuchen, damit ihm gegenwärtig werde, es könne Fluß und Boden — Vater und Mutter Egypten's — in ihrer Natur unverändert bleiben, und — so es Gottes Wille ist — sei doch für die Egypter kein Bleiben im Lande.

V. 17. הנני משליח. שלח im Kal heißt: Jemanden oder Etwas nach einem Ziele hinsenden, ohne daß in dem Gesendeten ein dorthin gerichtetes Streben ist. Im Piel:

11. Als aber Pharao sah, daß die Erleichterung eingetreten war und daß sein Herz wieder Festigkeit gewann, gab er ihnen kein Gehör; wie Gott es vorher gesagt hatte.

12. Da sprach Gott zu Mosche: Sage zu Aharon, neige deinen Stab und schlage den Staub des Landes, so wird er zu Ungeziefer im ganzen Lande Mizrajim.

13. Sie thaten also. Aharon neigte seine Hand mit seinem Stabe und schlug den Staub des Landes, da ward das Ungeziefer am Menschen und am Vieh; aller Staub des Landes ward Ungeziefer im ganzen Lande Mizrajim.

11. וַיַּ֣רְא פַּרְעֹ֗ה כִּ֤י הָֽיְתָה֙ הָֽרְוָחָ֔ה
וְהַכְבֵּד֙ אֶת־לִבּ֔וֹ וְלֹ֥א שָׁמַ֖ע אֲלֵהֶ֑ם
כַּאֲשֶׁ֖ר דִּבֶּ֥ר יְהוָֽה׃ ס
12. וַיֹּ֣אמֶר יְהוָה֮ אֶל־מֹשֶׁה֒ אֱמֹר֙
אֶֽל־אַהֲרֹ֔ן נְטֵ֣ה אֶֽת־מַטְּךָ֔ וְהַ֖ךְ אֶת־
עֲפַ֣ר הָאָ֑רֶץ וְהָיָ֥ה לְכִנִּ֖ם בְּכָל־אֶ֥רֶץ
מִצְרָֽיִם׃
13. וַיַּֽעֲשׂוּ־כֵ֗ן וַיֵּט֩ אַהֲרֹ֨ן אֶת־יָד֜וֹ
בְמַטֵּ֗הוּ וַיַּךְ֙ אֶת־עֲפַ֣ר הָאָ֔רֶץ וַתְּהִי֙
הַכִּנָּ֔ם בָּאָדָ֖ם וּבַבְּהֵמָ֑ה כָּל־עֲפַ֥ר
הָאָ֛רֶץ הָיָ֥ה כִנִּ֖ים בְּכָל־אֶ֥רֶץ מִצְרָֽיִם׃

ויצברו חמרים. Ihre Absicht war, das Land von den todten Fröschen zu reinigen. Allein daraus entstanden unabsichtlich Haufen, und die angehäuften Massen förderten nur noch die Verwesung und Fäulniß.

V. 12. Die beiden ersten, dem גרות und עבדות entsprechenden מכות der ersten Gruppe waren erfolglos vorüber; darauf tritt die dritte, ohne Warnung, als Strafe ein. — עפר, wir haben im Deutschen nur das Eine Wort Staub für zwei ganz verschiedene Begriffe: אבק und עפר. אבק ist das Werthloseste, der eigentliche Staub; עפר ist das Werthvollste (— עפר, עֵבר, עור, אפר —) die äußere lose Decke des Erdkörpers, die fruchtbare Erde, der Humus. Nicht אבק, עפר הארץ, die „Erde" des Landes soll geschlagen und lebendig werden. Bis dahin war ihnen גרות und עבדות durch Wasser fühlbar gemacht worden. Jetzt tritt ihnen der Boden entgegen. Die fruchtbare egyptische Erde soll sich in Ungeziefer verwandeln.

כנים, von כנן: feststellen, כֵּן: Unterlage, verwandt mit גנן und קנן. קנן: einnisten, גנן: ein Stück Land einfriedigen, um darin zu leben. קֵן: ein großes Nest, ein Garten. Es ist nicht unmöglich, daß כנים deshalb so heißen, weil sie Parasiten sind, auf andern lebenden Organismen leben, es sind „nistende" Thiere, Schmarotzerthiere, die auf andern leben und sich von deren Schweiß und Blut nähren.

V. 13. Schmarotzerthiere, כנים, kriechen sonst nicht an Thiere hinan, sondern entstehen an und auf ihnen. Nicht so hier. Der Erdenstaub ward zu כנים und sie krochen an Menschen und Thiere. Auch dies war gegen die sonstige Ordnung der Natur. In dieser Straf-Plage concentriren sich גרות und עבדות in schmerzhaft fühlbarer Weise. Mizrajim hätte fort müssen, wenn ihr Boden — der sonstige Stolz ihrer Existenz — dauernd in כנים umwandelt bliebe, und ohne Scheu krochen die lästigen Thiere an die hochmüthigen Herren hinauf.

8. Da ging Mosche und Aharon von Pharao fort, und Mosche schrie zu Gott über das die Frösche betreffende Wort, welches er dem Pharao festgestellt.

9. Gott that nach Mosche's Wort. Die Frösche starben aus den Häusern, Gehöften und Feldern.

10. Sie trugen sie zu Haufen zusammen, und das Land wurde übelriechend.

8. וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן מֵעִם פַּרְעֹה וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה עַל־דְּבַר הַצְפַרְדְּעִים אֲשֶׁר־שָׂם לְפַרְעֹה׃

9. וַיַּעַשׂ יְהוָה כִּדְבַר מֹשֶׁה וַיָּמֻתוּ הַצְפַרְדְּעִים מִן־הַבָּתִּים מִן־הַחֲצֵרֹת וּמִן־הַשָּׂדֹת׃

10. וַיִּצְבְּרוּ אֹתָם חֳמָרִם חֳמָרִם וַתִּבְאַשׁ הָאָרֶץ׃

---

heißt nicht סרח, wohl aber סרח faul werden. Es kann sein, daß es heiße, nicht: sie werden zurückkehren, sondern: sie werden wegfaulen.

V. 8. ויצעק. Es war das das erste Wort, welches Moses selbstständig in seiner Sendung gesprochen. Er hatte es gewagt. Ein Mensch, der ganz eingeht in Gottes Rathschluß, fühlt leicht das Richtige heraus, trifft das Richtige im Sinne Gottes, und Gott עצת מלאכיו ישלים. Allein eben weil es das erste also gesprochene Wort war, darum „schrie" Moses zu Gott um Erfüllung auf.

V. 9. מן הבתים מן החצרות ומן השדות, die Aufeinanderfolge ist rückwärts im Verhältniß zu der Richtung, in welcher sie gekommen. חצרות ist der Raum vor den Häusern. Nicht nur in den Häusern, selbst auf den Höfen, ja selbst auf den Feldern, wo sie doch ihrem natürlichen Aufenthalte im Flusse nahe waren und leicht dorthin zurückkehren konnten, starben sie.

V. 10. ויצברו. צבר verw. mit צור, ספר u. s. w. צבר: Zusammentragen einzeln zerstreuter Dinge, damit sie nicht in ihrer Vereinzelung verloren gehen. Es liegt darin weniger die Absicht einen großen Haufen zu haben, als damit das Einzelne nicht zerstreut werde. Daher auch ganz eigentlich das Sammeln des Geizigen, dessen Sinn weniger auf das Ganze gerichtet ist, sondern an dem einzelnen Heller klebt. (ספר: Verbindung des Einzelnen zu einem Ganzen: Zählen). צבור gäbe somit dem Begriff der Gemeinde in erster Linie mehr die negative Bedeutung, daß der Einzelne sich nicht verliere, das Ganze nicht in Atome auseinandergehe. — חֹמֶר: Haufe, חָמוֹר: gähren, חֹמֶר: Thon, חֵמָר: Mörtel, חֲמוֹר: Esel. Grundbed.: Massenbildung, Haufenbildung, Verbinden in der Absicht, einen Haufen, eine Masse zu haben. Daher: Haufen, Last, Lastthier. Natürlich verbundene, zusammenhaltende, nicht auseinanderfallende Erde: Thon. Verbindungsmittel: Mörtel. Auch Gährung ist im Grunde nichts anders als der Zustand einer Flüssigkeit, wenn sich in ihr die verschiedenen gleichartigen Bestandtheile zu gesonderten Massen verbinden. Diese Verbindung des Gleichartigen ist der positive Grund der Zerfällung, in welche die Gährung endet. Jede Gährung bildet חמרים חמרים. Verwandt damit ist עמר: die Garbe, und אמר: zur Rede verbundene Gedanken und Worte: Gedanken- und Wort-Garbe. — Es heißt hier nun nicht: ויחמרו חמרים, auch nicht: ויצברו צבורים, sondern:

וַיֹּאמֶר הַעְתִּירוּ אֶל־יְהוָה וְיָסֵר הַצְפַרְדְּעִים מִמֶּנִּי וּמֵעַמִּי וַאֲשַׁלְּחָה אֶת־הָעָם וְיִזְבְּחוּ לַיהוָה׃

5. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְפַרְעֹה הִתְפָּאֵר עָלַי לְמָתַי ׀ אַעְתִּיר לְךָ וְלַעֲבָדֶיךָ וּלְעַמְּךָ לְהַכְרִית הַצְפַרְדְּעִים מִמְּךָ וּמִבָּתֶּיךָ רַק בַּיְאֹר תִּשָּׁאַרְנָה׃

6. וַיֹּאמֶר לְמָחָר וַיֹּאמֶר כִּדְבָרְךָ לְמַעַן תֵּדַע כִּי־אֵין כַּיהוָה אֱלֹהֵינוּ׃

חמישי 7. וְסָרוּ הַצְפַרְדְּעִים מִמְּךָ וּמִבָּתֶּיךָ וּמֵעֲבָדֶיךָ וּמֵעַמֶּךָ רַק בַּיְאֹר תִּשָּׁאַרְנָה׃

ron rufen und sprach: Flehet dringend zu Gott, daß er die Frösche von mir und meinem Volke weichen lasse, so will ich gerne das Volk ziehen lassen, damit sie Gott Opfer bringen.

5. Darauf erwiederte Mosche dem Pharao: Suche dir einen Ruhm über mich, auf wann soll ich dir, deinen Dienern und deinem Volke erflehen, die Frösche von dir und deinen Häusern zu vernichten? Nur im Flusse sollen sie bleiben.

6. Er sprach: Zu morgen. Er erwiederte: Wie du gesprochen, damit du erkennest, daß nichts Gott, unserm Gotte, gleich kommt.

7. Es werden die Frösche von dir und von deinen Häusern, und von deinen Dienern und von deinem Volke weichen; nur im Flusse werden sie bleiben.

Im Hiphil also: lasset meine dringende Bitte zu Gott kommen, oder: wie man beim Pharao eines Fürsprechers bedarf, so, meinte er, kämen auch Moses und Aaron nicht direkt bei Gott vor, hätten vielmehr mächtige Fürsprecher bei ihm, die sie jetzt für ihn verwenden möchten.

V. 5. התפאר, פאר verw. mit באר: an's Licht treten, daher באר: Brunnen, wo das unterirdische Wasser an's Licht tritt, davon פאר: in's Licht hervortreten, leuchten. פְּאֵר: alles dasjenige, was den damit Geschmückten in's Licht hervortreten läßt, hervorhebt. פער: öffnen, dem Lichte Zutritt schaffen. — Daß Moses die Bitte nicht einfach übernimmt, sondern das Weichen der Plage selbst zu einem אות gestaltet, lag in der Bitte selbst motivirt. Wäre Pharao bereits überzeugt gewesen, er hätte das Volk ohne Weiteres frei gelassen. So war es klar, er suchte eben nur Befreiung von der Plage. Darum sollte das Fortgehen der Frösche selbst ein belehrendes אות werden; vielleicht würde dies Erfolg haben. Die Frösche sollen daher nicht einfach wieder zurückkehren, das hätte als bloßes Aufhören der göttlichen Einwirkung und als Rückkehr in den natürlichen Zustand gedeutet werden können. Sie sollen sterben, und zwar auch nicht allgemein, es hätte dies wieder als ein physisches Phänomen begriffen werden können. Vgl. V. 9.

V. 6. Unser Gott ist nicht auch ein Gott, etwa der allerhöchste; denn auch der höchste Gott der Heiden ist gebunden und steht unter der Naturnothwendigkeit, gebietet wohl über das Geschick der Menschen innerhalb der Naturordnung, hat aber keine Gewalt über diese Ordnung. Es soll dir klar werden, daß du unsern Gott mit keinem vergleichen kannst.

V. 7. וסרו, מלרע gegen die Regel der ע״ו, die nur sehr seltene Ausnahmen hat. מלרע wäre die Wurzel סרה und nicht סור. סרה heißt chaldäisch: faul werden. Im Hebr.

וַיַּעַל אֶת־הַצְפַרְדְּעִים עַל־אֶרֶץ מִצְרָיִם׃

und brachten die Frösche über das Land Mizrajim.

4. וַיִּקְרָא פַרְעֹה לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן

4. Da ließ Pharao Mosche und Aha=

---

gebracht, was blieb den Schriftkundigen zu thun übrig? Man könnte meinen, als Aaron seine Hand geneigt, hätten sie rasch irgend einen Hokuspokus gemacht, damit es scheine, als hätten sie die Frösche heraufgebracht. Allein das hätten sie auch bei der כנים=Plage thun können. Es kann auch nicht sein, daß sie ihr Experiment nur an etwas wenigem Wasser gemacht hätten; denn es heißt: sie brachten Frösche über das Land. Erwägt man jedoch die Stellung der חרטומים in dieser ganzen Geschichte näher, so erscheint sie überhaupt sehr eigenthümlich. Waren sie solche Meister, so hätten sie ihre Macht zur Befreiung des Landes von den Plagen, nicht aber zur Vermehrung derselben verwenden sollen. Waren etwa zu wenig Frösche da? In der That scheint auch, im Gegensatz zu der gewöhnlichen Auffassung, ihr Bemühen bei jeder Plage die Entfernung derselben gewesen zu sein. So heißt das ויעשו וגו׳ להוציא את הכנים ולא יכלו im V. 14 doch offenbar: sie thaten u. s. w. um das Ungeziefer wegzuschaffen und vermochten es nicht. Man bezieht, wie uns scheint irrthümlich, das ויעשו כן überall auf die Wirkung, die Moses und Aaron hervorgebracht hatten, und es bezieht sich, wie uns scheint, offenbar nur auf die erscheinenden Mittel, auf die vorangehende Hand= und Stab=Bewegung, die Aaron vor Eintritt der Plage zu machen hatte. Die ahmten die חרטומים nach, um sofort, angeblich, der eintretenden Plage entgegenzuwirken. Daß dieses כן sich auf diese vorangehenden Bewegungen bezieht, ist eben aus V. 14 völlig klar. Heißt es ja auch V. 13. von Moses und Aaron: ויעשו כן und wird dies sofort erklärt: ויט אהרן וגו׳. Demgemäß hieße es denn hier: Aaron hatte seine Hand über Mizrajim's Gewässer geneigt. Die Schriftkundigen machten auch eine solche Bewegung, um Aaron's Wirkung entgegenzuwirken; allein der Erfolg war ein entgegengesetzter: ויעלו את צפרדעים וגו׳, nach ihrer Bewegung kamen erst recht die Frösche über das Land herauf. Es dürfte dies bestätigen, daß zuerst, V. 2., nur der Singular gebraucht ist, הצפרדע, hier aber der Plural את הצפרדעים. הצפרדע zu צפרדעים verhält sich wie הדגה zu דגים. Der Plural bezeichnet die Geschöpfe nach ihrer Menge, eine Vielheit solcher Individuen. Der Singular bezeichnet das Geschlecht in seiner Gattungseigenthümlichkeit. Wo bei den Plagen zum Ausdruck kommen soll, daß auf Gottes Geheiß die Wesen im Gegensatz zu ihrer sonstigen Natur gehandelt haben, steht der Singular. So הדגה, der Fisch, dessen Element ja sonst das Wasser ist, starb im Flusse. הצפרדע, das scheue Froschgeschlecht, das sonst sich vor dem Menschen verkriecht, stieg herauf an's Land. Hätten die Kundigen auch Frösche hervorgebracht, so hätte dies Pharao ja nur in seiner Weigerung bestärkt, und das V. 4 folgende ויקרא פרעה וגו׳ wäre unmotivirt. So aber, da er die lächerliche Ohnmacht seiner Kundigen gewahrte, die mit ihren Künsten nur das Gegentheil ihrer Absicht provocirten, ließ er Moses und Aaron rufen.

V. 4. העתירו. עתר, verw. mit התר: irgendwo gewaltsam eindringen, auch mit Gewalt ein Schiff gegen den Strom rudern, daher עתר: heftig in Jemanden dringen.

מִטָּתֶךָ וּבְבֵית עֲבָדֶיךָ וּבְעַמֶּךָ וּבְתַנּוּרֶיךָ וּבְמִשְׁאֲרוֹתֶיךָ׃

29. וּבְכָה וּבְעַמְּךָ וּבְכָל־עֲבָדֶיךָ יַעֲלוּ הַצְפַרְדְּעִים׃

ח 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל־אַהֲרֹן נְטֵה אֶת־יָדְךָ בְּמַטֶּךָ עַל־הַנְּהָרֹת עַל־הַיְאֹרִים וְעַל־הָאֲגַמִּים וְהַעַל אֶת־הַצְפַרְדְּעִים עַל־אֶרֶץ מִצְרָיִם׃

2. וַיֵּט אַהֲרֹן אֶת־יָדוֹ עַל מֵימֵי מִצְרָיִם וַתַּעַל הַצְּפַרְדֵּעַ וַתְּכַס אֶת־אֶרֶץ מִצְרָיִם׃

3. וַיַּעֲשׂוּ־כֵן הַחַרְטֻמִּים בְּלָטֵיהֶם

gemach, auf dein Bett! Und in das Haus deiner Diener und unter dein Volk, in deine Oefen und in deine Brodtröge.

29. Ja an dich sollen und an dein Volk und an alle deine Diener die Frösche hinaufkriechen!

Kap. 8. V. 1. Gott sprach zu Mosche: Sage Aharon, neige deine Hand mit deinem Stabe über die Ströme, über die Flüsse und über die Teiche und bringe die Frösche über das Land Mizrajim hinauf.

2. Da neigte Aharon seine Hand über Mizrajim's Gewässer, und es kam der Frosch herauf und bedeckte das Land Mizrajim.

3. Die Schriftkundigen Mizrajim's thaten ebenso mit ihren Geheimkünsten —

Fassen wir all die Räume zusammen, welche die Frösche so respektwidrig und ungescheut beunruhigt, so sehen wir alle die Momente, welche die egyptischen Herren ihren ibrischen Sklaven verkümmert. Als עבדים hatten unsere Väter kein Haus, kein Familiengemach, keinen Schlaf, kein Brod — daran erinnert ja noch unser לחם עוני — in allen diesen Räumen spazieren die scheuen Thiere herum und zeigen dem Egypter, was es heißt, wenn man nicht einmal sein Haus, sein Bette, sein Brod ruhig genießen kann, ohne jeden Augenblick störenden, lästigen Eingriff befürchten zu müssen. Charakteristisch folgen bei Aufzählung der Häuser auf den Palast des Königs die Häuser der Königsdiener und dann das Volk, bei Aufzählung der Persönlichkeiten aber erst das Volk und dann die Diener. In äußerer Erscheinung der Pracht stehen natürlich die Häuser des Volkes hinter den Häusern der Königsbeamten zurück. An zu respektirender Menschenwürde sind aber unter einem Pharaonen-Regime die Königsdiener die Letzten. In einem Pharaonen-Reiche sind nur die beiden Endpunkte frei: der König und, verhältnißmäßig, auch das Volk, das wenigstens in seinen inneren Privatverhältnissen unangefochten ist, während die äußerlich mit Glanz bekleideten Chargen die verachtetsten Sklaven sind und vor der leisesten Anwandlung einer königlichen Laune zittern. „Eine Fliege im Kelch, ein Haar im Brod" und ein Fußtritt weist den goldverbrämten Großen in den Kerker, um ihn „bei Gelegenheit" aufknüpfen zu lassen. —

Kap. 8. V. 3. Wenn dies dahin zu verstehen sein sollte, daß auch die Schriftkundigen Frösche haben heraufbringen wollen und heraufgebracht haben, so ist dieser Vers uns völlig unerklärlich. Aaron hatte ja bereits die Frösche über das Land Mizrajim herauf-

24. וַיַּחְפְּרוּ כָל־מִצְרַיִם סְבִיבֹת הַיְאֹר מַיִם לִשְׁתּוֹת כִּי לֹא יָכְלוּ לִשְׁתֹּת מִמֵּימֵי הַיְאֹר׃

24. Alle Mizrer gruben rings um den Fluß nach Wasser um zu trinken; denn sie konnten nicht von den Gewässern des Flusses trinken.

25. וַיִּמָּלֵא שִׁבְעַת יָמִים אַחֲרֵי הַכּוֹת־יְהוָה אֶת־הַיְאֹר׃ פ

25. Ein Kreis von sieben Tagen verstrich, nachdem Gott den Fluß geschlagen hatte.

26. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בֹּא אֶל־פַּרְעֹה וְאָמַרְתָּ אֵלָיו כֹּה אָמַר יְהוָה שַׁלַּח אֶת־עַמִּי וְיַעַבְדֻנִי׃

26. Da sprach Gott zu Mosche: Komme zu Pharao und sage ihm: So hat Gott gesprochen: Lasse mein Volk ziehen, daß sie mir dienen!

27. וְאִם־מָאֵן אַתָּה לְשַׁלֵּחַ הִנֵּה אָנֹכִי נֹגֵף אֶת־כָּל־גְּבוּלְךָ בַּצְפַרְדְּעִים׃

27. Weigerst du dich sie ziehen zu lassen, siehe, so schlage ich dein ganzes Gebiet mit Fröschen.

28. וְשָׁרַץ הַיְאֹר צְפַרְדְּעִים וְעָלוּ וּבָאוּ בְּבֵיתֶךָ וּבַחֲדַר מִשְׁכָּבְךָ וְעַל־

28. Es wird der Fluß von Fröschen wimmeln, sie steigen hinauf und kommen in dein Haus, in dein Schlaf-

---

V. 26. בא אל וגו׳, nicht לך, mache ihm in seinem Palaste den Besuch.

V. 27. נגף, verwandt mit נקב, sehr scharf und spitz treffen. גבול scheint ursprünglich nicht sowohl Gränze, als vielmehr Gebiet zu bedeuten, verw. mit יבול: das in unser Gebiet, in unsern Besitzkreis Gekommene. צפרדע kann nicht Krokodil gewesen sein, es wären dann keine Egypter übrig geblieben. Es ist klar, daß es ein nur lästiges, aber nicht gefährliches Thier gewesen. Traditionell waren es Frösche. Zusammengesetzt aus צפר: Morgen, und דע: kundig, chald. עיר דעניא: kundig der wachwerdenden Zeit. Ein Thier, das Nachts laut ist, aber vor dem ersten Strahl und Geräusch des Morgens scheu verstummt.

V. 28. ועלו ובאו וגו׳. Diese licht- und geräuschscheuen Thiere werden aus ihrem Dunkel heraufkommen und den „König" in seinem Palast, den königlichen „Menschen" in seinem Schlafgemach, auf seinem Bette, und so abwärts die königlichen Diener und das Volk beunruhigen, in Öfen und Trögen ihr Brod verekeln, ja an Fürst, Volk und Diener selbst hinankriechen und so die über ihre Sklaven sich wie Götter erhebenden Egypter lehren, wie selbst das kleinste, sonst so scheue Thier, allen Respekt's und aller Scheu vor ihnen ledig sei. — תנור, von נור, die Feuersgluth: der Ofen. — משארותיך von שאר, Grundbed.: das zur Ergänzung Fehlende, daher: Rest, ferner: Verwandtschaft. Die Verwandten zusammen bringen Eine Eigenthümlichkeit in die Erscheinung. Der Charakter der Ureltern vertheilt sich unter den Nachkommen in verschiedene Nüancen, die sich gegenseitig ergänzen. Endlich: Nahrung, die stoffliche Ergänzung des Körpers. משארת: das Nahrungsbereitungsgeräth: der Trog. —

19. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֱמֹר
אֶל־אַהֲרֹן קַח מַטְּךָ וּנְטֵה־יָדְךָ עַל־
מֵימֵי מִצְרַיִם עַל־נַהֲרֹתָם ׀ עַל־
יְאֹרֵיהֶם וְעַל־אַגְמֵיהֶם וְעַל כָּל־מִקְוֵה
מֵימֵיהֶם וְיִהְיוּ־דָם וְהָיָה דָם בְּכָל־
אֶרֶץ מִצְרַיִם וּבָעֵצִים וּבָאֲבָנִים׃

19. Gott sprach zu Mosche, sprich zu Aharon: Nimm deinen Stab und neige deine Hand über Mizrajim's Gewässer, über ihre Ströme, ihre Flüsse, ihre Teiche und über jede Sammlung ihrer Gewässer, damit sie Blut werden; so wird Blut im ganzen Lande Mizrajim sein, auch in hölzernen und steinernen Gefäßen.

20. וַיַּעֲשׂוּ־כֵן מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר ׀
צִוָּה יְהוָה וַיָּרֶם בַּמַּטֶּה וַיַּךְ אֶת־
הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיְאֹר לְעֵינֵי פַרְעֹה
וּלְעֵינֵי עֲבָדָיו וַיֵּהָפְכוּ כָּל־הַמַּיִם
אֲשֶׁר־בַּיְאֹר לְדָם׃

20. Mosche und Aharon thaten also wie Gott geboten, er schwang mit dem Stabe und schlug das Wasser, welches im Flusse war, vor Pharao's und seiner Diener Augen; alles Wasser, das im Flusse war, ward da zu Blut umwandelt.

21. וְהַדָּגָה אֲשֶׁר־בַּיְאֹר מֵתָה
וַיִּבְאַשׁ הַיְאֹר וְלֹא־יָכְלוּ מִצְרַיִם
לִשְׁתּוֹת מַיִם מִן־הַיְאֹר וַיְהִי הַדָּם
בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם׃

21. Und der Fisch, welcher im Flusse war, starb, so daß der Fluß faul ward und die Mizrer kein Wasser aus dem Flusse trinken konnten; das Blut ward im ganzen Lande Mizrajim.

22. וַיַּעֲשׂוּ־כֵן חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם
בְּלָטֵיהֶם וַיֶּחֱזַק לֵב־פַּרְעֹה וְלֹא־
שָׁמַע אֲלֵהֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה׃

22. Es thaten die Schriftkundigen Mizrajim's mit ihren Geheimkünsten ebenso; da blieb Pharao's Herz fest und er hörte nicht auf sie, wie es Gott gesprochen hatte.

23. וַיִּפֶן פַּרְעֹה וַיָּבֹא אֶל־בֵּיתוֹ
וְלֹא־שָׁת לִבּוֹ גַּם־לָזֹאת׃

23. Pharao wendete sich, ging nach Hause, und richtete sein Herz auch darauf nicht.

V. 19. מטך, nicht Moses Stab, das Werkzeug ist gleichgiltig, es war ja kein Zauber, sondern Gottes Wirkung. Bevor Aaron das Wasser des Nil vor Pharao's Augen berührte, soll er den Stab in der Richtung über alle davon abgeleitete Wasser schwenken, um im vorhinein auch deren Umwandlung als seine Absicht und Wirkung ankündigen; sonst hätte die auch bei den von Aaron nicht berührten Wassern eingetretene Wandlung Pharao das Ganze als ein Naturphänomen erscheinen lassen können. Daher war auch wohl nur das Nilwasser, so weit es das Land in Canälen &c. &c. durchströmte, getroffen. Wenigstens wird in der Ankündigung und in dem Erfolg wiederholt und ausdrücklich nur vom Wasser des Nil gesprochen, המים אשר ביאר. Brunnenwasser blieb gut. Es sollte ja überhaupt nur der Nil als solcher, als Grundbedingung des egyptischen Bodens in Beziehung zum גרות getroffen werden.

17. So spricht Gott: Daran sollst du erkennen, daß Ich Gott bin; siehe, ich schlage mit dem Stabe, den ich in meiner Hand habe, auf das Wasser, welches im Flusse ist, und so wird es zu Blut verwandelt.

18. Der Fisch, der im Flusse ist, stirbt, faul wird der Fluß, und die Mizrer werden es aufgeben Wasser aus dem Flusse zu trinken.

17. כֹּה אָמַר יְהוָה בְּזֹאת תֵּדַע כִּי אֲנִי יְהוָה הִנֵּה אָנֹכִי מַכֶּה ׀ בַּמַּטֶּה אֲשֶׁר־בְּיָדִי עַל־הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיְאֹר וְנֶהֶפְכוּ לְדָם׃

18. וְהַדָּגָה אֲשֶׁר־בַּיְאֹר תָּמוּת וּבָאַשׁ הַיְאֹר וְנִלְאוּ מִצְרַיִם לִשְׁתּוֹת מַיִם מִן־הַיְאֹר׃ ס

---

vorausgehender Ankündigung eintreten. Bei der ersten einer jeden Gruppe, mit welcher also immer eine neue Belehrung beginnt und auf ein neues Terrain des menschlichen Existenzkreises eintritt, also bei דם, ערב, ברד, muß Moses immer früh Morgens dem Könige am Flusse entgegentreten, ihm damit zu sagen: nicht von der Gunst des Flusses, von dem Willen des Höhern, der mich gesendet, hängt eure Zukunft ab.

V. 17. בזאת תדע כי אני ד׳, daß der gegenwärtige und nächste Moment nicht blindnothwendige Folge von tausendjährigem Causalnexus ist, sondern jeder kommende Moment unmittelbares Produkt meines Willens ist, der ich die ganze Zukunft frei in Händen habe.

V. 18. ונלאו, sie werden zur Einsicht der „Verneinung," zur Einsicht der Unmöglichkeit gebracht werden. Es wird ihnen damit das Bewußtsein werden, wenn es so bliebe, müßten sie fast aus dem Lande. Von oben gibt's keinen Regen, der Fluß gibt kein Wasser mehr, Mizrajim wird zur Wüste. לאה, Wurzel von לא, Verneinung des Seins, (im Gegensatz zu אל: Verneinung des Willens). לאה: zur Nichtverwirklichung einer Absicht kommen, Etwas nicht verwirklichen können, zweckloses Abmühen. Verwandt damit להה, ותלה מצרים: (1. B. M. 47, 13.) verschwand aus der Wirklichkeit. כמתלהלה, wie Einer der Etwas thut, was gar keine Folgen hat. לעה bei חז"ל ein zweckerreichendes Bemühen. לחי, von לחה, ein Organ mit sehr positiver, anstrengender Thätigkeit, (bei חז"ל ja auch לעא, vielleicht ist auch מתלעות von לעה, wie מתלאה (Maleachi 1, 13.) von לאה). — (Es ist eigenthümlich, daß die Verbote in der תורה größtentheils, nicht wie zu erwarten stand mit אל, sondern mit לא ausgesprochen sind. Es scheint, daß לא תגנב u. s. w. eine viel tiefere Negirung des Schlechten ist, als אל תגנב u. s. w. wäre. אל würde einen Willen voraussetzen, der durch das Verbot zurückgedrängt wird; לא aber verneint die Ausübung des Schlechten ganz und gar von uns: wenn du Jude bist, wird es dein Wille gar nicht sein, etwas zu thun, dem erst das Gesetz entgegentreten müßte, als Jude sollst du es nicht nur nicht thun, als Jude wirst du es nicht thun. So haben nach R. Akiba unsere Väter auch die Verbote mit einem freudigen Ja, wie die Gebote begrüßt, על הן הן ועל לאו הן, haben, wie bei Erfüllung einer Mizwa, eine lebendige freudige Energie auch für die Verwirklichung des Verbotes eingesetzt).

16. und sagst zu ihm: Gott, der Gott der Ibrer, hat mich zu dir gesendet dir zu sagen: Laß mein Volk ziehen, daß sie mir in der Wüste dienen; und siehe, du hast bis jetzt nicht gehorcht.

16. וְאָמַרְתָּ אֵלָיו יְהֹוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִים שְׁלָחַנִי אֵלֶיךָ לֵאמֹר שַׁלַּח אֶת־עַמִּי וְיַעַבְדֻנִי בַּמִּדְבָּר וְהִנֵּה לֹא־שָׁמַעְתָּ עַד־כֹּה׃

---

ihm: לי יאורך, wenn ich will, versiegt nicht nur dein Fluß, sondern bringt Fäulniß statt Segen und Gedeihen, und speit dich aus. Du bist selbst nur גר im Lande, so lange Ich es will. Zeigte durch ערוב, wie nur durch Gottes Bann das Thier der Wüste (ערוב = ערבה) dem Menschen den Boden räumt; er spricht, und die Scheidewand fällt, und in dem eigenen Hause ist der Mensch nicht mehr sicher, und gerade der Boden der Menschen, die sie als unberechtigte Fremdlinge betrachten, bleibt allein respektirt. Zeigte endlich durch ברד zum blassen Schrecken der Egypter, wie es nur eines Winkes von Oben bedarf, und das ganze tellurische, klimatische Verhältniß des Landes wird umgewandelt. Egypten, das überhaupt wenig atmosphärischen Niederschlag hat und sein Naß durch den Nil erhält, in welchem es daher noch nie gehagelt, sieht plötzlich seine ganze atmosphärische Natur umwandelt und in dem ersten Hagel die drohende Möglichkeit, zu einem ganz andern Landstrich verwandelt zu werden. (Darum wird auch der Hagel mit den Worten angekündigt: בפעם הזאת אני שלח את כל מגפתי אל לבך!)

צפרדע, דבר, ארבה = עבדות: Ein doppelter Wahn füllt die Brust des Sklavenhalters mit dem Dünkel berechtigter Erhebung über den Sklaven: der Wahn, ein Wesen höherer Art zu sein, und der hochmüthige Wahn der Macht und des Besitzes. צפרדע, der Frosch, das scheueste Thier, das sonst vor dem Menschen in Sumpf und Röhricht schlüpft, verläßt seine Schlupfwinkel, tritt keck hinein in alle Wohnstätten der Menschen, hüpft keck hinauf an die Leiber der stolzen Gekrönten selbst und lehrt sie, wie selbst das kleinste, niedrigste Thier vor ihnen den Respekt verloren, um sie von dem Wahne selbstüberhebenden Dünkels zu heilen. Und es kommt דבר, die Pest, und tödtet das Roß ihrer Macht, den Esel und das Kameel, die Lastträger ihrer Habe, und in Rind und Schaaf ihren eigentlichen Besitz. Und es kommt ארבה, die Heuschrecke, und hält Nachlese an dem Fruchtreichthum Egyptens, soweit ihn nicht schon der Hagel verwüstet.

כנים, שחין, חשך = ענוי: Und was es heißt ein geplagtes, schmerzreiches und darbendes Leben zu führen, das lehrten die körperlichen Plagen und Schmerzen, die כנים und שחין, und der dreitägige Kerkerhunger, den חשך über Egypten brachte; denn nichts Geringeres als das war es, was חשך für Mizrajim bedeutete. Gott braucht keine Fessel und Zwinger, um den Menschen einzukerkern. Gott kerkert ihn in Nacht ein, daß er, an seine Stelle gebannt, sich nicht zu rühren wagt, gefesselt sitzt und hungert, bis ihn Gott dem Lichte wiedergibt. —

לך אל פרעה בבקר. Wie bemerkt sind die ersten beiden מכות einer jeden Gruppe mehr belehrend und immer erst die dritte ist Strafe; daher auch nur die ersten beiden in Folge

יֹצֵא הַמַּ֫יְמָה וְנִצַּבְתָּ לִקְרָאתוֹ עַל־שְׂפַת הַיְאֹר וְהַמַּטֶּה אֲשֶׁר־נֶהְפַּךְ לְנָחָשׁ תִּקַּח בְּיָדֶךָ׃

siehe er geht zum Wasser hinaus, so stelle dich ihm entgegen am Ufer des Flusses, und den Stab, der zu einer Schlange umwandelt worden, nimmst du in deine Hand,

---

Wir stehen an dem Anfang der עשר מכות, versuchen wir einen Ueberblick derselben.

Schon R. Jehuda hat sie gruppirt: דצ״ך, עד״ש, באח״ב. Diese Gruppirung ergibt sich sofort aus der Geschichte selbst. Je zweien Plagen geht immer eine entschiedene Warnung voran, die dritte, also כנים, שחין und חשך, tritt dann ohne Warnung ein. Die dritte erscheint immer als Strafe dafür, daß die beiden ersten erfolglos geblieben.

Näher betrachtet stehen diese Plagegruppen in inniger Beziehung zu den drei Seiten, welche den Kern des egyptischen Galuth bildeten, und deren Beseitigung die Erlösung bewirkte. גרות, עבדות, ענוי waren die Bestandtheile des Verhängnisses, das sich durch Egyptens Versündigung an Israel vollzog, גרות, עבדות und ענוי waren die Momente, welche die Plagen über die Egypter brachten, sie den Ungrund ihrer Erhebung über das unglückliche Volk und das Herbe eines solchen Elendes fühlen zu lassen.

דם, ערוב, ברד zeigten den Egyptern, wie sie selber nur גרים im eigenen Lande und wie wenig sie daher berechtigt wären, Israel als גרים rechtlos zu machen; צפרדע, דבר, ארבה zeigten ihnen die Nichtigkeit der Momente, die ihren Herren-Dünkel über die zu עבדים Erniedrigten erzeugten; כנים, שחין, חשך endlich waren ענויים, die sie einmal fühlen ließen, was es heißt einem systematischen ענוי-Verhängniß zu unterliegen. מכת בכורות schließt das Ganze ab und führt endlich die Erlösung herbei.

Die Plagen gruppiren sich demnach:

גרות	עבדות	ענוי
דם	צפרדע	כנים
ערוב	דבר	שחין
ברד	ארבה	חשך

מכת בכורות.

דצ״ך ist Heilung von dem גרות-, עבדות- und ענוי-Wahn durch Offenbarung der Gottes-Macht an Wasser und Land, עד״ש ist Heilung von dem גרות-, עבדות- und ענוי-Wahn durch Offenbarung der Gottes-Macht an den lebendigen Bewohnern des Landes, באח״ב ist Heilung von dem גרות-, עבדות- und ענוי-Wahn durch Offenbarung der Gottes-Macht an der Land und Leute umgebenden Atmosphäre.

דם, ערב, ברד = גרות: גר ist der, dessen Verharren in einem Lande von dem Willen und der Duldung eines Andern bedingt ist. Mizrajim's Selbstgefühl wurzelte in seinem Flusse, dadurch fühlte es sich auf seinem Boden stolzer als irgend eine andere Nationalität, unabhängig selbst vom Himmel, sprach: לי יאורי ואני עשיתני. Durch מכת דם sprach Gott zu

12. Es warf jeder seinen Stab hin und sie wurden zu Krokodilen. Aharon's Stab aber verschlang ihre Stäbe.

13. Pharao's Herz blieb fest und er hörte nicht auf sie, wie es Gott gesprochen hatte.

14. Da sprach Gott zu Mosche: Schwer ist Pharao's Herz zu bewegen, er weigert sich das Volk ziehen zu lassen.

15. Gehe zu Pharao am Morgen,

12. וַיַּשְׁלִיכוּ אִישׁ מַטֵּהוּ וַיִּהְיוּ לְתַנִּינִם וַיִּבְלַע מַטֵּה־אַהֲרֹן אֶת־מַטֹּתָם׃

13. וַיֶּחֱזַק לֵב פַּרְעֹה וְלֹא שָׁמַע אֲלֵהֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה׃ ס

14. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כָּבֵד לֵב פַּרְעֹה מֵאֵן לְשַׁלַּח הָעָם׃

15. לֵךְ אֶל־פַּרְעֹה בַּבֹּקֶר הִנֵּה

Thätigkeit für die Ausführung eines Zweckes bedeutet. חרדת אלינו את כל החרדה הזאת (II. Kön. 4, 13.) חרדים אל דברו ,חרד על דברי (Jes. 66, 2. 5.). Es kann daher vielleicht den Schreibgriffel als den emsigen, rasch sich bewegenden Diener des menschlichen Gedankens bezeichnen. (So ist im rabbinischen חרטה synonym mit חרדה als innere Gemüthsbewegung). —

בלהטיהם, später בלטיהם, also von להט und לוט. Es kann nun allerdings sein, daß להט und לוט völlig identisch sind, wie רהב und רוב ,כהן und כון ,בהן und בון. und wir auch hier nur an die Bedeutung לוט: einhüllen, verdecken, zu denken und להטים und לטים beides für Geheimkünste zu nehmen haben. Allein nothwendig ist dies nicht. Es kann uns mit diesen beiden Namen eben das Wesen ihrer Kunst enthüllt sein. להט: Flamme, somit das Helle, לוט: verhüllen, das Verborgene. Die große Kunst der Täuschung besteht darin, daß man dem Zuschauer etwas Blendendes zeigt und dadurch seinen Blick von Anderm abzieht. Es ist dies das Verfahren unserer Taschenspieler. Sie ziehen das Auge und den Gedanken des Zuschauers durch etwas Blendendes von dem Einblick in die Wirklichkeit des Vorganges ab. Vielleicht heißt selbst Flamme in dem Sinne להט, daß durch sie, das Hellste, Blendendste, alles Andere in den Schatten gestellt wird; ein „blendendes Licht," das unsere Sehnerven so fixirt, daß wir Anderes nicht sehen. Ihre Künste waren deshalb verborgen, לטים, weil sie blendend, להטים, waren; להטים nach dem Eindruck auf den Beschauer, לטים nach Dem, was sie an sich waren.

V. 15. הנה: es ist dies die ganz gewöhnliche Zeit, zu welcher er täglich zum Nil geht. Dieser Fluß ist ja in der That die Ursache des Daseins des egyptischen Landes. Nur er hat in Mitte einer Wüste das fruchtreichste Land sich entwickeln lassen. An dem Wohlwollen der Nilgötter hing Existenz und Gedeihen des Landes. Kein Wunder, wenn ihm des Landes Fürst jeden Morgen das Opfer seiner Verehrung brachte. Stelle dich ihm entgegen, daß er sieht, du erwartest ihn, und daß er dich früher trifft als seinen Fluß.

וְלַֽמְכַשְּׁפִים וַיַּֽעֲשׂוּ גַם־הֵם חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם בְּלַהֲטֵיהֶם כֵּן׃

sen und die Zauberer; auch sie, die Schriftkundigen Mizrajim's, thaten mit ihren Blendwerken also.

---

bereitstehen für Jemanden. Was —ישב ל leiblich ist, d. i. —קשב ל geistig: seinen Geist völlig ruhen lassen von allem Andern und ihn Jemandem zuwenden, die intensivste Aufmerksamkeit auf die Worte eines Andern. —מישב ל oder —מקשב ל würde heißen: Etwas für Jemanden zur Ruhe, oder zum Aufmerken auf ihn bringen. Nun ist aber das Geschäft des מכשף nichts anders, als angeblich לישב oder לקשב die vorhandenen Wesen und Kräfte der Natur, sie angeblich entweder zum Stillstand oder zum Gehorsam für einen bestimmten Zweck zu bringen; sie zum negativen oder positiven Gehorsam zu zwingen. Das Ganze ist jedoch nur כזב, Täuschung, ist ein Zauber über das Gemüth der gläubigen Anhänger geübt. כזב, Täuschung, ist ja auch nichts anderes als Bewältigung der Einsicht des Andern. Nur der wird getäuscht, der sich sorglos den Einwirkungen eines Andern hingibt. כשוף wird zum todeswürdigen Verbrechen, obgleich es כזב ist. Alle Verbrechen, die ע״ז sind oder damit zusammenhängen, sind nicht wegen der ihnen innewohnenden metaphysischen oder logischen Lüge, sondern wegen der sittlichen Verderblichkeit ihrer Folgen Verbrechen. Für sittlich gute Zwecke hat man nie den מכשף zu Hilfe gerufen. Wo man das Bewußtsein hatte, der Zweck, den man verfolge, habe die Billigung der Gottheit und laufe ihrer Weltordnung parallel, da hat man zu keinem solchen Hilfsmittel zu greifen sich veranlaßt gesehen. Nur wo man wegen der Schlechtigkeit des Wollens nicht auf den Beistand des Weltenordners rechnen durfte, da suchte man sich bei der vermeintlichen Kunst des כשוף eine Nebenthüre, einen Schleichweg, das Schlechte der Weltordnung zum Trotze ausführen zu können. Daher erklären die Weisen מכשפים: מכחשים פמליא של מעלה, machen angeblich die höhere Weltordnung zu Schanden. Im Dienst der alten Herrscher finden wir in תנ״ך überall מכשפים, so wie wenn heutigen Tages die Naturwissenschaft in den Dienst der Staatszwecke tritt; und wollte die Naturwissenschaft sich heutigen Tags in den Dienst der Lösung des Problems stellen, wie man beispielsweise allen Ausschweifungen sich hingeben könne, ohne deren gesundheitszerstörende Folgen fürchten zu müssen, so würde das eine dem Grundgedanken des כשוף ähnliche misbräuchliche Bewältigung der Natur anstreben. —

חרטומי, von חרט: das Werkzeug zum Schreiben, daher: Schriftkundige. Es braucht nicht eben Bilderschrift zu sein. Der Begriff Bild liegt nicht in חרט, und es gab auch in Egypten eine Cursivschrift. Nur scheint man irrthümlich in חרט einen Schreibgriffel zum Eingraben in Stein, wie חרת, zu finden. Es ist nicht gut denkbar, daß man sich zur gewöhnlichen Schrift des langsamen Eingrabens in Stein bedient habe. Schrieb man doch größtentheils auf Papyrusrollen. Jesaias 8, 1. wird ja חרט geradezu zum Schreiben auf eine Rolle gebraucht, wo doch unmöglich an ein Eingraben gedacht werden kann. חרט kann in Verwandtschaft mit חרד stehen, welches nicht nur eine heftige Gemüthsbewegung wegen etwas zu Erwartenden, sondern auch eine starke innere und äußere

6. Mosche und Aharon vollbrachten es. Wie Gott ihnen befohlen, also vollbrachten sie es.

6. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתָם כֵּן עָשׂוּ׃

7. Und Mosche war achtzig, Aharon dreiundachtzig Jahre alt, als sie zu Pharao sprachen.

7. וּמֹשֶׁה בֶּן־שְׁמֹנִים שָׁנָה וְאַהֲרֹן בֶּן־שָׁלֹשׁ וּשְׁמֹנִים שָׁנָה בְּדַבְּרָם אֶל־פַּרְעֹה׃ פ

8. Gott sprach zu Mosche und zu Aharon:

רביעי 8. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר׃

9. Wenn Pharao zu euch sprechen wird: Gebt euch einen Beweis, so sage zu Aharon: Nimm deinen Stab und wirf ihn vor Pharao, er wird zu einem Krokodil.

9. כִּי יְדַבֵּר אֲלֵכֶם פַּרְעֹה לֵאמֹר תְּנוּ לָכֶם מוֹפֵת וְאָמַרְתָּ אֶל־אַהֲרֹן קַח אֶת־מַטְּךָ וְהַשְׁלֵךְ לִפְנֵי־פַרְעֹה יְהִי לְתַנִּין׃

10. Darauf kam Mosche und Aharon zu Pharao und sie thaten also, wie Gott befohlen. Aharon warf seinen Stab vor Pharao und vor seine Diener, da ward er zu einem Krokodil.

10. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל־פַּרְעֹה וַיַּעֲשׂוּ־כֵן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה וַיַּשְׁלֵךְ אַהֲרֹן אֶת־מַטֵּהוּ לִפְנֵי פַרְעֹה וְלִפְנֵי עֲבָדָיו וַיְהִי לְתַנִּין׃

11. Pharao aber rief auch die Wei-

11. וַיִּקְרָא גַּם־פַּרְעֹה לַחֲכָמִים

---

schiedensten Berufskreise, in welchen allen das Gotteswort als leitender Wille zur Herrschaft kommt (Siehe 1. B. M. 35, 11.).

V. 9. תנו לכם: stolz, er braucht und will kein Wunder, will nicht überzeugt werden. „Wenn ihr denn auftreten wollt, wohlan, so gebet für euch ein Zeichen, legitimirt euch durch ein Wunder." — מטך: Man ist durch nichts veranlaßt zu glauben, es sei dies nicht Aaron's, sondern Moses' Stab gewesen. Es ist vielmehr viel vernünftiger, ihn, wie es auch hier heißt, für Aaron's Stab zu halten. Lag ja die Göttlichkeit nicht im Stabe. War es ja nichts als Gottes Fügung und für diese ja jeder Stab gleich. — תנין, nicht eigentlich Schlange, sondern ein ungeheures Wasserthier, ein Fischungeheuer (Siehe 1. B. M. 1, 21.). Pharao selbst wird als התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו (Jechesk. 29, 3.) bezeichnet, als das große Thier, das durch die Gunst der Flußgötter sich seines Daseins erfreut. Dies Zeichen sagte Pharao: „du und deine Götter, ihr seid nichts als ein Stab in meiner Hand." Wir vermuthen, daß es hier das Krokodil bedeute.

V. 11. גם: Pharao sah in Aaron und Moses Zauberer, er rief daher auch die seinigen. — מכשפים. כשף: sehr wahrscheinlich verwandt mit כזב, קשב, ישב. Gbd. ישב: körperlich ruhen. — ישב ל־: ruhen in Bezug auf Jemanden, d. h. auf Jemanden warten,

3. וַאֲנִי אַקְשֶׁה אֶת־לֵב פַּרְעֹה וְהִרְבֵּיתִי אֶת־אֹתֹתַי וְאֶת־מוֹפְתַי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

4. וְלֹא־יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פַּרְעֹה וְנָתַתִּי אֶת־יָדִי בְּמִצְרָיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת־צִבְאֹתַי אֶת־עַמִּי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בִּשְׁפָטִים גְּדֹלִים׃

5. וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי־אֲנִי יְהוָה בִּנְטֹתִי אֶת־יָדִי עַל־מִצְרָיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם׃

3. Ich werde aber Pharao's Herz hart sein lassen, und werde viele Zeichen und Ueberzeugungsthaten von mir im Lande Mizrajim geben,

4. Pharao wird nicht auf euch hören, dann werde ich meine Macht gegen Mizrajim wenden und meine Schaaren, mein Volk, die Söhne Jisrael's, mit großen Gerichten aus dem Lande Mizrajim führen.

5. Die Mizrer werden es inne werden, daß ich Gott bin, indem ich meine Hand über Mizrajim strecke und Jisrael's Söhne aus ihrer Mitte herausführe.

V. 3. אקשה, wir finden in dieser Beziehung drei Nüancen: אקשה, אכבד, אחזק. קשה: hart sein überhaupt: keinen Eindruck in sich aufnehmen, alles ohne Eindruck an sich vorübergehen lassen. כבד: schwer, es kann Etwas einen Eindruck erhalten, allein es ist noch eine weite Kluft zwischen dem Eindruck und dem Momente, sich von diesem Eindruck leiten zu lassen: schwer in Bewegung zu bringen. Jedoch dieser Moment ist, wenngleich mit Anstrengung, zu erreichen. חזק: fest, aber widersetzt sich mit Bewußtsein jeder Fügsamkeit. Selbst der Eindruck geht in seinen Folgen völlig verloren. Pharao's anfängliche Unempfindlichkeit wird ein Mittel, um in Mizrajim einen Schatz von אותות und מופתים niederzulegen, aus welchen alle Folgezeit sich die Erkenntniß und die Ueberzeugung von Gottes Allmacht, Gegenwart und Waltung in der Geschichte zu schöpfen vermag. Es brauchen fortan keine נסים mehr zu geschehen, weil sie eben dort bereits geschehen sind.

V. 4. Durch diese in ihrem letzten Zweck für die ganze Menschheit zu geschehenden אותות und מופתים soll zunächst Jsrael צבאות ד' und עם ד' werden, bevor ich sie zur Freiheit und Selbstständigkeit hinausführe. Die dadurch gewonnene Gotteserkenntniß sammelt sie zu צבא um ד' und eint sie als עם ד' unter einander. Ueber צבא, siehe (1. B. M. 2, 1.). Sie sammeln sich um mich als ihren Führer, ordnen sich meinen Befehlen unter, erhalten für den Posten, auf welchen ich sie gestellt, meine מצות (צוה = צבא), und diese Gemeinsamkeit um **mich** gibt ihnen die Einigung als Volksgesammtheit zu **einander**. Jsrael heißt aber nicht צבא ד', sondern צבאות ד', ganz in dem Sinne, in welchem es nicht nur גוי, sondern auch קהל גוים heißt, indem es eine Mannigfaltigkeit der verschiedensten Volkseigenthümlichkeiten zur Constatirung der Thatsache darstellen soll, daß die תורה, der jüdische Beruf, an keinen Stand, keine Volkseigenthümlichkeit gebunden ist, vielmehr die Gesammt-Menschheit in allen Nüancen zur Unterordnung unter Gott ladet. Daher auch ישראל וגו' ממשלותיו, בצאת ממשלתו nicht; Jsrael wird ein Complex der ver-

30. da sagte Mosche vor Gott: Siehe, ich bin ungefügiger Lippen, wie wird Pharao auf mich hören!

30. וַיֹּ֥אמֶר מֹשֶׁ֖ה לִפְנֵ֣י יְהוָ֑ה הֵ֤ן
אֲנִי֙ עֲרַ֣ל שְׂפָתַ֔יִם וְאֵ֕יךְ יִשְׁמַ֥ע אֵלַ֖י
פַּרְעֹֽה׃ פ

Kap. 7. V. 1. Darauf sagte Gott zu Mosche: Siehe, ich habe dich als Gott für Pharao bestimmt, und dein Bruder Aharon wird dein Prophet sein.

ז 1. וַיֹּ֤אמֶר יְהוָה֙ אֶל־מֹשֶׁ֔ה רְאֵ֛ה
נְתַתִּ֥יךָ אֱלֹהִ֖ים לְפַרְעֹ֑ה וְאַהֲרֹ֥ן אָחִ֖יךָ
יִהְיֶ֥ה נְבִיאֶֽךָ׃

2. Du sprichst Alles aus, was ich dir befehle, und dein Bruder Aharon spricht es zu Pharao, daß er Jisrael's Söhne aus seinem Lande frei lasse.

2. אַתָּ֣ה תְדַבֵּ֔ר אֵ֖ת כָּל־אֲשֶׁ֣ר אֲצַוֶּ֑ךָּ
וְאַהֲרֹ֤ן אָחִ֙יךָ֙ יְדַבֵּ֣ר אֶל־פַּרְעֹ֔ה וְשִׁלַּ֥ח
אֶת־בְּנֵֽי־יִשְׂרָאֵ֖ל מֵאַרְצֽוֹ׃

---

den Muth, der einen Mann Lewi's selbst in solcher Schreckenszeit zur Tochter Lewi's wieder führte, und alle die Stimmungen banger Hoffnung, hoffender Bangigkeit, und gänzlicher sich Gott anheimstellender Ergebung, mit welchen eine Jochebed ihrem Moses Mutter war: so dürfen wir wohl zu ahnen wagen, welchen Einfluß diese Muttergefühle auf den künftigen Mann gehabt haben mögen, in dessen Charakter die werthvollste, ihn zu seiner hohen Sendung befähigende Perle: ענוה war. —

Kap. 7. V. 1. אלקים לפרעה: vielleicht nicht ohne Beziehung zu dem entwickelten Gedanken, welcher der Mittheilung des eben gegebenen Geschlechtsregisters zu Grunde lag. Einem Pharao mußte Moses zuletzt als incarnirte Gottheit erscheinen. Ist doch der heidnischen Vorstellung das erste Attribut einer Gottheit eine von dem Menschen zu fürchtende, der menschlichen Größe feindliche Gewalt, und es wäre kein Wunder gewesen, wenn nach allen von Moses verübten Wundern Pharao ihm mit göttlicher Verehrung zu Füßen gesunken wäre.

ואהרן אחיך יהי' נביאך. So wie der Prophet zu mir, so soll Aaron zu dir stehen. Diese Bezeichnung ist für die ganze Thatsache der wahren, jüdischen Prophetie von höchster Bedeutung. So gewiß wie Moses und Aaron hier getrennte Persönlichkeiten sind, Moses der Anordnende und Gebietende, Aaron der Ausführende und Wiederholende, so gewiß ist die Vorstellung von dem Prophetenthum eine lügenhafte, die Gott nicht zu dem Propheten, sondern in ihm sprechen läßt, wie dies noch heute alle Leugner wirklicher Gottesoffenbarungen thun, die das Wort, den Schein, bestehen lassen, in Wahrheit aber den Propheten zu nichts als einem begeisterten Dichter, Gesetzgeber in gehobener Stimmung oder Ekstase machen. Der Prophet steht Gott gegenüber, wie hier Aaron vor Moses. נביא ist daher ein passiver Begriff: הִנָּבֵא, verwandt mit נבע, von Gott als „Quell" gebraucht, um durch ihn sein, Gottes, Wort offenbar werden zu lassen. Der Prophet ist nicht Erzeuger, sondern Organ des Wortes, das er spricht.

26. Dies Aharon und Mosche, zu denen Gott gesprochen hatte: Führet Jisrael's Söhne nach ihren Schaaren aus dem Lande Mizrajim.

26. הוּא אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה לָהֶם הוֹצִיאוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל־צִבְאֹתָם׃

27. Dies, die zu Pharao, dem Könige von Mizrajim, sprachen, Jisrael's Söhne aus Mizrajim zu führen, dies Mosche und Aharon,

27. הֵם הַמְדַבְּרִים אֶל־פַּרְעֹה מֶלֶךְ־מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם הוּא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן׃

28. Der war er an dem Tage, an welchem Gott zu Mosche im Lande Mizrajim gesprochen hatte.

28. וַיְהִי בְּיוֹם דִּבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃ ס

29. Als Gott also zu Mosche sprach: Ich, Gott! Sprich zu Pharao, dem Könige von Mizrajim, Alles, was ich zu dir spreche,

שלישי. 29. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר אֲנִי יְהוָה דַּבֵּר אֶל־פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם אֵת כָּל־אֲשֶׁר אֲנִי דֹּבֵר אֵלֶיךָ׃

---

wie dies auch der Grundgedanke eines von den Weisen zu dem Verse הלא כתבתי לך שלישים (Thanchuma Jithro) ausgesprochenen Satzes sein dürfte — alles muß erst an sich dem Grade der Befähigung entgegen reifen, der es zur Erwählung tauglich macht. Wir haben schon oben zu Kap. 2, 11. 12. darauf hingewiesen, wie nach der Lehre jüdischer Weisheit nicht die Schwäche und nicht die Beschränktheit und nicht die Abhängigkeit es sind, die sich der Gottesgeist zu seinen Trägern erwählt; wie vielmehr der Gottesbote vor der Erwählung bereits als גבור חכם ועשיר dagestanden haben müsse, leiblich, geistig und social „gesund." Leiblich: damit nicht krankhafte Hallucinationen, für Gottesgesichte angesehen und ausgegeben, betrogene Betrüger in die Welt hinaussenden. Geistig: weil nur ein bereits menschlich zur Vollendung gereifter Geist das Wort Gottes zu fassen und wieder zu geben versteht. Social: weil nur ein unabhängiger, für sich nichts wollender und nichts suchender Mensch, Menschen und Zustände in jener Objektivität zu verstehen vermag, wie es der Botschaft Gottes gemäß ist.

Wir haben bereits zum Ersten Buche, bei der Pflanzung unserer Stämme, den Gefühlen und Gedanken gelauscht, mit welchen Lea, die herrliche Mutter unseres Volkes, die Stammessöhne des Hauses Jakob unterm Herzen getragen, wie erst mit Lewi ihre Stimmung jene heitere Glückseligkeit gewann, die das echte jüdische Gattenleben kennzeichnet. Wenn die Gedanken und Gefühle, mit welchen eine Mutter ihr Kind unter dem Herzen trägt, nicht ohne Einfluß auf das Seelische des künftigen Menschen sein dürften, so mögen wir wohl schon aus den Namen, in welchen sie ihr Inneres ausgesprochen, ahnen, warum nicht ראו בן und nicht שמע עון, warum לוי sich der Erwählung darbot. Und wenn wir uns die Gedanken und Gefühle vergegenwärtigen, den starken, zur Pflicht sich begeistern=

24. Korach's Söhne: Assir, Elkana und Abiaßaf; dies die Familien des karchischen Zweiges.

25. Elasar, Sohn Aharon's, nahm sich von den Töchtern Putiels sich zur Frau, die ihm Pinchas gebar; dies die Väter-Häupter der Leviten nach ihren Familien.

24. וּבְנֵי קֹרַח אַסִּיר וְאֶלְקָנָה
וַאֲבִיאָסָף אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת הַקָּרְחִי׃
25. וְאֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן לָקַח־לוֹ
מִבְּנוֹת פּוּטִיאֵל לוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד
לוֹ אֶת־פִּינְחָס אֵלֶּה רָאשֵׁי אֲבוֹת
הַלְוִיִּם לְמִשְׁפְּחֹתָם׃

Natur unterliegend, wie alle andern Menschen, unter denen er geboren und auferzogen, gekannt. הם המדברים אל פרעה, הוא משה ואהרן, הוא אהרן ומשה, Menschen, Menschen wie alle andern Menschen waren's, die sich Gott zu Werkzeugen seines großen Werkes erkor, Menschen wie alle andern Menschen, die sein großes Werk vollbrachten.

Wenn aber dieser Abstammungs-Nachweis jeder irrthümlichen Vergötterung, jedem Wahne einer Inkarnation der Gottheit in menschliche Gestalt, von vorn herein und für immer begegnen sollte, wenn eben er uns die Wahrheit verbrieft: Moses, der größte Mensch aller Zeiten, war Mensch, nichts als Mensch, und die Stellung, die er vor Gott eingenommen, reicht nicht über die Sphäre sterblicher Menschen hinaus — so wird aber eben durch dieses Namensregister auch noch einem entgegengesetzten, nicht minder verderblichen Wahne vorgebeugt sein sollen, und deshalb nicht blos die direkte Abstammungslinie Moses und Aaron's: Jakob, Lewi, Kehath, Amram, Moses, sondern es werden die dem Lewi vorangehenden Stämme mit ihren Nachkommen, so wie auch alle andern Zweige des Stammes Lewi mitgetheilt. War nämlich durch diesen Abstammungsnachweis zuerst die Thatsache von der menschlichen und nur menschlichen Natur Moses und Aaron's festgestellt, so war damit dem Glauben Vorschub geleistet, ausnahmlos Jeder sei zum Propheten geeignet, es könne Einer heute als vollendeter Idiot bekannt sein und morgen im Namen Gottes das Wort führen; es könne plötzlich der Geist Gottes über unwissende, ungebildete Menschen kommen, und sie in siebenzig Sprachen reden lehren, wie diese Erscheinung eingebildeter oder vorgeblicher prophetischer Berufung in sonstigen Kreisen nicht ohne Beispiel ist, wo dann, je unwissender und beschränkter der Prophet von heute gestern war, ein um so größerer Beweis göttlicher Berufung in dieser plötzlichen Umwandlung liegen soll. Diesem gefährlichen Irrthum begegnet gleichzeitig unser Register. Wohl waren Moses und Aaron Menschen, nichts als Menschen: allein sie waren auserlesene Menschen. Hätte Gott sich den Ersten Besten erwählen wollen, so hätten sich ihm andere Stämme als Lewi, und in Lewi noch andere Zweige als Kehath, und unter Kehath's Häusern noch andere Häuser als Amram, und unter Amram's Kindern eben so gut der ältere Aaron als gerade der jüngere Moses zu seiner Sendung dargeboten. Allein Gott wählt sich die Geeignetsten und Edelsten zu seinen Werkzeugen und Boten. Seiner Berufung muß das Menschliche erst menschlich hinanreifen. Nicht Abraham und Jsaak, Jakob wird der eigentliche Begründer des Jsrael-Hauses. Nicht Reuben und Schimeon, Lewi wird der erwählte Stamm. Nicht Aaron und Mirjam, Moses wird der Gottesgesandte —

20. וַיִּקַּח עַמְרָם אֶת־יוֹכֶבֶד דֹּדָתוֹ
לוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־
מֹשֶׁה וּשְׁנֵי חַיֵּי עַמְרָם שֶׁבַע וּשְׁלֹשִׁים
וּמְאַת שָׁנָה׃

20. Amram nahm sich seine Tante Jochebed zur Frau und sie gebar ihm Aharon und Mosche. Amram's Lebensjahre: Hundert sieben und dreißig Jahre.

21. וּבְנֵי יִצְהָר קֹרַח וָנֶפֶג וְזִכְרִי׃

21. Jizhar's Söhne: Korach, Nefeg und Sichri.

22. וּבְנֵי עֻזִּיאֵל מִישָׁאֵל וְאֶלְצָפָן
וְסִתְרִי׃

22. Usiel's Söhne: Mischael, Elzafan und Sithri.

23. וַיִּקַּח אַהֲרֹן אֶת־אֱלִישֶׁבַע בַּת־
עַמִּינָדָב אֲחוֹת נַחְשׁוֹן לוֹ לְאִשָּׁה
וַתֵּלֶד לוֹ אֶת־נָדָב וְאֶת־אֲבִיהוּא אֶת־
אֶלְעָזָר וְאֶת־אִיתָמָר׃

23. Aharon nahm sich Elischeba, Aminadab's Tochter, Nachschon's Schwester, zur Frau; sie gebar ihm Nadab und Abihu, Elasar und Ithamar.

Bis hierher waren Moses und Aaron's Bemühungen völlig gescheitert, und wäre nichts weiter geschehen, so wäre es wahrscheinlich für unnöthig erachtet worden sein, uns mit einem so genauen Nachweis ihrer Abstammung und Verwandtschaft zu versehen. Allein von nun an beginnt ihre siegreiche Sendung, eine Sendung, wie sie vor ihnen und nach ihnen von keinem Sterblichen vollbracht worden, da mochte es zunächst ein hohes Bedürfniß geworden sein, ein ganz genaues Register ihrer Abstammung und Verwandtschaft niederzulegen, um damit für alle Zeit zuerst ihren ganz gewöhnlichen, menschlichen Ursprung und ihre ganz gewöhnliche Menschen-Natur sicher zu stellen.

Auch im Alterthume kommt es vor, daß Menschen, die sich ganz besonders als Wohlthäter ihres Volkes erwiesen, hintennach ihres menschlichen Daseins entkleidet und wegen „göttlicher" Thaten der Ehre eines „göttlichen" Ursprungs gewürdigt worden sind. Wissen wir doch, daß später ein Jude, dessen Jichusbrief nicht vorlag und weil er nicht vorlag, und weil er ein Paar von dem Menschen Moses entlehnte Lichtfunken den Menschen brachte, nach der Anschauung der Völker zum Gotteserzeugten wurde, an dessen Göttlichkeit zu zweifeln zum Verbrechen ward. Unser Moses war ein Mensch, bleibt ein Mensch und sollte ein Mensch bleiben. Als bereits sein Angesicht von der Gottesanschauung strahlend geworden, als er bereits das Gesetz aus den Himmeln und das Volk wundervoll mit Gottessiegen durch die Wüste gebracht, ließ ihn Gott hier seinen Jichusbrief und damit die Thatsache niederlegen, wie: ביום דבר ד׳ אל משה בארץ מצרים, wie am Tage da Gott zuerst mit ihm in Mizrajim sprach, man seine Eltern und Großeltern, seine Onkel und Tanten, seine Vettern und Basen, man ihn seiner ganzen Abstammung und Verwandtschaft nach, man ihn bereits achtzig Jahre lang in ganz gewöhnlicher Menschennatur, allen Gebrechen und Schwächen, allen Bekümmernissen und Bedürfnissen der menschlichen

Väter-Hauses. Reuben's Söhne, des Erstgebornen Jisrael's: Chanoch, Pallu, Chezron und Karmi; dies die Familien Reuben's.

15. Schimeon's Söhne: Jemuel, Jamin, Ohad, Jachin, Zochar und Schaul, der Kenaaniterin Sohn; dies die Familien Schimeon's.

16. Und dies die Namen der Söhne Lewi's nach ihrer Geburt: Gerschon, Kehath und Merari. Lewi's Lebensjahre: Hundert siebenunddreißig Jahre.

17. Gerschon's Söhne: Libni und Schimi nach ihren Familien.

18. Kehath's Söhne: Amram, Jizhar, Chebron und Usiel. Kehath's Lebensjahre: Hundert dreiunddreißig Jahre.

19. Merari's Söhne: Machli und Muschi. Dies die Familien des Lewi nach ihrer Abstammung.

בְּנֵי רְאוּבֵן בְּכֹר יִשְׂרָאֵל חֲנוֹךְ וּפַלּוּא חֶצְרֹן וְכַרְמִי אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת רְאוּבֵן׃

15. וּבְנֵי שִׁמְעוֹן יְמוּאֵל וְיָמִין וְאֹהַד וְיָכִין וְצֹחַר וְשָׁאוּל בֶּן־הַכְּנַעֲנִית אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת שִׁמְעוֹן׃

16. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי־לֵוִי לְתֹלְדֹתָם גֵּרְשׁוֹן וּקְהָת וּמְרָרִי וּשְׁנֵי חַיֵּי לֵוִי שֶׁבַע וּשְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה׃

17. בְּנֵי גֵרְשׁוֹן לִבְנִי וְשִׁמְעִי לְמִשְׁפְּחֹתָם׃

18. וּבְנֵי קְהָת עַמְרָם וְיִצְהָר וְחֶבְרוֹן וְעֻזִּיאֵל וּשְׁנֵי חַיֵּי קְהָת שָׁלֹשׁ וּשְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה׃

19. וּבְנֵי מְרָרִי מַחְלִי וּמוּשִׁי אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת הַלֵּוִי לְתֹלְדֹתָם׃

---

das uns bisher ganz fremde Männer gewesen wären, die wir erst hier kennen zu lernen hätten, und erst im 29. V. wird die Erzählung recapitulirend wieder aufgenommen und weitergeführt!

Erwägen wir jedoch, was uns in diesem Geschlechtsregister vorgeführt wird — es enthält nicht blos Moses und Aaron's Abstammung, sondern gibt einen kurzen Abriß der beiden ihrem Stamme vorangehenden Stämme, und zeigt uns in diesem Stamme nicht blos die direkte Abstammungslinie von Moses und Aaron, sondern auch alle Nebenlinien, ihre Oheime und Vettern, ihre Großoheime und Großvettern; läßt somit ihren Stamm im Zusammenhange mit den vorangehenden, ihre Familie und ihr Haus im Zusammenhange mit ihren vorangehenden und gleichzeitigen Familien und Häusern ihrer Verwandtschaft erblicken; theilt uns noch das hohe Lebensalter mit, welches Vater und Großvater erreichten, so daß diese noch nicht einmal lange gestorben gewesen sein werden, als sie auftraten, und weist dann in diesem ganzen Kreise von Verwandten und Vettern auf sie beide hin und spricht wiederholt: das, das waren Moses und Aaron an dem Tage, da Gott sie berief! Erwägen wir ferner gerade die Stelle, wo uns dieser Nachweis ihrer Abstammung und Verwandtschaft in die Hände gegeben wird: so dürften wir wohl zur Einsicht in die Bedeutsamkeit und die Absicht dieser ganzen Mittheilung gelangen.

10. Da sprach Gott zu Mosche:

11. Gehe hin, sprich's zu Pharao, König von Mizrajim, daß er Jisrael's Söhne aus seinem Lande schicke!

12. Da sprach Mosche vor Gott: Siehe, Jisrael's Söhne haben nicht auf mich gehört, wie wird mich Pharao anhören, ich bin ja ungefügiger Lippe!

13. Darauf sprach Gott zu Mosche und zu Aharon und befahl ihnen in Bezug auf Jisrael's Söhne und in Bezug auf Pharao, den König von Mizrajim, Jisrael's Söhne aus Mizrajim zu führen.

14. Dieses sind die Häupter ihres

10. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
11. בֹּא דַבֵּר אֶל־פַּרְעֹה מֶלֶךְ
מִצְרָיִם וִישַׁלַּח אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל
מֵאַרְצוֹ׃
12. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה לִפְנֵי יְהוָה לֵאמֹר
הֵן בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לֹא־שָׁמְעוּ אֵלַי וְאֵיךְ
יִשְׁמָעֵנִי פַרְעֹה וַאֲנִי עֲרַל שְׂפָתָיִם׃ פ
13. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־
אַהֲרֹן וַיְצַוֵּם אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶל־
פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרָיִם לְהוֹצִיא אֶת־
בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃ ס
שני 14. אֵלֶּה רָאשֵׁי בֵית־אֲבֹתָם

V. 10. So hatte Moses wiederum seine völlige Unzulänglichkeit erfahren. Und indem er diese Erfahrung machte, forderte ihn Gott noch einmal auf, mit seiner Sendung zu Pharao zu gehen.

V. 12. לִפְנֵי ד׳, nicht אֶל ד׳. Es kommt dies sonst nicht weiter vor. Nur gleich hier V. 30, wo dies Faktum wiederholt wird. Nicht zu Gott, sondern zu sich äußerte er es, so daß, um menschlich zu sprechen, Gott es hörte. Es war das die natürliche Stimmung und der natürliche Zweifel, der unwillkührlich in ihm laut werden mußte. עֲרַל שפתים ist mehr als das obige כבד פה ולשון; dieses bezeichnet nur eine Schwerfälligkeit der Organe, עָרֵל ist aber derjenige, der über das, was ihm organisch oder naturgemäß zu Gebote stehen sollte, keine Macht hat. Wenn ich auch die Schwerfälligkeit des Organs überwinde, fehlt es mir doch an der eigentlichen Kraft der Rede, das Wort erstirbt mir im Munde, mit dem besten Willen dem Volke das Herrlichste zu verkünden und sie dafür zu begeistern, sie damit aufzurichten, gebricht mir's an Kraft, an Energie, an Geschicktlichkeit, gelingt mir's nicht, wie ich so eben erfahren.

V. 13. Jetzt machte Gott allen diesen Zögerungen ein Ende. Bisher waren die Sendungen nur mit אמירה, der weichern, die Gewinnung des Hörers für den Inhalt erzielenden Rede ertheilt. Moses sollte erst selbst der völligen eigenen Unzulänglichkeit zu einem solchen Werke inne werden. Jetzt, schon V. 10. וידבר: peremtorisch, und ויצום: der Befehl ertheilt. Habt nicht weiter zu überlegen, ob tauglich oder nicht, habt nur zu gehorchen. Hiermit beginnt die eigentliche Erlösungsgeschichte.

V. 14. In auffallender Weise sehen wir aber sofort die Erzählung unterbrochen, ein Geschlechtsregister wird in die Mitte eingeschoben, das mit den Worten schließt: הוא אהרן ומשה וגו׳, הם המדברים וגו׳, הוא משה ואהרן u. s. w., als ob

אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרָיִם׃

der euch von dem Erliegen unter Mizrajim's Lasten hinausführt,

8. וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת־יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה אֲנִי יְהוָה׃

8. und werde euch dann zu dem Lande bringen, das ich meine Hand erhoben habe Abraham, Jizchak und Jaakob zu geben, und werde es euch als Erbtheil geben, Ich ד׳!

9. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה כֵּן אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל־מֹשֶׁה מִקֹּצֶר רוּחַ וּמֵעֲבֹדָה קָשָׁה׃ פ

9. Mosche sprach also zu Jisrael's Söhnen, sie hörten aber nicht auf Mosche vor Geisteskürze und vor hartem Dienst.

---

aus Mizrajim war es gerade ein Opfer, und nur ein Opfer, womit er uns constituirte. Aber er hat uns nicht zu einer „Tempelgemeinde" „um der Opfer willen" constituirt, sondern er hat uns durch Opfer zu einem „Volke" constituiren wollen, und gerade eben jene allererste Opfer-Institution hat den „Staat" in seinem wesentlichsten Grundriß aufgerichtet, wie wir das s. Z. nachzuweisen hoffen. Wenn andere Völker ihren Einigungspunkt in dem gemeinsamen Boden haben, hat das jüdische Volk seinen Einigungspunkt in dem gemeinsamen Gott.

ולקחתי אתכם לי לעם: durch יציאת מצרים; והייתי לכם לאלקי׳: durch מתן תורה; וידעתם כי אני ד׳ אלקיכם המוציא וגו׳: durch die Wanderung in der Wüste, wo sie erst sich ganz mit der Erfahrung durchdringen sollten, daß ד׳ nicht nur einmal sie aus Mizrajim erlöst habe, sondern ihr Gott bleibe, der sie auch in der Gegenwart und in aller Zukunft vor dem Erliegen unter egyptischen Bürden schütze und sie „von unter diesen" hinausführe. עבדים sind wir nie wieder geworden, גרים sollten wir nie wieder werden, סבלות aber werden wir zu tragen haben, so lange wir Menschen sind, und daß wir, so lange wir Gott treu bleiben, seines bleibenden, und selbst wunderreichen Beistandes gewiß sein dürfen, dessen soll uns zuerst die Wanderung durch die Wüste für alle Zeiten überzeugt machen; dann erst

V. 8. והבאתי אתכם וגו׳. Jsrael soll somit völlig zum Volk constituirt sein, bevor es ein eigenes Land erhält. Sein Volksdasein ist somit nicht durch den Besitz des Landes bedingt, vielmehr der Besitz des Landes war von der treuen Lösung seiner Volksaufgabe abhängig. מורשה: es war im Geiste schon den Vätern gegeben, ihr erhaltet es nur als deren Erben.

V. 9. קוצר רוח ist wohl synonym mit קצר אפים und Gegensatz von ארך אפים, somit: Ungeduld. Das Unmenschliche der Gegenwart lag in solcher Schwere auf ihnen, und dem zu genügen und sich auch nur die kleinste Erleichterung zu schaffen, nahm so ganz ihren Geist in Anspruch, daß sie nicht noch Geist übrig hatten, auch nur dem Gedanken an ein so Künftiges Raum zu geben, wovon ihnen Moses zu sprechen hatte. Sie hatten gar keine Geduld, ihn ruhig anzuhören, so sehr waren sie von den Anforderungen des Augenblicks gedrängt, und so schwer lastete der Dienst auf ihnen.

לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יְהֹוָה — und euch zum Gotte werden; ihr werdet erfahren, daß ich ד' euer Gott bin,

---

לי לעם, in dieser kurzen Zusammenstellung, in welcher hier zum ersten Male die ganze künftige Bestimmung Israel's ausgesprochen wird, liegt die specifische Verschiedenheit des durchaus einzigartigen Judenthums, das man mit dem völlig ungeeigneten Namen „jüdische Religion" zunächst gedankenlos in die Kategorie der Religionen überhaupt, als auch eine Art Religion, einzuschachteln beliebt und sich hinterdrein wundert, in dem Inhalt dieser „Religion" so Vieles zu finden, was weit ab von der gewöhnlichen Heerstraße der „Religionen" liegt. לי — לעם, Gott — zum Volk! Darin ist's schon gesagt, daß Judenthum, das von Gott gestiftete Judenthum, mit Nichten eine „Religion" sei. Im Judenthum gibt es auch Das, was man sonst Religion nennt, aber der Begriff Judenthum ist ein unendlich weiterer und anderer. In „Religionen" hat Gott nur Tempel, Kirchen, Priesterschaften, Gemeinden, u. s. w.; Völker stehen nur zu Königen, Obrigkeiten, u. s. w. in Beziehung und bauen sich von dem Begriffe des Staates, und nicht von Religion und Gott auf. Hier aber stiftet Gott keine Kirche, sondern ein Volk, ein ganzes Volksleben soll sich von Ihm aus gestalten. Als Volk, nicht als bloße Confession, ist Israel sein. Und wie gar anders schafft sich die heil. Sprache schon die Ausdrücke für die Begriffe: Volk und sein Correlat: König. Das deutsche König ist: der Könnende, bei dem die Macht ist, und Volk: das Folgende, das zu gehorchen hat. (In romanischen Sprachen bildet sich der Begriff Volk noch wegwerfender und entwürdigender). Es ist also das Volk nur um des Königs willen da und ist gar nicht „Volk" ohne „König." Ganz anders in unserer heil. Sprache. Der Begriff עם setzt gar keine Beziehung zu irgend einem Höhern oberhalb oder außerhalb voraus. Es ist ein völlig in sich abgeschlossener Begriff und setzt eine Vielheit von Menschen nur in Beziehung zu einander, (עם rad. עמם). מלך, Königsein heißt eigentlich Kopf sein für den Andern, seine Intelligenz der Gesammtheit zu Gute kommen lassen, für die Andern denken. (Vgl. das rabbinische נמלך: sich mit Jemandem berathen, und das concrete מלך). Der König ist also um der Volksgesellschaft willen da, damit diese unter einander und mit einander den Zweck ihrer Bestimmung erreiche; nicht aber die Volksgesellschaft um des Königs willen. Wenn also Gott spricht: ולקחתי אתכם לי לעם, so heißt das eben nichts anders, als: eure menschengesellschaftlichen Verhältnisse sollen durch meine Einsicht geleitet werden, eure menschengesellschaftlichen Verhältnisse sollen eine Offenbarung meines Geistes werden. Als daher ein späteres Geschlecht geneigt war, sein ganzes Verhältniß zu Gott in Opfer- und Tempelleben aufgehen zu lassen, und sich gegen die Vorwürfe menschengesellschaftlicher Entartung hinter den Ruf: היכל ד'! היכל ד'! verschanzte, konnte ihm der Prophet entgegen donnern: היכל ד' המה! Tempel Gottes sollen sie selber sein! und weiterhin erläuternd hinzufügen: „denn an dem Tage, da ich sie aus dem Lande Mizrajim führte, habe ich mit euren Vätern nicht über Empor- und Mahl-Opfer gesprochen und habe sie nicht dafür in Pflicht genommen. Sondern das ist's, worauf ich sie verpflichtete: gehorchet mir, so werde ich euch zum Gotte und ihr werdet mir zum Volke sein u. s. w." (Jirmija 7, 4. 22.). Von Opfern hat Gott allerdings auch mit uns gesprochen, ja an dem Tage unserer Erlösung

ausführen, werde euch von ihrer Knechtschaft retten, werde euch mit gestrecktem Arme und mit großen Strafgerichten erlösen,

7. werde euch mir zum Volke nehmen

מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבֹדָתָם
וְגָאַלְתִּי אֶתְכֶם בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה
וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים׃

7. וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי

והצלתי וגו׳ נצל das verstärkte נשל, ונשל הברזל: das Abfliegen des Eisens vom Schaft. הציל: machen, daß Etwas, was von Jemandem willenlos als Werkzeug oder Mittel gehalten wird, von diesem losgelassen werde. Mizrajim haben euch Blöcke auf den Nacken gelegt, ihr könnt nicht hinaus, das sollt ihr auch nicht können; denn es soll sich eben zeigen, daß aus Lasten, aus denen ihr euch nicht retten könnt, ich euch hinauszuführen vermag. Mizrajim hält euch als willenlose Sache fest, ich schlage es auf den Arm, daß es euch loslassen muß. —

וגאלתי. Ihr habt in Egypten keine verwandte Seele, die sich in eurer Mißhandlung verletzt fühle. Ich trete als euer Verwandter auf. Mich verletzt man, wo man eines meiner Kinder antastet. In mir findet ihr euer Recht und eure Selbstständigkeit wieder. Während הציל das Retten aus einer drohenden Gefahr ist, ist גאל das Herausreißen aus einem bereits eingetretenen Untergang. (Es ist verwandt mit גחל, die Kohle, die bereits vom Feuer Ergriffene und dem Feuer Entrissene. Eigenthümlich heißt גאל im Piel (wie שֵׁרֵשׁ, סִקֵּל u. a. m.) das Entgegengesetzte. Im Kal heißt es: Etwas aus der Entwürdigung zu sich her reißen. Im Piel: Etwas als seiner unwürdig von sich stoßen. Verwandt ist damit auch געל: von sich werfen und rabbinisch הגעלה: das Hinausschaffen eines eingedrungenen Stoffes). Im jüdischen Gesetze tritt der גואל hinzu, wenn sein Verwandter aus Noth sein Erbtheil oder sich verkauft hat, wo er also rechtlich bereits der Unfreiheit oder Besitzlosigkeit verfallen ist. Das ist Gottes Verhältniß zu uns. Zu ihren סבלות und ihrer עבדה hatten die Egypter auch keinen Schein von Recht. Allein uns als גרים zu behandeln, uns das Recht des Da-Seins abzusprechen und von da aus, für diese Duldung, allen möglichen Druck auf uns zu lasten, an diese Duldung alle möglichen Bedingungen zu knüpfen, das hat man nicht nur in dem altersgrauen pharaonischen Staat für Recht erkannt. Da tritt Gott für die als heimathlos und darum als rechtlos Erklärten mit „weithin über Alle und Alles gestrecktem Arme" in die Schranken, macht sein Vorrecht an jedem Menschen und an der ganzen Erde geltend, gibt von diesem Gottes-Rechte aus seinen Rechtsberaubten Recht und Heimath wieder, und erzwingt mit שפטים גדולים, mit großen, die Welt „in Ordnung" bringenden Gerichten die Anerkennung seines Rechts. בני בכורי ישראל. (In diesem גואל-Begriffe liegt die Tiefe des: בני בכורי ישראל = הנה אנכי הורג את בנך בכורך. Du verweigerst mir mein mishandeltes Kind: ich lasse dich fühlen, was es heißt: sein Kind verlieren!)

V. 7. ולקחתי. Wenn ihr aufgerichtet, frei, und dem Bewußtsein eurer Menschenrechte wieder gegeben sein werdet, dann werde ich euch mir zum Volke nehmen. Sobald ihr frei werdet, werdet ihr mir zum Volke! Mir zum Volke, ohne Land, ohne Boden, allein durch mich!

6. Darum sage Jisrael's Söhnen: Ich bin 'ד! Ich werde euch von dem Erliegen unter Mizrajim's Lasten hin=

6. לָכֵן אֱמֹר לִבְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְהוָה וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת

V. 6. Deshalb: אמר לבני ישראל, sage es ihnen, erläutere es ihnen, rede es ihnen in Geist und Herz hinein, und zwar nicht 'אל בני וגו, nicht direkt, sondern 'לבני וגו, für sie, sage es den זקנים, damit sie es dem Volke zum Verständniß und zur Beherzigung bringen, daß 'אני ד; nur als 'ד, im Widerspruch aller gegebenen Verhältnisse, 'והוצאתי וגו', וגאלתי וגו 'והצלתי וגו, und dann: 'ולקחתי וגו.

ארבע לשונות של גאולה, vier Seiten, in welchen sich das Erlösungswerk darstellt und die zum Verständniß alles Folgenden aufgefaßt werden müssen. והוצאתי והצלתי וגאלתי sind die Befreiung von dem gegenwärtigen Galuth, ולקחתי: die dann zu ertheilende Bestimmung, der Zweck des Ganzen.

In drei Momenten ist das Galuth gezeichnet: סבלות, עבדות, und — da גאולה ohne Beifügung ist — גואל=losigkeit, גאולה=Bedürftigkeit. In dem ברית בין הבתרים war dieses Galuth Abraham als גרות, עבדות, עינוי, angekündigt. Diese drei Momente lagen verwirklicht vor. עינוי: die Peinigung, die Verkümmerung und Freudeberaubung des Daseins, in den סבלות, in den mit höhnender Härte aufgebürdeten Lasten Mizrajim's. Es kann Jemand עבד sein, ohne durch סבלות erdrückt zu werden, es kann Jemand mit סבלות überbürdet sein, ohne עבד zu sein. עבדות: die Freiheitsberaubung, in עבדת מצרים, in dem Sklavenstand, welchen Mizrajim über sie verhängt. גרות in der גואל=losigkeit, das ist eben der גרות=Stand. So wird später im Gesetze der Fremde bezeichnet als: אין לאיש גואל 4. B. M. 5, 8. גואל ist der Verwandte, der in der Noth des Verwandten seine eigene erblickt und für ihn auftritt. Der Fremde hat als Solcher in dem gewöhnlichen Staate keinen Annehmer. In der Mißhandlung des geringsten Einheimischen erblickt jeder Einheimische sein eigenes Recht verletzt, er sieht in ihm den Rechtsboden erschüttert, auf welchem er selbst mit allen seinen Ansprüchen ruht. Der Fremde aber „hat hier kein Recht" und findet daher in keinem der „hier Berechtigten" einen Annehmer. „An dem Fremden kann hier kein Unrecht geschehen, weil er eben hier kein Recht hat, vielmehr Alles, was ihm hier nicht geschieht, und was man ihm hier gestattet, reine Gnade ist." Das ist das Unglück des Fremden, Heimathlosen, Unberechtigten; aus ihm, weil sie in Egypten גרים waren, erwuchs alles spätere Elend wie von selbst. Weil sie גרים waren, machte man sie zu עבדים und zu ענויים מעונים. Darum steht in der geschichtlichen Ankündigung dieses Elends גרות voran: גר יהי' זרעך וגו' ועבדום וענו אותם. Hier aber, wo die Erlösung aus dem zur Verwirklichung gekommenen gegenwärtigen Elend verkündet wird, stehen die Momente in entgegengesetzter Folge: עינוי, עבדות, גרות. Es wird zuerst die Beseitigung des in der concreten Gegenwart am empfindlichsten sich bemerkbar machenden Zustandes verheißen und dann bis zu der Wurzel des Ganzen zurückgegangen und deren Entfernung verkündet. —

והוצאתי אתכם מתחת וגו'. Nicht: ich zertrümmere die Last, daß ihr dann von selbst euch erhebet. Ich lasse die Last Last sein, aber ich ergreife euch und führe euch unter ihr hervor und hinaus. Ihr bleibt völlig passiv bei der Erlösung. —

וְאֶל־יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם׃
4 וְגַם הֲקִמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתָּם לָתֵת לָהֶם אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן אֵת אֶרֶץ מְגֻרֵיהֶם אֲשֶׁר־גָּרוּ בָהּ׃
5 וְגַם ׀ אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת־נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבִדִים אֹתָם וָאֶזְכֹּר אֶת־בְּרִיתִי׃

und Jaakob als der allgenügende Gott sichtbar ward, und als Der, den mein Name 'ד bedeutet, ihnen nicht zur Erkenntniß geworden war.

4. Und ich habe auch mein Bündniß mit ihnen errichtet, ihnen das Land Kenaan zu geben, das Land ihres Fremdlingsaufenthaltes, in welchem sie sich aufgehalten,

5. und ich habe auch das Angstgeschrei der Söhne Jisrael's gehört, welche die Egypter in Knechtschaft halten, und habe meines Bündnisses gedacht.

Menschen geschwunden, es waren ja Menschen und Völker theoretisch und praktisch in die Gebundenheit der Materie versunken! Durch das Auftreten des Abraham-Volkes sollte dieses Bewußtsein wieder geweckt und die Menschen aus dieser Gebundenheit erlöst werden. Darum mußte dieses Volk da anfangen, wo andere Völker aufhören. Es mußte, an sich selbst verzweifelnd — בגעל נפשך — in seinem Blute verendend, am Boden liegen (Jecheskel 16, 5.) und nur durch Gottes Schöpferruf zum Volke erstehen, und so schon das bloße Dasein dieses Volkes den Völkern verkünden: אני ד'!

Darum war die Herbeiführung dieses, die Offenbarung Gottes als 'ה bedingenden Momentes, in welchem die Hilflosigkeit der Nachkommen Abraham's gipfelte, von vornherein der Gottesplan, als er die Geschicke der Väter abwärts führte und sich ihnen nur als den „Allgenügenden" zeigte, an dessen Hand man siegreich allen Wechsel des Lebens durchmache. —

לא נודעתי להם. Wir finden freilich den Namen 'ה bereits in der Geschichte und im Munde der Väter. Allein es ist hier durchaus nicht von einer bloßen Kenntniß des Namens die Rede. דעת שם ד' ist ein viel Tieferes, das in seiner Vollendung vielleicht erst am Ende aller geschichtlichen Erfahrung unser Erbtheil wird. So Jesaias 52, 6. von dieser letzten Geula: לכן ידע עמי שמי. Es heißt überhaupt: Verstehen, welche Gotteswaltung dieser Name bedeutet. Ein Verständniß, das vollständig erst aus der Erfahrung aller Zeiten reift, und die Väter standen erst am Anfang der Zeiten! ושמי ד' לא נודעתי להם, wie: נודע ד' משפט עשה Ps. 9, 17.: als derjenige, dessen Name 'ד ist, bin ich ihnen nicht zur Erkenntniß geworden.

V. 4. Ich war aber 'ה, hätte sofort sie und ihre Nachkommen als freien, selbstständigen Volkskern herstellen können, als ich erst mein Bündniß mit ihnen errichtete, ihnen ein Land zu geben, in welchem sie lebenslänglich Fremdlinge blieben,

V. 5. und auch als ich das namenlose, bis zur drohenden Vernichtung steigende Elend über ihre Nachkommen ergehen ließ, habe ich sehr wohl dieses Bündnisses gedacht, ja ließ dieses eben zur Erfüllung dieses Bündnisses geschehen.

2. Gott sprach zu Mosche und sagte ihm: Ich bin ד׳,	2. וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יְהוָה׃
3. auch da ich Abraham, Jizchak	3. וָאֵרָא אֶל־אַבְרָהָם אֶל־יִצְחָק

וארא

V. 2. אני ד׳. Dieses kurze Wort enthält die ganze Antwort auf Moses Verzweiflung, die bereits in dem vorangehenden Verse im Allgemeinen eine tröstende Entgegnung gefunden, welche nunmehr ausführlich entwickelt wird.

אלק׳׳ ist: der in dem Sichtbaren (אלה) waltende Unsichtbare. Es ist Derjenige, der alles bisher Geschehene unsichtbar gelenkt hat. Die ganze Verzweiflung, all der Hohn, das Elend und der Jammer, waren bisher aus den natürlichen Verhältnissen geflossen, die Gott sich so hatte gestalten lassen. Sie waren das Ergebniß aus Egypten's Entartung und Macht und Israel's Ohnmacht und Schwäche. Nunmehr aber: אני ה׳ :מהוה הויה, der, unabhängig von den bestehenden Verhältnissen, ja in völligem Gegensatz zu ihnen, seinen Willen in's Dasein Setzende. Mit diesem Momente soll eine ganz neue Welt im Schooße der Menschheit in's Dasein treten, die von allen Bedingungen, von welchen die bisherigen weltgeschichtlichen Erscheinungen bedingt waren, unabhängig ist.

V. 3. Und diese ganz neue Gottoffenbarung war von dem ersten Anfange der jüdischen Geschichte vorbereitet, alle Gänge derselben führten zu diesem Momente hin. „Ich war schon ה׳, selbst da ich dem Abraham, Isaak und Jakob nur als א׳ ש׳ sichtbar ward und mein beabsichtigtes Walten als ה׳ ihnen in ihrer Lebenserfahrung noch nicht offenbar werden ließ.“ Ihr wundert euch, daß es bisher immer schlimmer geworden, daß selbst deine Sendung bisher nur ein Mittel war, das Elend eurer Lage bis zum äußersten Extreme zu führen — seht ihr denn nicht, wie eure ganze bisherige Geschichte nur ein abwärts steigender Weg gewesen? Abraham der נשיא אלקים in Mitte der Völker — und Jakob, der arme dienende Knecht, der erst „um sein Weib dienen mußte und dann für sein Weib zu dienen“ hatte! Ich hätte euch ja in aufsteigender Linie führen können. Statt Abraham im hundertsten Jahre einen Sohn erhalten zu lassen, hätte ich schon von ihm eine Familie im siebenzigsten entstehen lassen, die Nachkommenschaft in glücklichen, günstigen Verhältnissen zu einem Volke auf heimischem Boden heranblühen lassen können. Dann wäre aber eben dieses Volk nicht das Gottesvolk, nicht das עם ד׳, das Gott als ה׳ offenbarende Volk geworden. Dann würde auch dieses Volk wie alle andern Völker nur in dem Sicht- und Tastbaren wurzeln, würde auch es nur auf materiellem Boden stehen, in materieller Macht und Größe seine Macht und Größe finden, und Geistiges und Sittliches nur insofern anstreben, als das Materielle dafür Raum läßt und es dem Materiellen selber frommt. Und es soll doch im Gegentheil seinen Boden nur in Gott und in der freien sittlichen Erfüllung des göttlichen Willens, und nur von diesem Gott und diesem Streben aus und für dasselbe auch irdischen Halt und Boden gewinnen! Es war ja das Bewußtsein von dem freien, allmächtigen Gott und dem durch diesen Gott freien

ו 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עַתָּה
תִרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפַרְעֹה כִּי
בְיָד חֲזָקָה יְשַׁלְּחֵם וּבְיָד חֲזָקָה
יְגָרְשֵׁם מֵאַרְצוֹ׃ ס

Kap. 6. V. 1. Da sprach Gott zu Mosche: Jetzt wirst du sehen, was ich an Pharao vollbringen werde; denn durch eine starke Hand wird er sie freilassen, ja, durch eine starke Hand sie aus seinem Lande treiben!

---

zu dir, einfach als Menschen, als Volk; ist's ja nicht schlechter als andere, gewiß nicht schlechter als die Egypter, warum denn gerade ihm so namenloses Elend? Und seitdem ich in deinem Namen aufgetreten, ist es ja dein Volk geworden, ist ja dein Name, deine Anerkennung mit seinem Geschicke verknüpft, und wenn dein Name nicht hier entweiht und die Menschen an dir nicht irre werden sollen, so hätte dein Name es wenigstens vor neuem Unglück schützen müssen! — הֲרֵעֹתָה, dies neue Unglück hast du veranlaßt, hast du nicht nur zugelassen, sondern ganz eigentlich durch meine Sendung provocirt!

Vergegenwärtigen wir uns den Punkt, an welchem Moses jetzt steht. Seine Sendung war gänzlich misglückt. Pharao war nur noch härter geworden und hatte Hohn zum Druck gesellt. Das Volk hielt Moses und Aaron für Betrüger oder doch Betrogene. Moses selbst wird irre an sich, er müßte nicht Moses gewesen sein, wenn er nicht in seinem Mistrauen gegen sich selber nur bestärkt geworden wäre, als habe er vielleicht seine Sendung nicht gehörig ausgeführt. Welcher Mensch würde nicht an sich verzweifeln müssen, wenn er durch seine Veranlassung 600,000 unschuldige Menschen blutig geschlagen und in Verzweiflung niedergeworfen sieht!

Kap. 6. V. 1. עתה, dies ist gerade der Moment, den ich erwartet. Es muß sich erst diese völlige Ohnmacht, diese Verzweiflung gezeigt haben, muß erst am Tage liegen, daß durch Menschen nichts auszurichten und gewöhnliche Vorstellungen bei Pharao nutzlos sind, es müssen erst Moses und Aaron den Vertretern des Volkes gegenüber in ihrer völligen nackten Nichtigkeit verstummt dastehen, ehe die Erlösung als Gottes-Werk beginnen kann. Mit diesem Moment war auch der letzte Schein etwa vorhandener natürlicher Hilfsmittel geschwunden, war Moses nur als Werkzeug und das Werk als Gotteswerk gekennzeichnet. יד חזקה, die höhere, unwiderstehliche Gottes-Hand soll darin sichtbar werden, darum war dieser Moment der Verzweiflung nicht zu ersparen.

ישלחם, יגרשם, scheinbar zwei Widersprüche, ישלחם: wider seinen Willen, יגרשם: wider Israel's Willen; beides soll sich verwirklichen. In dem Momente der Erlösung soll weder Pharao noch das Volk den Auszug wollen — לא יכלו להתמהמה — wie in der Geburt Mutter und Kind willenlos der Wirkung einer höhern Macht unterliegen, so soll Israel bis in den letzten Moment Sklave bleiben und als Sklave erscheinen, damit aus der Geschichte seiner Rettung für alle Zeit nur die Gottes-That hervorleuchte!

רִיחֵ֙נוּ֙ בְּעֵינֵ֣י פַרְעֹ֔ה וּבְעֵינֵ֣י עֲבָדָ֔יו
לָֽתֶת־חֶ֥רֶב בְּיָדָ֖ם לְהָרְגֵֽנוּ׃
מפטיר. 22. וַיָּ֧שָׁב מֹשֶׁ֛ה אֶל־יְהוָ֖ה
וַיֹּאמַ֑ר אֲדֹנָ֗י לָמָ֤ה הֲרֵעֹ֙תָה֙ לָעָ֣ם
הַזֶּ֔ה לָ֥מָּה זֶּ֖ה שְׁלַחְתָּֽנִי׃
23. וּמֵאָ֞ז בָּ֤אתִי אֶל־פַּרְעֹה֙ לְדַבֵּ֣ר
בִּשְׁמֶ֔ךָ הֵרַ֖ע לָעָ֣ם הַזֶּ֑ה וְהַצֵּ֥ל לֹֽא־
הִצַּ֖לְתָּ אֶת־עַמֶּֽךָ׃

macht habet in Pharao's und seiner Diener Augen, ihnen ein Schwerdt in die Hand zu geben uns umzubringen!

22. Da kehrte Mosche zu Gott zurück, und sprach: Mein Herr! Zu welchem Zwecke hast du diesem Volke das Unglück beschieden? Warum hast du gerade mich gesendet?

23. Und seitdem ich zu Pharao gekommen in deinem Namen zu sprechen, hat er dem Volke noch mehr Mishandlung zugefügt, und nicht einmal davor hast du dein Volk gerettet?!

---

sich selbst empfinden. Es ist der von Gott uns eingepflanzte Widerwillen gegen unsere eigene Fäulniß, der uns nicht Ruhe gönnen soll, bis wir uns von ihr befreit haben. Nun hier: הבאשתם את ריחנו, siehe zu 1. B. M. 8, 21. Ihr habt die Vorstellung von unserm Dasein faul gemacht in Pharao's und seiner Diener Augen, d. h. Pharao und seine Diener beurtheilen uns fortan als Menschen, die man meiden muß, die sittlich, social und praktisch faul geworden sind. Bis jetzt hat man uns mishandelt, aber man hat — Dank des Nutzens, den man aus dieser Mishandlung zog — wie alle spätern Pharaonen — unsere Existenz im Staatsinteresse gehalten. Jetzt aber, dadurch, daß ihr bei uns die Ideen der Befreiung rege gemacht, erscheinen wir ihnen als Menschen, die für den Staat nichts taugen, sich ihrer Pflicht entziehen, feiern wollen, ihr habt ihnen damit Motive in die Hand gegeben, unsere Vernichtung herbeizuführen.

V. 22. 23. וישב, er sah sich am Ende seiner Sendung, er kehrte zu Dem, der ihn gesendet, zurück. אדנ׳, der Herr, der ihn ausgesandt. למה וגו׳, zwei Fragen: לָמָּה ,לָמָה (Siehe zu K. 32. 11, 12.). Zu welchem Zwecke hast du diesem Volke, das du doch erlösen willst, neues Unglück, das doch gewiß die Erlösung nicht fördert, beschieden? Und aus welchem Grunde hast du, da ich meine Unfähigkeit von vorn herein gefühlt, die ich durch diesen Miserfolg meiner Sendung nur bestätigt sehe, zum Unglück des Volkes, gerade mich, den Unfähigsten, zu deiner Sendung gebraucht? Und alles dies gerade diesem Volke! Was hat es gethan, daß du alles Unglück auf sein Haupt häufest?! Obgleich ihn Gott darauf vorbereitet hatte, Pharao werde nicht sogleich Gehör geben, so hatte doch das Volk ihn so verstanden und verstehen dürfen, daß wenigstens den Mishandlungen Einhalt gethan werde, daß zum allerwenigsten nicht neue Mishandlungen hinzukommen würden. Hieß es doch oben: וישמעו העם כי פקד וגו׳, daß die Zeit der Geula da sei, und כי ראה את עניים, daß, wenn diese auch nicht so rasch erfolge, doch Gott sich ihrer in ihrem Elende annehmen, somit sie wenigstens ferner schützen werde; und nun war das ganz Entgegengesetzte eingetreten! והצל לא הצלת, nicht einmal vor neuen Mishandlungen hast du dein Volk gerettet! Und nicht einmal עמך, dein Volk! In der ersten Frage hieß es לעם הזה, ganz abgesehen von seiner besondern Beziehung

17. וַיֹּאמֶר נִרְפִּים אַתֶּם נִרְפִּים
עַל־כֵּן אַתֶּם אֹמְרִים נֵלְכָה נִזְבְּחָה
לַיהוָה׃
18. וְעַתָּה לְכוּ עִבְדוּ וְתֶבֶן לֹא־יִנָּתֵן
לָכֶם וְתֹכֶן לְבֵנִים תִּתֵּנוּ׃
19. וַיִּרְאוּ שֹׁטְרֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֹתָם
בְּרָע לֵאמֹר לֹא־תִגְרְעוּ מִלִּבְנֵיכֶם
דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ׃
20. וַיִּפְגְּעוּ אֶת־מֹשֶׁה וְאֶת־אַהֲרֹן
נִצָּבִים לִקְרָאתָם בְּצֵאתָם מֵאֵת
פַּרְעֹה׃
21. וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם יֵרֶא יְהוָה
עֲלֵיכֶם וְיִשְׁפֹּט אֲשֶׁר הִבְאַשְׁתֶּם אֶת־

17. Er sprach: Faul seid ihr, faul! Darum sagt ihr: wir möchten gehen, möchten Gott Opfer bringen!

18. Und nun gehet, leistet eure Arbeit, und Stroh wird euch nicht gegeben werden, und das Verhältniß der Ziegel müßt ihr liefern!

19. Da sahen sich die Antreiber der Söhne Jisrael's in der unglücklichen Lage zu sagen: Ihr dürft von euern Ziegeln nichts nachlassen; täglich das Tägliche!

20. Als sie von Pharao herauskamen, traten sie zu Mosche und Aharon hin, die ihrer wartend standen,

21. und sprachen zu ihnen: Möge Gott auf euch herab schauen und richten, die ihr unsern Geruch faul ge-

---

V. 18. עבדו. עבד: seine Kräfte für den Zweck eines Andern aufwenden, daher: dienen. Ferner: den Boden bearbeiten, d. i. seine Kräfte aufwenden, um dem Boden die entsprechende Kultur zu bringen. Der עבד geht zum Theil moralisch und physisch in den Herrn auf, daher verwandt mit אבד. עבט: Jemandem verpflichtet werden, daher העביט: Jemanden sich durch Darlehen verpflichtet machen, und עבוט: das Pfand. Derselbe Begriff wie das spätere juridische שעבוד.

V. 20. פגע ב־: Jemanden zufällig treffen. פגע את: in der Regel ein direktes Zugehen auf Jemanden. Moses und Aaron standen draußen und warteten auf sie, bis sie von der Audienz herauskommen würden. Sie waren auch wahrscheinlich nicht ohne deren Wissen zu Pharao gegangen.

V. 21. Diesen Männern, die die für ihre Brüder bestimmten Streiche mit ihrem Nacken auffingen, und damit das Prototyp der Edlen aller künftigen Galuthjahrhunderte wurden, die als die „Juden-Aeltesten" der jüdischen Gemeinden für ihre gequälten Brüder in's Feuer gingen, ihnen darf man es nicht verargen, daß sie nach solchen Erfolgen an Moses und Aaron's Sendung irre wurden. — באש, die Empfindung, welche durch Fäulniß in uns erregt wird. Gott hat dem Menschen also die Freude am Leben und Lebendigen gegeben, daß ihm ein natürlicher Widerwille gegen alles Todte, Abgestorbene, Faulende, innewohnt. Daher באש im Allgemeinen Ausdruck für Widerwillen-Erregen. Ist man sich eines Unrechts gegen den Andern bewußt, so fühlt man, daß der Andere uns für sittlich faul halten muß und wir ihm widerwärtig, נבאש, geworden. Verwandt damit ist בוש (wie ראם und רום) sich schämen, d. i. dieses Gefühl sittlicher Fäulniß in Beziehung auf

11. Ihr, gehet und nehmet euch Stroh woher ihr es findet; denn von eurem Dienste wird nichts abgelassen.

12. Da ließ das Volk im ganzen Lande Mizrajim herumstreifen, Stoppeln statt Stroh zu suchen.

13. Die Befehlshaber aber drängten und sagten: Vollendet eure Arbeit, täglich das Tägliche, wie es war, als noch das Stroh euch wurde.

14. Da wurden die Antreiber der Söhne Jisrael's, welche Pharao's Befehlshaber über sie gesetzt hatten, geschlagen, mit den Worten: warum habt ihr gestern schon und heute euer Festgesetztes an Ziegelarbeit nicht wie Tags zuvor und vorher fertig gebracht?

15. Die Antreiber der Söhne Jisrael's kamen und schrieen zu Pharao: Warum thust du so deinen Knechten?

16. Stroh wird deinen Knechten nicht gegeben und Ziegel, sagt man zu uns, schaffet! So werden deine Knechte geschlagen, und dein Volk muß sich an uns versündigen.

11. אַתֶּם לְכוּ קְחוּ לָכֶם תֶּבֶן מֵאֲשֶׁר תִּמְצָאוּ כִּי אֵין נִגְרָע מֵעֲבֹדַתְכֶם דָּבָר׃

12. וַיָּפֶץ הָעָם בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם לְקֹשֵׁשׁ קַשׁ לַתֶּבֶן׃

13. וְהַנֹּגְשִׂים אָצִים לֵאמֹר כַּלּוּ מַעֲשֵׂיכֶם דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ כַּאֲשֶׁר בִּהְיוֹת הַתֶּבֶן׃

14. וַיֻּכּוּ שֹׁטְרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־שָׂמוּ עֲלֵהֶם נֹגְשֵׂי פַרְעֹה לֵאמֹר מַדּוּעַ לֹא כִלִּיתֶם חָקְכֶם לִלְבֹּן כִּתְמוֹל שִׁלְשֹׁם גַּם־תְּמוֹל גַּם־הַיּוֹם׃

15. וַיָּבֹאוּ שֹׁטְרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּצְעֲקוּ אֶל־פַּרְעֹה לֵאמֹר לָמָּה תַעֲשֶׂה כֹה לַעֲבָדֶיךָ׃

16. תֶּבֶן אֵין נִתָּן לַעֲבָדֶיךָ וּלְבֵנִים אֹמְרִים לָנוּ עֲשׂוּ וְהִנֵּה עֲבָדֶיךָ מֻכִּים וְחָטָאת עַמֶּךָ׃

V. 11. אין נגרע וגו׳. גרע: geringer machen an Zahl; כרע: geringer machen an Höhe, knieen; ירע (wovon יריעות): geringer machen an Raum, Umschränkung; קרע: geringer machen an Substanz und Zusammenhang.

V. 12. 13. ויפץ, aktiv. Pharao hatte, wie so viele spätere Judengesetze, geradezu das Unmögliche gefordert. Wer Stroh sucht, kann keine Ziegeln machen und umgekehrt. Das Volk ergriff daher den einzigen Ausweg, es ließ die Einen ausgehen, Stroh suchen, während die Andern Ziegel bereiteten. Das wollte aber Pharao nicht. Die Befehlshaber mußten darauf bestehen, daß Jeder täglich sein bisheriges Pensum liefere. — אוץ: zu einem Ziele hindrängen, verw. mit עוץ, wovon עץ, der Baum, eine Zusammensammlung von Säften und Kräften, die zu Einem Ziele in die Höhe getrieben werden, dort die Frucht zu nähren. Im Geiste: Ansammlung von Momenten für Ein Ziel: einen Plan fassen, יעץ, עצה.

V. 16. וחטאת, עבר Fem. dritte Pers. statt וחטאה, eigentlich: dein armes (Fem.) Volk, das uns in deinem Auftrag schlägt, versündigt sich an uns, allein es kann nichts dafür, du gebietest es ihm.

8. Und das Summenverhältniß der Ziegel, das sie gestern und vorgestern schaffen, sollt ihr ihnen auflegen, sollt nicht davon nachlassen. Denn faul sind sie, darum schreien sie: wir möchten gehen, möchten unserm Gotte Opfer bringen.

9. Schwer muß der Dienst auf den Männern lasten, daß sie in ihm Thätigkeit finden und sich nicht in nichtigen Dingen herumbewegen.

10. Die Befehlshaber des Volkes und seine Antreiber gingen hinaus und sagten zum Volke: So hat Pharao gesprochen: Ich gebe euch nicht Stroh;

8. וְאֶת־מַתְכֹּנֶת הַלְּבֵנִים אֲשֶׁר הֵם
עֹשִׂים תְּמוֹל שִׁלְשֹׁם תָּשִׂימוּ עֲלֵיהֶם
לֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ כִּי־נִרְפִּים הֵם עַל־
כֵּן הֵם צֹעֲקִים לֵאמֹר נֵלְכָה נִזְבְּחָה
לֵאלֹהֵינוּ׃
9. תִּכְבַּד הָעֲבֹדָה עַל־הָאֲנָשִׁים
וְיַעֲשׂוּ־בָהּ וְאַל־יִשְׁעוּ בְּדִבְרֵי־שָׁקֶר׃
10. וַיֵּצְאוּ נֹגְשֵׂי הָעָם וְשֹׁטְרָיו
וַיֹּאמְרוּ אֶל־הָעָם לֵאמֹר כֹּה אָמַר
פַּרְעֹה אֵינֶנִּי נֹתֵן לָכֶם תֶּבֶן׃

V. 8. מתכנת, nicht: מספר, wieder ein boshafter Pfiff. מתכנת ist nicht die Summe im Ganzen, sondern das quantitative Verhältniß, so wie תקן das qualitative bedeutet, und daher תִּקֵּן: in das rechte Verhältniß, in die rechte Beschaffenheit bringen heißt. תכן ist das numerische Verhältniß der einzelnen Theile einer Masse oder Summe unter einander. So bei שמן המשחה und קטרת. So Jecheskel 18, 25. ואמרתם לא יתכן דרך ד׳: nach eurer Meinung ist ein schreiendes Misverhältniß in der Gotteswaltung, wenn Ein Moment von Schlechtigkeit eine ganze brave Vergangenheit und umgekehrt vernichtet. לו נתכנו עלילות, (Sam. I. 2, 3.): nur von Gott werden die einzelnen menschlichen Handlungen in ihrem Verhältniß zu einander, oder zu ihren Beziehungen geprüft. Die meisten menschlichen Handlungen und Lebensäußerungen sind nur relativ schlecht, d. h. in ihrem Misverhältniß, weil sie an unrechtem Orte, zu unrechter Zeit, bei unrechter Gelegenheit u. s. w. geschehen. Jede dem Menschen verliehene Anlage und Fähigkeit ist an sich weder gut noch schlecht. Es hängt nur davon ab, wo und wie sie angewendet wird. So תכן auch hier. Pharao sagt nicht: die Juden haben bis jetzt zusammen so und so viel Millionen Ziegel monatlich, oder sei es auch täglich, abgeliefert, das soll auch ferner geschehen. Dann hätten sie sich durch Theilung der Arbeit — die Einen suchen Stroh, die Andern brennen Ziegel, oder auch heute suchen sie Stroh und morgen brennen sie Ziegel — die Arbeit ermöglichen und erleichtern können. Nein, מתכנת der Ziegel, das bisherige tägliche Quantum und von Jedem das tägliche muß auch ferner geliefert werden, das war die unmenschliche Härte, denn er forderte geradezu das Unmögliche.

V. 9. תכבד וגו׳. Ich thue das nicht aus Barbarei, auch nicht in meinem Interesse; müssen die Juden cultiviren, heranziehen, es muß schwer der Dienst auf den Männern liegen, in dieser Arbeit müssen sie ihre natürliche Thätigkeit finden, müssen schaffen lernen, produktiv, praktisch sein: ויעשו בה, nicht mehr spekuliren, denken, träumen, ואל ישעו, sollen sich nicht im Geiste hin und her wenden in unpraktischen leeren Dingen; „Geist,“ „Gott,“ „Religion,“ „Furcht vor Gott,“ lauter unpraktische Dinge, die den Juden unnütz für den Staat machen.

6. An demselben Tage befahl Pharao den Befehlshabern des Volkes und seinen Antreibern also:

7. Ihr sollt nicht mehr dem Volke Stroh zum Bereiten der Ziegel wie gestern und vorgestern zusammen geben. Sie sollen gehen und Stoppeln auflesen zum Stroh.

6. וַיְצַו פַּרְעֹה בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־הַנֹּגְשִׂים בָּעָם וְאֶת־שֹׁטְרָיו לֵאמֹר׃

7. לֹא תֹאסִפוּן לָתֵת תֶּבֶן לָעָם לִלְבֹּן הַלְּבֵנִים כִּתְמוֹל שִׁלְשֹׁם הֵם יֵלְכוּ וְקֹשְׁשׁוּ לָהֶם תֶּבֶן׃

---

eine ganze Feierwoche für die Ebräer! Das wird bei der so zahlreich und belastet gewordenen egyptischen Bevölkerung den natürlichen Wunsch rege machen, auch ihre „Sabbathwoche" und vielleicht gar Sabbathwochen zu haben. Das würde ja einen ganzen Stillstand und Untergang des Staates herbeiführen. Das geht ja nie und nimmer! — הן, daran habt ihr gar nicht gedacht!

V. 6. נגשׂי. נגשׁ: zu Etwas oder zu Jemandem hintreten, allgemein, in freundlicher oder unfreundlicher Absicht. נגשׂ: nur in unfreundlicher: Jemandem zu Leibe gehen, insbesondere mit einer Forderung; daher נֹגֵשׂ: der Privatgläubiger. Hier: Diejenigen, die die Forderung des Staates an das geknechtete Volk geltend machten. שוטרים sind deren Untergebene, ihre Werkzeuge, durch welche sie die Leistung dieser Forderung erzwangen. So verhalten sich auch später שופטים und שוטרים, der שופט spricht die Anforderung des Gesetzes aus, der שוטר erwirkt deren Erfüllung. Daher heißt auch das „Instrument" vermittelst dessen der Privat-נֹגֵשׂ, der Gläubiger, seine Forderung geltend macht und deren Leistung erzwingt: שטר. So auch in Job 38, 33. heißt der Einfluß des Himmels auf die Erde: משטר, ein שוטר-Amt, er ist nur das exequirende Werkzeug unter dem Höhern, dem שופט כל הארץ.

V. 7. לֹא תאספון für תוסיפון. Es scheint darin ein den נגשים und שוטרים gegebener boshafter Wink zu liegen. Sie sollten gehen und es sich suchen. Sorgt dafür, daß sie das Stroh nirgends zusammen finden, daß nicht eine menschenfreundliche Seele es ihnen מאסף, in Haufen zusammenlege. Nicht nur erschweren will er ihnen die Arbeit, sondern auch sie zu zerstreuen, sie auseinander zu bringen ist seine Absicht, damit nicht Einer dem Andern solche unpraktische Ideen, wie „Götterfurcht," „Festefeiern" u. s. w., in den Kopf bringe. — קשש, wovon קש, wohl verwandt mit קצץ, גזז: kurzschneiden, abschneiden, also wohl קש: ab- und kurzgeschnittene Stroh-stücke, im Gegensatz zu dem ihnen bis jetzt gelieferten ganzen Stroh: תבן. תבן ומספא (1. B. M. 24, 25 u. 32), wo תבן neben מספא wohl die Streu zum Lager bedeutet. Es kann jedoch auch die Verwandtschaft mit גשש: herumtasten, die ursprüngliche sein, daher קשש: etwas Greifbares suchen, auflesen, und קש wäre das Aufzulesende, wie גוש, ein greifbares Stück, wohl mit גשש zusammenhängt. — לְבנים: möglich, daß die Grundbed. von לְבן die volle Gluth, das höchste Licht, ist, deshalb לְבנה: Ziegel, als harter, in höchster Gluth gebrannter Thon. לבן: weiß, als der völlig ungebrochene, volle Strahl.

4. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לָמָּה מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן תַּפְרִיעוּ אֶת־הָעָם מִמַּעֲשָׂיו לְכוּ לְסִבְלֹתֵיכֶם׃
5. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה הֵן־רַבִּים עַתָּה עַם־הָאָרֶץ וְהִשְׁבַּתֶּם אֹתָם מִסִּבְלֹתָם׃

4. Da sprach der König von Mizrajim zu ihnen: Warum, Mosche und Aharon, wollt ihr das Volk von seiner Thätigkeit lösen; geht zu euren Berufslasten!

5. Pharao sagte endlich: Seht, die Bevölkerung des Landes ist jetzt gestiegen, und ihr werdet sie zum Feiern von ihren Berufslasten bringen!

---

so muß er besänftigt werden. Geschieht das nicht, so kann Pest und Schwerdt über uns kommen, und da würden nicht nur wir, sondern du und dein Volk mit leiden. Um eurer selbst willen — ihr fürchtet doch auch den Zorn der Götter — bewillige uns das Fest!

V. 4. Bis jetzt hat Pharao gesprochen, jetzt spricht er als König und tritt ganz persönlich an Moses und Aaron hinan. „Ihr seid ja mir wohl bekannte Greise! „Feste feiern," „Gotteserscheinung," ihr wißt ja sehr wohl, daß ich weiß, und ich weiß, daß ihr wißt, wie das Alles ja nur für's Volk gesprochen ist; zwischen Männern, wie Ihr und und Ich ist ja Religion und Gottesverehrung nur Politik. Ihr wißt ja sehr wohl, daß ich weiß, wie das Alles nur gefordert wird, להפריע וגו', das Volk von dem „Bande seiner Thätigkeit zu lösen." Bis jetzt weiß das Volk nicht anders, als daß es unter dem Bande des Gesetzes steht, daß Arbeiten sein natürlicher, angeborner Beruf ist; warum wollt Ihr ihm die Idee beibringen, daß man auch einmal nicht arbeiten dürfe? Es ist das eurer, solcher bejahrter Männer, eines „Moses und Aaron" nicht würdig. Pharao wählt sehr seine Worte. Hinsichtlich des Volkes hütet er sich wohl, von סבלות zu sprechen. Während Moses und Aaron, die Vornehmen, Eximirten, ihre Berufslasten haben, während ebenso, wie wir weiter unten sehen werden, die Egypter ihre Berufslasten haben, sind die Sklavenarbeiten, unter denen die Ebräer keuchen, nur מעשיו die ihnen gebührende angemessene Beschäftigung. לכו לסבלתיכם: geht zu dem, was eures ernsten Berufes ist. Diese Aufwiegelung eines Volkes ist eurer unwürdig und steht euch nicht zu.

V. 5. Als sie noch länger wartend standen, trat er noch näher an sie hinan, und sagte ihnen als Pharao, d. i. was er ihnen als König eigentlich nicht zu sagen brauchte, was er aber als das eigentliche Motiv seiner Weigerung „vertraulich" ihnen sagen wollte: Es sei jetzt עם הארץ so an Zahl gewachsen — עם הארץ ist nicht der Plebs, die depravirende Bedeutung wohnt diesem Ausdruck ursprünglich nicht inne. 3. B. M. 4, 27. ist es die ganze Nation außer dem Fürsten. Das. 20, 4. ist es sogar die mit Wahrung und Handhabung des Gesetzes betraute Vertretung der Nation. עם הארץ ist daher hier wohl nicht das Sklavenvolk der Hebräer, sondern die eigentliche Bevölkerung des Landes, die Egypter. Pharao sagt: seht die Population Egypten's ist jetzt so gestiegen, daß nur durch unablässige und angestrengte Berufsthätigkeit eines Jeden der Staat bestehen kann; auf dieser egyptischen Bevölkerung ruht der eigentliche Schwerpunkt des Landes, gegen deren geistige und industrielle Anstrengung sind die mechanischen Ebräerarbeiten nur Spiel. Nun denkt euch, wie unpolitisch und staatsgefährlich eure Forderung ist. Ihr fordert

אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שַׁלַּח אֶת־עַמִּי וְיָחֹגּוּ
לִי בַּמִּדְבָּר׃
2. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה מִי יְהוָֹה אֲשֶׁר
אֶשְׁמַע בְּקֹלוֹ לְשַׁלַּח אֶת־יִשְׂרָאֵל לֹא
יָדַעְתִּי אֶת־יְהוָֹה וְגַם אֶת־יִשְׂרָאֵל
לֹא אֲשַׁלֵּחַ׃
3. וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא
עָלֵינוּ נֵלֲכָה־נָּא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים
בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַיהוָֹה אֱלֹהֵינוּ פֶּן־
יִפְגָּעֵנוּ בַּדֶּבֶר אוֹ בֶחָרֶב׃

rael's gesprochen: Gieb mein Volk frei, daß sie mir ein Fest in der Wüste feiern!

2. Pharao erwiederte: Wer ist Gott, dessen Stimme ich zu gehorchen hätte, Jisrael frei zu lassen? Ich kenne Gott nicht, und auch Jisrael lasse ich nicht frei.

3. Sie sprachen darauf: Der Gott der Ibrim ist über uns hingerufen worden. Laß uns doch einen Weg von drei Tagen in die Wüste gehen und Gott, unserm Gotte, Opfer bringen; er könnte uns sonst mit Pest oder Schwerdt heimsuchen.

ויחגו, von חגג, wovon חג, das Fest. Da חגג und חוג seiner Grundbd. nach einen Kreis bilden heißt: יחוגו וינועו כשכור sich im Kreise drehen, (Ps. 107, 27.). חוג: der Kreis, מחוגה: der Zirkel, so ist man geneigt, den Begriff חג, Fest als einen im Kreislauf des Jahres wiederkehrenden Tag zu fassen. Allein dann müßte חגג vom Feste und nicht von den Festfeiernden prädicirt werden. Das Fest, nicht die Feiernden, durchläuft einen Kreis. Es scheint vielmehr, daß חג ein Fest bedeutet, weil die Feiernden einen Kreis um den sie um sich sammelnden, gemeinsamen göttlichen Mittelpunkt bilden. חגג heißt: sich um Gott und um das von Ihm als unsern Mittelpunkt Gegebene, das Gesetz, im Kreise sammeln, so daß wir uns als das Volk Gottes und seines Gesetzes darstellen. Daher heißen wesentlich ja nur diejenigen Feste חג, die sonst auch רגל heißen, weil sie jeden Einzeln zur gemeinschaftlichen Sammlung um das im Heiligthum deponirte Gottesgesetz laden. Also: „Gieb mein Volk los, daß sie mir einen Kreis bilden, sich um mich versammeln; und ich verlange das nicht hier, wo sie euch verfallen sind, sondern fern von euch in der Wüste, wo ihre Hörigkeit an Mich frei erscheinen kann, wo auch ihre Feier für euch nichts Verletzendes hat!"

V. 2. Die Pharaonen, wie wir sie bis jetzt kennen gelernt, waren und sprachen so politisch gewandt und fein, wie nur irgend ein Dynast unserer Zeit. „Ihr kommt im Namen eures Gottes, dem ich gehorchen müßte, das frei zu geben, was mir gehört: einen solchen Gott kenne ich nicht. Und sprecht ihr im Namen eures Volkes, etwa im Namen einer von diesem Gotte euch ertheilten künftigen hohen Bestimmung: so reicht mir auch das nicht hin, um auch nur auf kurze Zeit auf das zu verzichten, was mein ist."

V. 3. Sie erneuerten daher ihren Antrag ganz von seinem Standpunkte und aus seinen Anschauungen. Kennst du nicht 'ה, so verstehst du doch, wenn wir von dem „Gotte der Ebräer" sprechen. Wie die Egypter, haben auch wir unsern Gott, und wenn der, in Folge der höhern Nothwendigkeit, die über Götter und Menschen gebietet (siehe K. 3, 18.), in die sichtbare Welt hervortritt, so ist das, du weißt es, ein bedenkliches Wahrzeichen,

die Gott zu Mosche gesprochen hatte, und er vollbrachte die Zeichen vor den Augen des Volkes.

31. Das Volk vertraute; sie hörten daß Gott Jisrael's Söhne bedacht hatte und daß er ihr Elend geschaut; sie neigten sich und warfen sich hin.

Kap. 5. V. 1. Nachher sind Mosche und Aharon gekommen und sagten zu Pharao: So hat Gott, Gott Jis=

אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וַיַּעַשׂ
הָאֹתֹת לְעֵינֵי הָעָם׃
31. וַיַּאֲמֵן הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי־פָקַד
יְהוָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת־
עָנְיָם וַיִּקְּדוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ׃
ה שביעי. 1. וְאַחַר בָּאוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן
וַיֹּאמְרוּ אֶל־פַּרְעֹה כֹּה־אָמַר יְהוָה

V. 31. ויאמינו, das Wort Glauben entspricht nicht dem Worte אמונה. Glauben setzt immer einen Mangel von Ueberzeugung voraus. Für das, was man nur glaubt, setzt man nicht Gut und Blut ein. האמין ist mehr, האמין ist: Das, was uns gesagt worden, als אמן, als den festen Punkt anerkennen, auf den wir uns stützen und an dem wir uns halten, der uns אומן sein, uns erziehen und leiten soll. Das Göttliche, dem Jsrael seine אמונה zuwendet, ist ihm der über allen Zweifel hinaus feststehende Ausgangspunkt für alles Andere; es glaubt, d. h. es hält alles Andere nur für wahr, wenn und insofern es mit diesem einen Maaßstabe der Wahrheit übereinstimmt. — Sie hatten zwei Momente aus Moses Worten entnommen: a) daß Gott die Zeit für gekommen erachtete, Jsrael mit dem ihm verheißenen Geschicke zu „bekleiden"; b) daß Er ihr Elend gesehen, d. i. wenngleich die Erlösung nicht sofort kommen würde, sie doch erwarten dürften, daß sie vor fernerer neuer Unbill durch Gottes Auge geschützt bleiben würden. — ויקדו, kürzere Niphal=Form von ויקֹדו. קדה, aufrecht stehend, die Stirn fast zur Erde neigen, wahrscheinlich Ausdruck für Unterordnung des Geistes, der Gedanken, unter einen Höhern. השתחויה: sich ganz zur Erde hinwerfen, d. i. sich mit seinem ganzen Wesen Gott zu Gebote stellen. Sie thaten Beides.

Kap. 5. V. 1. ואחר באו. Es heißt nicht: ויהי אחר הדברים האלה ויבאו, in welchem Falle es eine geschichtliche Fortführung der sich entwickelnden Begebenheit wäre. Mit diesem ersten Erscheinen Moses und Aaron's vor Pharao ist nämlich noch nichts für die Erlösung erwirkt worden. Es ist dies vielmehr nur ein vorläufiger, wichtiger Versuch, um an den Tag zu legen, was denn von einem Pharao auf dem Wege der bloßen Vorstellung zu erlangen gewesen wäre. Die ganze Erzählung zeigt uns, wie wichtig und nothwendig das spätere Verfahren durch Wunderthaten für alle hier Betheiligten, für Pharao, für das Volk und selbst für Moses gewesen. Sie traten mit einer Forderung an ihn heran, die, wenn Pharao bereits zum rechten Bewußtsein gekommen wäre, von ihm ohne Weiteres hätte bewilligt werden müssen. Sie forderten ja nicht völlige Freilassung, forderten nur die Erlaubniß, ein Fest zu feiern. Sie forderten dies im Namen Gottes, an Dessen Mundeshauch jeder kommende Moment seiner und der ganzen Menschheit Zukunft hängt, und der speciell Jsrael's Gott ist, sich eben dieses Volk, eben in seiner völligen Macht= und Widerstandlosigkeit erwählt hat, um in dessen Geschick und Leben sich als die allein siegreiche Macht in der Geschichte der Menschen zu offenbaren.

28. Mosche theilte Aharon alle die Worte Gottes, mit denen er ihn gesendet hatte, mit, und alle die Zeichen, die er ihm aufgetragen.

28. וַיַּגֵּ֤ד מֹשֶׁה֙ לְאַהֲרֹ֔ן אֵ֛ת כָּל־
דִּבְרֵ֥י יְהוָ֖ה אֲשֶׁ֣ר שְׁלָח֑וֹ וְאֵ֥ת כָּל־
הָאֹתֹ֖ת אֲשֶׁ֥ר צִוָּֽהוּ׃

29. Mosche ging und Aharon und sie versammelten alle die Aeltesten der Söhne Jisrael's.

29. וַיֵּ֥לֶךְ מֹשֶׁ֖ה וְאַהֲרֹ֑ן וַיַּ֣אַסְפ֔וּ
אֶת־כָּל־זִקְנֵ֖י בְּנֵ֥י יִשְׂרָאֵֽל׃

30. Aharon sprach aber die Worte,

30. וַיְדַבֵּ֣ר אַהֲרֹ֔ן אֵ֚ת כָּל־הַדְּבָרִ֔ים

---

um meinetwillen, als du dich verlobtest, eine Todessünde auf dich geladen. Allein so weit brauchen wir nicht zu gehen, brauchen nur zu glauben, es sei einer Zipora, die ja keine Tochter Jakob's war, schwer geworden, ihr Kind beschneiden zu lassen, und im Drange der Verhältnisse habe Moses eine Verzögerung nachgegeben. (חתן דמים wäre dann wie איש מות zu nehmen, und zwar noch nicht völlig איש מות, nicht dem Tode bereits ganz verfallen, nur „verlobt" mit ihm, nahe daran, ganz sein zu werden).

Doch nicht so soll Moses nach Mizrajim kommen, und auch so nicht Zipora. Nicht in Midjan, auf der Reise — frei von jedem Einfluß der Eltern und Verwandten, allein, nur auf sich selber hingewiesen, soll Zipora sich zur Höhe eines jüdischen Weibes emporarbeiten. Wie ein Opfer reicht sie die Orla ihres Kindes zu Füßen des mit dem Tode ringenden Mannes dar und spricht: ich weiß es wohl, um meinetwillen hast du eine so schwere Todesschuld auf dich geladen! Als aber die Gefahr von ihm ließ und sie sah, daß sie das Rechte getroffen, da sprach sie: du hast dich mit der Todesschuld vermählt, nicht um meinetwillen, sondern um aller künftigen מילות willen! Wie bei allen gesühnten עבירות war durch die verzögerte Mila nicht so viel geschadet, als durch die wiederhergestellte allen künftigen Miloth genützt worden, wie dies in der Mechilta und der Mischna Nedarim 31, b. ausgeführt ist. Keinen Augenblick wäre Moses am Leben geblieben, wenn sein Kind nicht beschnitten worden wäre! Dadurch erhält die Mila eine unendliche Sicherung für alle Zeit. Ward selbst einem Moses, und noch dazu in einem solchen Momente, nicht nachgesehen, wer, der nicht schon Alles von sich geworfen, wird es wagen, die Mila aus irgend einer Rücksicht zu unterlassen! „Nicht ich habe jetzt den Gewinnst davon, sondern unser beider Verirrung wird der Heilighaltung aller künftigen Beschneidungen zu Gute kommen." Daher auch: מוּלֹת, Plural.

V. 29. Es ist dies das erste Mal, daß die זקנים auftreten, und das einzige Mal, daß sie זקני בני ישראל genannt wurden. Sie heißen sonst immer זקני ישראל, d. i. diejenigen, die vermöge ihrer Geistes-Tüchtigkeit und Reife die Gesammtheit, Israel, zu tragen und zu vertreten fähig sind. Jetzt aber gab's noch keine Gesammtheit, somit auch noch keine זקני ישראל; vielmehr: die זקנים unter den בני ישראל sammelte Moses. Erst indem sie unter Moses Anführung mit ihm vor Pharao hintreten, die Sache Aller zu vertreten, werden sie זקני ישראל; daher werden sie oben, im Auftrage V. 16. 18., bereits also genannt.

26. Es ließ von ihm ab, da sprach sie: Der Blutschuld Vermählter für alle Beschneidungen!

27. Gott sprach zu Aharon: Gehe Mosche entgegen der Wüste zu. Er ging, traf ihn am Berge Gottes und küßte ihn.

26. וַיִּ֖רֶף מִמֶּ֑נּוּ אָ֚ז אָֽמְרָ֔ה חֲתַ֥ן דָּמִ֖ים לַמּוּלֹֽת׃ פ

27. וַיֹּ֤אמֶר יְהוָה֙ אֶֽל־אַהֲרֹ֔ן לֵ֛ךְ לִקְרַ֥את מֹשֶׁ֖ה הַמִּדְבָּ֑רָה וַיֵּ֗לֶךְ וַֽיִּפְגְּשֵׁ֛הוּ בְּהַ֥ר הָאֱלֹהִ֖ים וַיִּשַּׁק־לֽוֹ׃

---

voraus, daß bei dem ganzen Vorgange Zipora's Sinn auf dieses und nicht auf Moses gerichtet war. In der That meint denn auch diese Ansicht in Nedarim, nicht Moses, sondern das Kind habe in Todesgefahr geschwebt.

Erwägen wir, daß der Satz ותאמר כי וגו' das Motiv ihrer vorangehenden Handlung enthalten muß, erwägen wir ferner, daß die nach der Rettung gesprochenen Worte: חתן דמים למולת von den vor derselben gesprochenen nur in der Umwandlung des לי in למולת differiren, somit in beiden das —ל gleiche Bedeutung haben müsse und in dem zweiten Satze nur das auf מולת bezogen wird, was im ersten Satze auf Zipora bezogen war, und lassen wir uns einfach von den Worten leiten, so dürfte sich der Sinn dahin ergeben: Zipora sieht Moses in Lebensgefahr, auf dem Wege, auf welchen ihn Gott gesandt, von Gott an den Rand des Grabes gebracht; sie erkennt, daß das nur an Einem liegen könne, nimmt rasch das Kind, beschneidet es, reicht die Orla ihres Kindes dem in Todeskämpfen liegenden Gatten zu Füßen hin und spricht: „ich thue dies, denn ein dem Tode (buchstäblicher: der Todesschuld) Vermählter bist du um meinetwillen geworden! Ich bin schuld, ich habe dich von der Erfüllung dieser Pflicht zurückgehalten, mir zu Liebe hast du nicht darauf bestanden, und bist so um meinetwillen der Todesschuld vermählt worden, d. h. dem Tode verfallen."

Daß wir dieß so fassen dürfen, möchte sich durch Worte unserer Weisen rechtfertigen. Es ist längst besprochen worden, ob dieses Kind das erste: Gerschom, oder das zweite: Eliezer gewesen. Man neigt sich meist der zweiten Ansicht zu und meint, Eliezer sei eben geboren gewesen, die Mila habe der bevorstehenden Reise wegen nicht vorgenommen werden können, allein in der Herberge, schon nahe am Ziele, wäre die erste Pflicht die Beschneidung gewesen, und wegen dieser Verzögerung habe Moses diese Gefahr getroffen. Allein so nahe war diese Herberge noch nicht. Erst weiter, wird erzählt, traf Moses und Aaron am Horeb zusammen und von da nach Mizrajim waren noch drei Tagereisen. In der Mechilta פ' יתרו spricht ר' אליעזר המודעי das starke Wort, Jithro habe ihm nur unter der Bedingung Zipora zur Frau gegeben, daß ihr erster Sohn der ע"ז verbleibe; darum wäre er unbeschnitten geblieben und darum habe Moses die Gefahr getroffen. Wird doch dort selbst der Name גרשום und dessen Deutung: גר הייתי בארץ נכריה im Zusammenhange mit einem solchen Umstande gefaßt. Und wohl mag darin eine solche Entschuldigung liegen. Er war fremd in einem Lande, das ihm שם, eine Wüste, eine Öde war. Wäre dies ein Faktum, so würde allerdings das חתן in buchstäblichstem Sinne zu nehmen sein: bist um meinetwillen ein Verlobter der Blutschuld geworden, d. h.: hast

24. Es war auf dem Wege in der Herberge — da trat ihm Gott entgegen und wollte ihn lieber sterben lassen.

25. Da nahm Zippora ein Felsstück, schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab und reichte sie ihm zu Füßen hin und sprach: Denn ein der Blutschuld Vermählter bist du um meinetwillen geworden.

24. וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בַּמָּלוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ
יְהוָה וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ׃
25. וַתִּקַּח צִפֹּרָה צֹר וַתִּכְרֹת אֶת־
עָרְלַת בְּנָהּ וַתַּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי
חֲתַן־דָּמִים אַתָּה לִי׃

Ochsen und des Lammes gedacht werden." Indem Gott daher von Israel בני בכורי! spricht, so ist damit gesagt: mit Israel wird der Mutterschooß der Menschheit geöffnet, mit Israel der Reigen eröffnet, in welchem alle Völker als meine Söhne hervortreten sollen. In deinem eigenen Namen und im Namen der ganzen Menschheit komme ich daher zu dir. Israel ist mein Erstes, aber nicht mein Einziges, es ist nur das erste Volk, das ich mir gewonnen. (So auch die Weisen zu 3. B. M. 20, 26. ואבדיל אתכם מן העמים כאדם שבורר וחוזר ובורר, siehe das.). Nicht als בני בכורי, als בני fordere ich für Israel die Freiheit, wie ich sie für jedes Volk vindiciren werde, das sich mir als Sohn hingibt. Israel ist nicht dem Range, sondern der Zeit nach das Erste.

V. 24. ויפגשהו ד'. Derselbe Gott, der ihn so eben mit einer so großen Botschaft aussandte, und in dessen Sendung er eben begriffen war, trat ihm mit einem Male entgegen und zog es vor, ihn lieber sterben zu lassen. Es ist aus dem Folgenden evident, daß Moses die Beschneidung seines Sohnes verabsäumt hatte und dies die Ursache seiner plötzlichen Todesgefahr gewesen. Ging er doch hin, die Erlösung eines Volkes zu vollbringen, dessen ganze Bedeutung auf Mila beruht, und da soll er in den Kreis dieses Volkes ein unbeschnittenes Kind bringen! Lieber ihn sterben, als ihn mit solchem Beispiel seine Sendung antreten lassen. So glauben wir das ויבקש verstehen zu müssen, ein Wort, das sonst eine doppelte Härte als Aussage von Gott erhalten würde. Gott, der Allbarmherzige, wünscht nicht den Tod eines Menschen, und wen Gott tödten will, der ist todt. So aber bringt uns dies Wort das Bedeutsame zum Bewußtsein, daß Gottes Plan durch keinen Menschen bedingt ist, — הרבה שלוחים למקום — Gott ist kein Mensch, auch ein Moses nicht, unentbehrlich; eine irrige Meinung, der durch das bisherige Dringen in Moses zur Uebernahme der Sendung Vorschub geleistet war, und der hier begegnet wird. Gott sieht auch seinen Boten, auch einem Moses nichts nach. Im Gegentheil: בקרבי אקדש. Das ist hier mit großen Zügen von vornherein gezeichnet.

V. 25. חתן דמים אתה לי: Worte, die, wie alles Dunkle, die vielfältigste Deutung gefunden. Es wird dies gewöhnlich auf das Kind bezogen, das am Tage der Mila mit dem Abrahamsbund Vermählter heißt. Nach Nedarim 32, a. scheint diese Benennung Brauch gewesen und dann wahrscheinlich aus dieser Stelle entsprungen zu sein. Allein abgesehen davon, daß, auf das Kind bezogen, diese Worte kaum einen entsprechenden Sinn zulassen, so setzt eine solche Erklärung, die das אתה auf das Kind bezieht, überhaupt

פַּרְעֹה וַאֲנִי אֲחַזֵּק אֶת־לִבּוֹ וְלֹא יְשַׁלַּח אֶת־הָעָם׃

22. וְאָמַרְתָּ אֶל־פַּרְעֹה כֹּה אָמַר יְהוָה בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל׃

23. וָאֹמַר אֵלֶיךָ שַׁלַּח אֶת־בְּנִי וְיַעַבְדֵנִי וַתְּמָאֵן לְשַׁלְּחוֹ הִנֵּה אָנֹכִי הֹרֵג אֶת־בִּנְךָ בְּכֹרֶךָ׃

du vor Pharao üben; ich aber werde sein Herz fest sein lassen und er wird das Volk nicht freigeben,

22. bis du zu Pharao sprechen wirst: Es hat Gott gesprochen, mein Sohn, mein Erstgeborner ist Jisrael;

23. ich habe dir gesagt, gieb meinen Sohn frei, daß er mir diene und du hast dich geweigert ihn frei zu geben: siehe so erschlage ich deinen Sohn, deinen Erstgebornen!

---

ist. מופת aber, Hiphilform von יפת, gleichbedeutend mit פתה: einem Eindruck, einer Belehrung offen stehen, Hiphil also: Jemandem eine Belehrung in's Innere bringen, ihn für eine Belehrung zugänglich machen, und מופת ist somit ein Zeichen ad hominem, das zugleich den Menschen für Aufnahme der damit gegebenen Belehrung ergreift. Wenn alles Trinkwasser in Mizrajim zu Blut wird, oder von allen Seiten Ungeziefer an dem König hinaufkriecht, so sind dies מופתים, die sich mit Gewalt Beachtung erzwingen. Ein einziges solches andauerndes Zeichen würde aber zu einer solchen Plage erwachsen, daß nicht aus Ueberzeugung, sondern aus Angst, Noth und Verzweiflung der König euch ziehen läßt. Das soll aber nicht geschehen. Ich werde ihm die Kraft und den Muth lassen, die Plagen auszuhalten, damit er endlich zu einer Ueberzeugung komme, Gott als צדיק und sich und sein Volk als רשעים zu erkennen. Ziehen wird er euch aber nicht lassen, bis du ihm das Sterben seines Sohnes ankündigst. Bis ich dir daher diesen Auftrag gebe, brauchst du nicht bestürzt zu sein, wenn deine Sendung scheinbar ohne Erfolg bleibt. Erst auf diese empfindlichste Strafe wird er das Volk ziehen lassen.

V. 22. 23. בני בכורי ישראל — שלח את בני. בכר, verwandt mit: בגר, בקר, פקר, die alle den Begriff des Freiseins enthalten. הפקר (auch הבקר): herrenlos. בגרת: das Stadium, in welchem das Mädchen aus der Botmäßigkeit des Vaters tritt. בוקר: die Zeit, welche alle Dinge aus der Verschlungenheit der Nacht (לול: ליל) frei und geschieden hervortreten läßt. בָקָר: der frei und nicht in Hürden weilende Theil des Heerdenbesitzes. בכור ist nun nicht der Freie, Ungebundene; er soll ja vielmehr der erste Diener sein und בכור finden wir ja auch bei Thieren und Pflanzen. Die Form ist eine aktive, nicht passive. בכור ist nicht der freigewordene, sondern der freimachende (wie סגור nicht das Gesperrte, sondern das Sperrende). Die bis dahin gebundenen Kräfte des Mutterschooßes werden durch ihn frei, geöffnet. Er ist: פטר רחם. Er ist בכור nicht für sich, sondern für das, was folgt. Mit ihm tritt die Mutter die Zukunft ihres Mutterberufes an. Er ist der den Reigen Eröffnende. Seine קדושה liegt darin, daß mit ihm das Haus zuerst Kinder bekommt, durch ihn wird der רחם: קדוש und Alles, was später durch diese Pforte kommt, Gott heilig. בכור wird erst בכור בצאתו מרחם קדוש, und auch für den Besitz heißt es: וכל מקנך הזכר פטר שור ושה, „dein ganzer Heerdenbesitz soll in der Erstgeburt des

וְאֶרְאֶה הַעוֹדָם חַיִּים וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ
לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם׃
19. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּמִדְיָן
לֵךְ שֻׁב מִצְרָיִם כִּי־מֵתוּ כָּל־הָאֲנָשִׁים
הַמְבַקְשִׁים אֶת־נַפְשֶׁךָ׃
20. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־אִשְׁתּוֹ וְאֶת־
בָּנָיו וַיַּרְכִּבֵם עַל־הַחֲמֹר וַיָּשָׁב אַרְצָה
מִצְרָיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־מַטֵּה
הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ׃
21. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּלֶכְתְּךָ
לָשׁוּב מִצְרַיְמָה רְאֵה כָּל־הַמֹּפְתִים
אֲשֶׁר־שַׂמְתִּי בְיָדֶךָ וַעֲשִׂיתָם לִפְנֵי

zurückkehren und sehen, ob sie noch am Leben sind. Jithro sagte zu Mosche: Gehe zum Frieden.

19. Gott aber sagte zu Mosche in Midjan: Gehe, kehre nach Mizrajim zurück; denn alle die Männer, welche nach deinem Leben trachten, sind gestorben.

20. Da nahm Mosche seine Frau und seine Söhne, ließ sie auf dem Esel reiten und kehrte nach Mizrajim zurück. Den Stab Gottes nahm Mosche in seine Hand.

21. Gott sprach zu Mosche: Indem du nach Mizrajim zurückzukehren gehest, siehe alle die Ueberzeugungswunder, die ich in deine Hand gelegt, sie sollst

---

und Einklang aller Verhältnisse mit uns zu finden, nicht aber ein Eingehen in den Frieden.

V. 19. Moses hatte zuerst allein gehen wollen, weil er wohl sich, aber nicht Frau und Kinder seinen Feinden preisgeben wollte, um so weniger, als keine Familie mehr ausgesetzt ist, als die, deren Vertreter im Dienste des öffentlichen Lebens steht und die Seinigen daher am wenigsten selbst vertreten kann. Gott gebot ihm aber, er solle völlig nach Mizrajim zurückkehren, somit seinen Wohnort in Midjan aufgeben, er habe von seinen Feinden nichts mehr zu fürchten.

V. 20. Es scheint, Moses sei nur im Besitz eines einzigen Lastthieres gewesen, auf welchem er habe reiten wollen. Nun aber ließ er Frau und Kinder החמור besteigen, und er ging zu Fuß mit dem Stabe in der Hand.

V. 21. Nur drei אותות hatte bisher Gott Moses in die Hand gegeben, hatte jedoch noch von keinem ihn beauftragt, es vor Pharao zu üben. Allein vergegenwärtigen wir uns den Sinn dieser Zeichen, wie sie eben Moses als Boten Dessen dokumentiren sollten, der die Stütze und die Macht des Menschen in ihm feindselige Schlange zu verwandeln, ja, auch umgekehrt das dem Menschen Feindseligste in ihm gefügige Stütze und ihm gefügiges Machtwerkzeug zu verwandeln Gewalt habe, ja, die Hand selbst, die den Stab führt, nach Belieben tödte und belebe: so hatte ihm ja Gott damit bereits Alles gesagt; waren ja alle ferneren Wunder nichts anders, als daß Gott den Stab der Macht Mizrajim's zur feindseligsten Empörung gegen sie aufrief und zuletzt die Hand, die über diese Macht gebot, selbst tödtete. —

אות ist ein Zeichen, das zunächst nur an den Verstand gerichtet ist, ihm eine Erkenntniß zu vermitteln, deren Beachtung oder Nichtbeachtung annoch den Menschen überlassen

16. Er wird für dich zum Volke sprechen, und es sei denn also: er wird dir zu einem Munde und du wirst ihm zu einem Gotte.

17. Und diesen Stab nimmst du in deine Hand, mit welchem du die Zeichen vollbringen sollst.

18. Mosche ging und kehrte zu seinem Schwiegervater Jether zurück. Er sagte ihm: Ich möchte doch gehen und einmal zu meinen Brüdern in Mizrajim

16. וְדִבֶּר־הוּא לְךָ אֶל־הָעָם וְהָיָה
הוּא יִהְיֶה־לְּךָ לְפֶה וְאַתָּה תִּהְיֶה־לּוֹ
לֵאלֹהִים׃

17. וְאֶת־הַמַּטֶּה הַזֶּה תִּקַּח בְּיָדֶךָ
אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה־בּוֹ אֶת־הָאֹתֹת׃ פ

ששי. 18. וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב ׀ אֶל־
יֶתֶר חֹתְנוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ אֵלְכָה־נָּא
וְאָשׁוּבָה אֶל־אַחַי אֲשֶׁר־בְּמִצְרַיִם

---

wir auch bei den Weisen, diesen treuen Nachfolgern unseres Moses und Aaron, vollständig getrennt. Da war der חכם, der den דין, die הלכה, den Gesetzesinhalt in begrifflicher Schärfe für den auffassenden Verstand rein und treu zu präcisiren, und der מתורגמן, der den vom חכם gegebenen halachischen Inhalt in faßlicher, erläuternder Rede dem Volke vorzutragen und eindringlich nahe zu legen hatte. Ebenso erscheint das Verhältniß der שמעתתא, des klar und präcisirt für den Begriff gegebenen Inhaltes des Gesetzes, zur אגדתא, des die Gewinnung der Gemüther für die Aufnahme und Erfüllung der gesetzlichen Aufgabe bezweckenden Vortrages. Diese Theilung der Arbeit des Wortes ist für die reine Ueberlieferung des göttlichen Gesetzes höchst bedeutsam. Um für die Wahrheit Gemüther zu gewinnen, genügt es nicht blos, den Lehrinhalt zu entwickeln, sondern muß man den Bildungsstand der zu Erleuchtenden und zu Gewinnenden berücksichtigen, muß an die vorhandenen Vorstellungen, Meinungen, Ansichten, Wünsche und Bestrebungen anknüpfen, muß das, was ist, als Ausgangspunkt nehmen und daran entwickeln, was sein soll. Das ist die Aufgabe eines Aaron, eines Methurgeman. Es erfordert dies die Gabe der Beredtsamkeit. Während „Reden" nur die klare und deutliche Darstellung einer zu erkennenden Wahrheit bedingt, will „Bereden" durch's Wort das Innere des Hörers packen und es nicht nur zur Erkenntniß, sondern zur Anerkenntniß bringen. Der „Beredte" läuft leicht Gefahr, indem er in die Anschauungsweise seines Publikums eingehen muß, aus derselben auch Manches in den Kreis der von ihm zu bringenden Wahrheit hinüber zu nehmen, um sie mundgerecht zu machen, ihrer Schärfe zu nahe zu treten, ihre Reinheit durch Fremdartiges zu trüben und ihr Eingang durch Concessionen zu schaffen. Er läuft nicht seltener Gefahr, viel Worte und wenig Inhalt zu produciren. Einer Zeit, welcher „Beredtsein" so oft als Probe eines ganzen Mannes gilt, wäre viel Jämmerlichkeit erspart, wenn sie nach Weise der Väter die Gaben der חכמה und der Beredtsamkeit, die nur selten sich in gleichem Maaße beisammen finden, auch in der Wahl ihrer Leiter zu trennen sich entschlösse. Unsere Gemeinden hätten dann nur חכמים an ihrer Spitze und wären sie auch כבד פה וכבד לשון. —

V. 18. לך לשלום. Tief und sinnig bemerken die Weisen, wie jeder lebendige Wandel auf Erden nur הליכה לשלום, nur ein Weg zum Frieden, ein Streben ist, Harmonie

14. Da erglühte der Zorn Gottes wider Moscheh und er sprach: Ist nicht Aharon, dein Bruder, der Lewi? Ich weiß es, daß er gerne sprechen wird. Siehe, er geht dir auch entgegen, er wird dich sehen und sich in seinem Herzen freuen.

15. Zu ihm wirst du sprechen und die Worte in seinen Mund legen, und Ich werde mit deinem Munde und mit seinem Munde sein und werde euch das lehren, was ihr thun sollt.

14. וַיִּחַר־אַף יְהוָה בְּמֹשֶׁה וַיֹּאמֶר
הֲלֹא אַהֲרֹן אָחִיךָ הַלֵּוִי יָדַעְתִּי כִּי־
דַבֵּר יְדַבֵּר הוּא וְגַם הִנֵּה־הוּא יֹצֵא
לִקְרָאתֶךָ וְרָאֲךָ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ׃
15. וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו וְשַׂמְתָּ אֶת־
הַדְּבָרִים בְּפִיו וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם־פִּיךָ
וְעִם־פִּיהוּ וְהוֹרֵיתִי אֶתְכֶם אֵת אֲשֶׁר
תַּעֲשׂוּן׃

---

spricht. Es dokumentirt dies die vollste Freiheit des Bewußtseins, der Besinnung, der Ueberlegung und der Willensentschließung, mit einem Worte: des nüchternsten, klarsten Geistes- und Gemüthszustandes unseres Nabi in dem höchsten Momente seines Lebens. Wenn die Weisen das bedeutsame Wort ausgesprochen: מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה, und darin wohl auch die Wahrheit bezeugt sein dürfte, daß das Göttliche nie in das Gebiet des Menschlichen also hinübergegriffen, daß damit das Menschliche im Menschen völlig aufgegangen und zum unfreien, willenlosen Werkzeug des Göttlichen geworden: so spricht sich ja schon der Name שכינה als ein Moment aus, das dem Menschlichen שכן wird, in die nächste Nähe zum Menschen tritt, keineswegs aber ihn überwältigend absorbirt. So vermessen es wäre, über das, was נבואה und רוח הקדש ist, etwas Positives aussagen zu wollen, da נבואה eine Thatsache ist, die man als נביא erfahren haben müßte, um aussprechen zu können, was sie sei: so berechtigt, ja pflichtgeboten dürfte gewiß eine jede Erwägung sein, die aus dem von Gott Mitgetheilten wenigstens klar zu machen strebt, was נבואה, was wahre Prophetie nicht sei, damit der Begriff dieser Fundamental-Thatsache rein gehalten werde von allem jenem Krankhaften und Fremdartigen, womit man sie „aufräumend" so gerne zu verquicken bestrebt ist.

V. 14. Wir begegnen hier zum ersten Male dem Namen „Lewi" als Ausdruck des Charakters. Zum Lewi gehört Kraft, Muth und Entschiedenheit, diese besitzt dein Bruder, ihn werde ich nicht lange zu bitten haben, dem brennt schon das Wort auf der Zunge, er weiß auch schon darum und wird sich freuen, daß dir eine solche Sendung geworden.

V. 15 f. Wir sehen hier bei dem geistigen Aufbau unseres Volkes eine eigenthümliche Erscheinung, die fort und fort also geblieben, wir meinen: die Trennung der Lehre von der Beredtsamkeit. Moses hatte so lange an den Mangel der Sprache nicht gedacht, bis ihm der Gottes-Auftrag wiederholt קֹל האֹתֹת erwähnte, eine Aufgabe der Beredtsamkeit, zu welcher er sich die Kraft versagt fühlte. Die Arbeit des Wortes im Dienste der Gotteslehre erscheint von vornherein zweitheilig: 1) vollständige und treue Präcisirung des Inhaltes, 2) Entgegenbringung dieses Inhaltes an das Volk in einer solchen Weise, daß er verstanden, begriffen und beherzigt werde. Diese Aufgabe finden

11. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו מִי שָׂם פֶּה לָאָדָם אוֹ מִי־יָשׂוּם אִלֵּם אוֹ חֵרֵשׁ אוֹ פִקֵּחַ אוֹ עִוֵּר הֲלֹא אָנֹכִי יְהוָה׃

11. Da sprach Gott zu ihm: Wer hat denn einen Mund dem Menschen gemacht, oder wer macht noch stumm, oder taub, oder hellsehend, oder blind, bin ich es nicht, Gott?

12. וְעַתָּה לֵךְ וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם־פִּיךָ וְהוֹרֵיתִיךָ אֲשֶׁר תְּדַבֵּר׃

12. Und nun gehe! Ich werde mit deinem Munde sein und dich lehren, was du sprechen sollst.

13. וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַח־נָא בְּיַד־תִּשְׁלָח׃

13. Er sprach: O, mein Herr! Schicke doch durch den, den du doch wirst schicken müssen!

אִלֵּם, von אלם, binden: dessen Zunge gebunden ist. — חרש, von חרש, pflügen: der Taube „pflügt" nur seinen Gedankenacker, aber es werden keine Saaten von Außen in den Boden seines Denkvermögens eingestreut. — פקח, das verstärkte פקע, בקע, aufklaffen: der ein ungewöhnlich offenes Organ hat. — עִוֵּר, עוֹר: Haut, עור wachen und nackt sein. Grdb. von עור: den äußeren Eindrücken blosgestellt sein, daher: Haut, das den menschlichen Körper für die Eindrücke empfänglich machende Organ, der Tastsinn. Während des Schlafes ist die Empfänglichkeit gleichsam in das Innere des Menschen zurückgezogen; je tiefer der Schlaf, je weniger steht der Mensch durch seine Haut in Verbindung mit der Außenwelt. Mit dem Erwachen tritt wieder die Wahrnehmung durch die Haut ein. עִוֵּר ist der „Hautmensch", der Tastmensch, der Blinde, der nur durch sein Tastorgan die Körper der Außenwelt wahrnimmt. —

V. 12. הוריתיך, nicht von ירה, sondern von הרה, einen lebendigen Keim in sich aufnehmen (wie הוליך von הלך). הוֹרָה: einen organisch-lebendigen Keim in den andern legen. Geistig ist es der edelste Ausdruck für Lehren. Das Gelehrte soll, als geistiger Keim in das Gemüth des Andern gelegt, dieses so ganz in Anspruch nehmen und so in ihm zum geistig lebendigen Organismus erwachsen, wie der Keim im Mutterschooß.

V. 13. Ich fühle mich nicht brav, nicht weise, nicht tüchtig genug, bin nicht der dazu geeignete Mensch; die Sendung wird jedenfalls ausgeführt werden, aber durch mich zuerst mislingen, und wirst du dann doch einen Andern, Bessern, Tüchtigern schicken: schicke diesen Andern lieber gleich. Diese Verzweiflung an sich selbst ist das lebendigste Zeugniß der Göttlichkeit alles Dessen, was durch Moses ausgeführt und gesprochen worden, das lebendigste Zeugniß dafür, daß die תורה wohl durch Moses, aber nicht aus oder von Moses ist, für die Wahrheit, die ungedeutelte Wahrheit des Fundamentalsatzes: וידבר ד׳ אל משה. Man ist ferner in gewissen Kreisen so gerne geneigt, die Prophetie der נביא׳ ד׳, auf deren Sendung das ganze Judenthum beruht, in das Gebiet der Ekstase, einer Ent- und Verzückung zu verweisen, wo der Mensch willenlos wird und Dinge sieht, hört, spricht und übt, von denen er nachher nichts weiß. Dem entgegengesetzt sehen wir hier vollständig, wie Moses Gott gegenüber nicht nur das vollständigste Bewußtsein, sondern auch die vollste selbstständige Willenskraft bewahrt und äußert, und noch im letzten Augenblicke seine weigernde Bitte aus-

הָאֹתוֹת הָאֵלֶּה וְלֹא יִשְׁמְעוּן לְקֹלֶךָ
וְלָקַחְתָּ מִמֵּימֵי הַיְאֹר וְשָׁפַכְתָּ
הַיַּבָּשָׁה וְהָיוּ הַמַּיִם אֲשֶׁר תִּקַּח מִן־
הַיְאֹר וְהָיוּ לְדָם בַּיַּבָּשֶׁת׃
10. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה בִּי אֲדֹנָי
לֹא אִישׁ דְּבָרִים אָנֹכִי גַּם מִתְּמוֹל
גַּם מִשִּׁלְשֹׁם גַּם מֵאָז דַּבֶּרְךָ אֶל־
עַבְדֶּךָ כִּי כְבַד־פֶּה וּכְבַד לָשׁוֹן אָנֹכִי׃

und auf deine Stimme nicht hören werden, so nimmst du von dem Gewässer des Flusses und gießest es auf's Trockene, so werden die Wasser, die du aus dem Flusse nehmen wirst, sie selbst werden auf dem Trockenen zu Blut werden.

10. Da sprach Mosche zu Gott: O, mein Herr, ich bin kein Mann der Rede, weder von gestern noch vorgestern, noch von da an, daß du zu deinem Diener gesprochen; denn schwer an Mund und schwer an Zunge bin ich.

---

du gesandt bist, Hand an das Land selbst zu legen, daß der dich sendende Gott wohl im Stande ist, diesem Staat den Stab des Daseins zu brechen. Der Nil ist ja die Stütze und die verkörperte Macht Mizrajim's.

V. 10. Wiederholt heißt es V. 8.: והאמינו לקול האות ,ישמעו לקול האות und ist dies wohl nicht blos bildlicher Ausdruck für die Gewährung oder Versagung des Vertrauens; dies ist V. 9. ohne קול ausgedrückt. Vielmehr dürfte dies die belehrende und zu Geist und Herz redende Deutung des Zeichens sein, mit welcher das zu vollbringende Zeichen zu begleiten gewesen war, und wohl durfte Moses sich sagen: hierzu bedarf's der Beredtsamkeit. — בי', von בהה, wüste, unklar, eine Interjektion, welche eine ängstliche, unruhige Stimmung zum Ausdruck bringt. „Ich bin noch immer ängstlich, fühle die Fähigkeit nicht, den Auftrag zu vollbringen."

גם מתמול וגו'. Es scheint, daß dieses ganze Zwiegespräch mit seinen Reden und Entgegnungen nicht rasch aufeinandergefolgt, daß vielmehr Moses über das Einzelne mit sich zu Rathe gegangen und dann Gott seine Bedenken vorgetragen habe, die auch bis hierher nicht von Gott misbilligt worden sind. — כבד פה ist wohl die Mangelhaftigkeit des Sprachorgans überhaupt, כבד לשון die Schwerfälligkeit der Zunge insbesondere: „Ich kann meinen Mund überhaupt schwer in Bewegung setzen, und dann stoße ich auch mit der Zunge an, habe sie nicht in meiner Gewalt." Es ist aber eine böse Sache, wenn ein Redner, und noch dazu ein Volksredner — ausgelacht wird. Es gehört viel Verstand und Verständniß dazu, die Mängel eines Redners um des Inhaltes willen zu übersehen, eine Einsicht, die von einer Volksmenge mit Frauen und Kindern nicht leicht zu erwarten ist.

V. 11. „Bin ich's nicht ה'?" Derselbe, der ich Stab in Schlange und Schlange in Stab umwandle? Kann ich nicht auch den Stammelnden zum Beredtesten und den Beredten zum Stammelnden machen? Gerade ein stammelnder Mensch war der geeignete zu dieser Sendung. Jedes Wort dieses Stammelnden selbst wird zum אות. Wenn der sonst stammelnde Mann in Gottes Auftrag fließend spricht, so bringt jedes Wort seine Beglaubigung mit sich. —

6. וַיֹּאמֶר יְהוָה לוֹ עוֹד הָבֵא־נָא
יָדְךָ בְּחֵיקֶךָ וַיָּבֵא יָדוֹ בְּחֵיקוֹ וַיּוֹצִאָהּ
וְהִנֵּה יָדוֹ מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג׃
7. וַיֹּאמֶר הָשֵׁב יָדְךָ אֶל־חֵיקֶךָ
וַיָּשֶׁב יָדוֹ אֶל־חֵיקוֹ וַיּוֹצִאָהּ מֵחֵיקוֹ
וְהִנֵּה־שָׁבָה כִּבְשָׂרוֹ׃
8. וְהָיָה אִם־לֹא יַאֲמִינוּ לָךְ וְלֹא
יִשְׁמְעוּ לְקֹל הָאֹת הָרִאשׁוֹן וְהֶאֱמִינוּ
לְקֹל הָאֹת הָאַחֲרוֹן׃
9. וְהָיָה אִם־לֹא יַאֲמִינוּ גַּם לִשְׁנֵי

6. Gott sprach ferner zu ihm: Bringe doch deine Hand in deinen Schooß. Er brachte seine Hand in seinen Schooß. Er nahm sie heraus und siehe, seine Hand war aussätzig wie Schnee.

7. Er sprach: Bringe deine Hand wieder in deinen Schooß. Er brachte seine Hand wieder in seinen Schooß. Er nahm sie heraus aus seinem Schooße, und siehe, sie war wieder wie sein übriges Fleisch geworden.

8. Es sei, wenn sie dir nicht Glauben schenken und nicht auf die Stimme des ersten Zeichens hören werden, so werden sie der Stimme dieses letztern Zeichens Glauben schenken.

9. Es sei aber, wenn sie auch diesen beiden Zeichen keinen Glauben schenken

---

ist von Ihm; so er will, macht er Pharao zum Knecht und euch zum Gebieter, umwandelt er Pharao's Stab zu seiner Geißel und Pharao's Geißel zu eurem Stab.

V. 6. Bei der Aufforderung, den Stab zur Erde zu werfen, steht nicht das bittende נא, wohl aber hier, wo die eigene Hand aussätzig werden soll, eine Anforderung, die eine unangenehme Zumuthung enthält. In solchen feinen Nüancen verräth sich die Authenticität einer Schrift.

V. 7. Die Hand in den Busen stecken und sie dadurch aussätzig und sie wieder in den Busen stecken und dadurch gesund werden lassen, ist schon im Allgemeinen ein Zeichen göttlicher Sendung. Es lehrt, daß nicht nur der „Stab", sondern auch die Hand, die ihn hält und führt, in Gottes Gewalt ist. Ja, es lehrt: wenn Gott das dem Menschen Gefügige in Feindseliges und umgekehrt umwandelt, so ist der Mensch, wenn er sich nur in sich selbst und auf sich selbst zurückziehen möchte, vor sich selbst nicht sicher. In das menschliche Wesen selbst wirft Gott, wenn er will, den Zwiespalt. Gott braucht den Stab nicht zu brechen. In dem bergenden Schooß des Menschen selbst läßt Gott die Hand ersterben, wenn er will, und wieder neu belebt werden, wenn er will. Ps. 74, 11.: מקרב חיקך כלה lehrt jedoch, daß „die Hand in den Schooß legen" ganz so wie im Deutschen ein Ausdruck der Unthätigkeit ist. Es kann daher dieses Zeichen noch besonders dem Volke haben sagen sollen: Es kann, je nachdem Gott will, das Nicht-Thun, das „die Hände in den Schooß legen", den Tod bringen, allein es kann auch, so es auf Gottes Geheiß geschieht, in dem שב ואל תעשה die Rettung liegen. Mögen sie daraus lernen, geduldig auszuharren, Gott kennt die rechte Zeit, wann es gilt, die Hände in den Schooß zu legen und wann sie aus dem Schooß zu nehmen.

V. 9. Wenn sie nach den beiden Zeichen noch kein rechtes Vertrauen gewonnen haben sollten, so beginne gleichsam die עשר מכות vor ihren Augen, lasse sie sehen, daß

3. וַיֹּאמֶר הַשְׁלִיכֵהוּ אַרְצָה
וַיַּשְׁלִכֵהוּ אַרְצָה וַיְהִי לְנָחָשׁ וַיָּנָס
מֹשֶׁה מִפָּנָיו׃
4. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה שְׁלַח
יָדְךָ וֶאֱחֹז בִּזְנָבוֹ וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיַּחֲזֶק־
בּוֹ וַיְהִי לְמַטֶּה בְּכַפּוֹ׃
5. לְמַעַן יַאֲמִינוּ כִּי־נִרְאָה אֵלֶיךָ
יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתָם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם
אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב׃

3. Er sprach: Wirf ihn zur Erde. Er warf ihn zur Erde, da ward er zu einer Schlange und Mosche floh vor ihr.

4. Da sprach Gott zu Mosche: Strecke deine Hand und fasse an ihren Schwanz. Er streckte seine Hand und ergriff sie, da ward sie zu einem Stabe in seiner Hand.

5. Damit sie glauben, daß dir Gott, der Gott ihrer Väter sichtbar geworden, der Gott Abraham's, der Gott Jizchak's und der Gott Jaakob's.

---

deren Willen allein der Fortbestand der Gesetze der Natur bedingt ist, die sie selber gegeben, jener Macht, durch welche nicht nur Alles geworden, was ist, sondern Alles besteht, was besteht. Allein eine näher eingehende Erklärung dürfte auch klar machen, warum Gott gerade dieses Zeichen und kein anderes gewählt. Gott läßt Moses erst erwägen, was er in der Hand hat. So wie Jeremias: Was siehst du? „Bringe dir zum Bewußtsein, was du in der Hand hast!" Das corripirte ה, das über das מה hinwegeilt und den Gedanken auf das זה concentrirt, dürfte allerdings zugleich erinnern, Gottes Wundermacht habe ebenso gut an jedem andern Gegenstande, der eben zur Hand gewesen wäre, sich zeigen können. Also: ein Stab! Was ist ein Stab? Das natürlichste Zeichen der von Menschenkraft beherrschten Natur. Der Stab hat eine doppelte Bedeutung, die auch entsprechend in der Wurzel נטה: sich stützen, sich neigen und: seine Hand über etwas strecken, liegt. Der Stab ist a) Verlängerung der Hand, wodurch der Mensch sich auf die Erde stützt und b) Verlängerung und Erweiterung des Machtkreises, Zeichen seiner Herrschaft. Nun wird durch Moses dem Volke gezeigt: Das, worauf der Mensch sich stützt und womit er gebietet, verwandelt sich, wenn Gott es will, in den vollendetsten Gegensatz, in eine Schlange. Alle Thiere schließen sich mehr und minder dem Menschen an, aber die Amphibien, und insbesondere die Schlange birgt איבה dem Menschen, der Mensch flieht vor ihr. Also: der Einzige hat dich gesandt, der Das, worauf der Mensch sich stützt und was ihm zum Mittel seiner Herrschaft dient, wenn er will, sich dem Menschen gegenüber empören läßt, und umgekehrt, Das, was ihm jetzt als gefürchtete, zu fliehende feindliche Macht gegenüber steht, wenn er will, zur gefügigen Stütze und zum gefügigen Werkzeug ihm in die Hand gibt. Damit ist aber eben dein Sender als 'ה dokumentirt, als derjenige, von dessen Willen jeder kommende Moment, jeder Moment der Zukunft bedingt ist. Und bedeutsam wird auch hier wiederholt: אלקי אבתיכם אלקי אברהם וגו', darauf hinzuweisen, wie ja Gott von eurem Ursprung an in den verschiedensten Schicksalslagen und Zuständen sich in ganz gleichem Grade der Waltung und Vorsehung offenbart; er ist Gott Jakob's wie Gott Abraham's; des Knechtes wie des Fürsten Geschick

וְשַׂמְתֶּם עַל־בְּנֵיכֶם וְעַל־בְּנֹתֵיכֶם
וְנִצַּלְתֶּם אֶת־מִצְרָיִם׃
ד 1. וַיַּעַן מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר וְהֵן לֹא־יַאֲמִינוּ
לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקֹלִי כִּי יֹאמְרוּ לֹא־
נִרְאָה אֵלֶיךָ יְהוָה׃
2. וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוָה מַזֶּה בְיָדֶךָ
וַיֹּאמֶר מַטֶּה׃

מזה ק׳

der fordern, die ihr euren Söhnen und Töchtern zu tragen gebet und ihr werdet Mizrajim sich entleeren lassen.

Kap. 4. V. 1. Mosche erwiederte und sprach: Und siehe, sie werden mir nicht glauben und nicht auf meine Stimme hören; denn sie werden sagen: dir ist Gott nicht sichtbar geworden!

2. Da sprach Gott zu ihm: Was ist dies in deiner Hand? Er sprach: Ein Stab.

---

sich ein Kind von Gott erbat, heißt es daher wiederholt: שאלה מעמו, was sie sich von Gott erbeten, blieb noch in ihrer Hand Gottes. Sie hatte sich von ihm eine Knospe seiner unsterblichen Geister erbeten, um sie ihm als sein Kind zu erziehen. Ebenso was Gott von uns fordert, das bleibt erst recht unser, indem wir es Gott weihen, daher: מה ד׳ א׳ שואל מעמך. (5. B. M. 10, 12.) Hier aber steht ausdrücklich: ושאלה אשה משכנתה, ebenso Kap. 11, 2. וישאלו איש מאת רעהו וגו׳. Es heißt somit entschieden: fordern, sich erbitten und in keiner Weise blos: borgen, anleihen. —

ונצלתם. נצל wie נשל: sich von Etwas entkleiden, התנצל: sich Etwas ausziehen. נַצֵּל: machen, daß Jemand sich von Etwas entkleide. Ihr werdet eine solche Stellung den Mizrim gegenüber erhalten, daß man in Uebermaß eurer bittenden Forderung gewähren wird. Sie werden mehr als ihr erwartet hergeben, theils, um Eurer los zu werden, theils aus menschlichem Mitgefühl.

Kap. 4. V. 1. Gott hatte ihm offenbart, wie sein Auftreten vor Pharao nicht sofort von Erfolg sein würde. Natürlich durfte Moses voraussetzen, daß die Erfolglosigkeit seines Auftretens einen gerechten Zweifel an seiner ganzen Sendung hervorrufen werde: der Gott, von dem du sprichst, ist dir nicht erschienen, sonst würde deinem Worte an Pharao sofort die Erfüllung folgen.

Zur ursprünglichen Ausrüstung Moses war kein אות, kein Wunder nothwendig. Auf den Erfolg hat Gott Moses und uns für alle Zeiten hingewiesen: כי אהי׳ עמך וזה לך האות. Daß wir in unserer Ohnmacht mit der Thora im Arme einen solchen welthistorischen Gang durch die Zeiten vollbringen konnten, das ist der ewige vollgültige Beweis für die Göttlichkeit der Thora und die Wahrhaftigkeit der Sendung Moses. Allein hier, im Anfange, wo der Erfolg noch fehlt, ja, wo von vornherein wiederholte Erfolglosigkeit angekündigt war, da war ein Zweifel an Moses Sendung sehr wohl begründet, und Moses sehr wohl berechtigt einen solchen Zweifel beim Volke vorauszusetzen.

V. 2—5. Das Umwandeln, die Thatsache, daß das, was jetzt Stab ist, wenn man will, eine Schlange, und wenn man will, wieder ein Stab wird, ist schon an sich ein אות, das verstärkte אוד: ein geistiger Hebel, ein Mittel zur Bewirkung der Ueberzeugung, daß Derjenige, welcher mit einer solchen umwandelnden Macht gerüstet auftritt, Bote jener einzigen Macht ist, die über den natürlichen Stand und Gang der Dinge gebietet, von

20. וְשָׁלַחְתִּי אֶת־יָדִי וְהִכֵּיתִי אֶת־מִצְרַיִם בְּכֹל נִפְלְאֹתַי אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה בְּקִרְבּוֹ וְאַחֲרֵי־כֵן יְשַׁלַּח אֶתְכֶם׃

21. וְנָתַתִּי אֶת־חֵן הָעָם־הַזֶּה בְּעֵינֵי מִצְרָיִם וְהָיָה כִּי תֵלֵכוּן לֹא תֵלְכוּ רֵיקָם׃

22. וְשָׁאֲלָה אִשָּׁה מִשְּׁכֶנְתָּהּ וּמִגָּרַת בֵּיתָהּ כְּלֵי־כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּשְׂמָלֹת

20. dann werde ich meine Hand ausstrecken und Mizrajim mit allen meinen Wundern schlagen, die ich in seiner Mitte vollbringen werde; danach wird er euch fortschicken.

21. Ich lasse dann die Gewährungswürdigkeit dieses Volkes in den Augen Mizrajim's hervortreten, und so wird es werden, daß, wenn ihr dann gehen werdet, ihr nicht leer gehen werdet.

22. Es soll dann jede Frau von ihrer Nachbarin und von ihrer Mitbewohnerin silberne und goldene Geräthe und Klei-

---

V. 20. נפלאתי, פלא: verwandt mit פלח: trennen, בלע: verschlucken, בלה: altern, בַּלָּהָה: jäher Schreck; Grundbed.: durch Absonderung völlig außer Zusammenhang mit allen andern Existenzen kommen. (In בלהה liegt auch der Begriff des Ueberwältigens, Ganz-einnehmens, wie in בלע). פֶּלֶא ist dasjenige, was außer Zusammenhang mit der sonstigen Causalität der Dinge geschieht und somit Den offenbart, dessen Wille und Macht nicht durch die sonstige Ordnung der Welt und der Verhältnisse bedingt ist, dessen Wille und Macht umgekehrt vielmehr die Ordnung der Welt und der Verhältnisse bedingt. Durch ein von Gott angekündigtes und vollbrachtes Wunder springt die Göttlichkeit der natürlichen Ordnung der Dinge in die Augen; es zeigt sich, daß die natürliche Ordnung der Dinge nicht nur einen Urheber hat, nicht nur mit ihrem Entstehen, sondern auch mit ihrem Bestehen in Gott wurzelt, nicht besteht, weil sie einmal durch Gott geworden, sondern, weil und so lange Gott ihr Fortbestehen will. Die Göttlichkeit der natürlichen Ordnung der Dinge zu lehren ist der Wunder Zweck.

V. 21. Es war ja überhaupt der Volkshaß gegen die Juden in Egypten nicht ursprünglich, er war ja nur künstlich von Oben hervorgerufen und genährt.

V. 22. ושאלה. שאל, dieses Wort hat eine unglückliche Geschichte. Es kommt mindestens ein paar hundert Mal in תנ״ך vor und heißt da immer: fordern, erbitten, nie: borgen. Nur ein einziges Mal kommt es als borgen, anleihen vor: וכי ישאל איש מעם רעהו 2. B. M. 22, 13. und dieses eine Mal, weil es eben ein gesetzliches Verhältniß bestimmt und dafür den Begriff שאל geläufig machte, hat veranlaßt, in dem Ausdruck שאל wesentlich und zunächst anleihen, borgen erblicken zu lassen. Allein man hat dabei einen constanten Sprachgebrauch völlig übersehen. Ueberall, wo שאל: fordern, sich erbitten heißt, wo somit der geforderte oder erbetene Gegenstand völlig außer fernerer Beziehung zu dem bisherigen Eigenthümer treten soll, wird שאל immer mit מאת oder ־מ construirt; er wird von der Person getrennt. In dem einen Falle jedoch, wo es borgen, anleihen heißt, steht es mit מעם. Es ist nicht mehr bei ihm, aber gehört ihm noch, obgleich es sich jetzt bei dem Andern befindet. Als Channa

שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ׃

19. וַאֲנִי יָדַעְתִּי כִּי לֹא־יִתֵּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לַהֲלֹךְ וְלֹא בְּיָד חֲזָקָה׃

Weg von drei Tagen in die Wüste gehen, und Gott, unserm Gott, ein Opfer bringen!

19. Ich weiß es aber, daß der König von Mizrajim euch nicht gehen lassen wird, selbst nicht mit gewaltiger Hand,

---

Erzählung geht in diese Anschauung ein und adoptirt den Ausdruck: ויקר א׳ אל בלעם. (4. B. M. 23, 3, 4, 15.) Bileam spricht: „ich will mich rufen lassen," d. h. ich will mich einer außer mir liegenden Macht, „dem göttlichen Zuge" hingeben, daß er mich hinleite, ich weiß selbst noch nicht wohin; und einen eben so seinen Gott zwingenden höhern Einfluß denkt er sich möglich, daß ein Höheres beide, ihn und seinen Gott, einander entgegenführe. Es ist dem Heidenthum weder in seiner Beziehung zu seinem Gotte, noch seines Gottes zu ihm irgend ein wirklich freies, sich selbst aus sich selbst frei Bestimmendes. Im tiefen Grunde ist Alles physische Nothwendigkeit, wo Jedes nur Macht hat über das Andere, nicht aber über sich selbst. Ruht doch auf dieser Anschauung der ganze vorgebliche oder eingebildete Wahn des קוסם. Balak traut dem Bileam die Kunst zu, auf das Volk seines Hasses den Zorn der Götter herabbeschwören zu können. Bileam gibt die Möglichkeit zu und spricht: „Ich will mich meiner Selbstständigkeit begeben und mich der Menschen und Götter zwingenden Macht hingeben, vielleicht werden dadurch auch die Götter gezwungen werden." Und Gott ging auf die Täuschung ein: ויקר א׳ וגו׳. Bileam glaubte schon, er habe die Götter gebannt, da ward er gezwungen, das gerade Gegentheil zu sprechen. Auch hier läßt Gott Moses zuerst ganz in die Anschauung des Heidenthums eingehen. אלק׳ העבריים נקרה עלינו. Unsere Gottheit, die nun seit drittehalb hundert Jahren nichts von sich hat hören lassen, ist jetzt („durch eine über Götter wie Menschen waltende Röthigung, נקרה,") über uns sichtbar geworden. Das bedeutet Etwas. Wir müssen ihr opfern, vielleicht ihren Zorn beschwichtigen. (Vgl. Kap. 5, 3. פן יפגענו בדבר וגו׳). Es kann Niemand Etwas dafür. Es ist eine höhere Fügung. — Die erste Forderung lautete gar nicht: שלח את עמי, sondern enthält nur einfach die Bitte, ein Opfer zu gestatten, und da dies in Mizrajim nicht möglich, so schließt die Bitte die Gewährung einer sechstägigen Entfernung in sich. Und Alles ganz in Pharao's Sprache und Anschauung.

V. 19. Aber selbst diese einfache, natürliche, ja im Grunde sein eigenes Interesse wahrende Bitte — damit nicht ein zürnender Gott seine Sklaven heimsuche — die ihm höchstens sechs oder sieben Arbeitstage kosten würde, wird er nicht bewilligen, nicht wenn ihr, wie ihr sollt, als bescheiden Bittende kommt, auch nicht wenn ihr ביד חזקה, mit Nachdruck fordernd vor ihn trätet. Fast möchte man glauben, daß schon in einem so frühen egyptischen dynastischen Kreise die äußerlich mit solcher Wichtigkeit proklamirte Religion im Herzen doch nicht das kleinste Plätzchen gehabt und nur zum politischen Popanz für das Volk gedient haben müsse. Er hätte sonst aus Götter-Furcht einwilligen müssen. Wo neunzig Götter verehrt werden, hat auch der einundneunzigste Platz, zumal wo, wie hier, an dies über alle Götter waltende Höhere appellirt wird, wo Etwas geschehen, was seit Jahrhunderten nicht geschehen.

18\. Sie werden auf deine Stimme hören und du kommst dann, du und die Aeltesten Jisrael's, zum König von Mizrajim, und ihr saget zu ihm: Gott, der Gott der Ibrer, ist über uns gefügt worden, und nun lasse uns doch einen

18\. וְשָׁמְעוּ לְקֹלֶךָ וּבָאתָ אַתָּה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַאֲמַרְתֶּם אֵלָיו יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים נִקְרָה עָלֵינוּ וְעַתָּה נֵלֲכָה־נָּא דֶּרֶךְ

V. 18. Du sollst nicht allein gehen, vor dem König nicht etwa als einzelner Enthusiast und Schwärmer erscheinen, er soll es sehen, daß du das ganze Volk hinter dir hast. — הָעִבְרִיִּים. Es ist dies das erste Mal, daß im Namen des jüdischen Volkes als solches zu einem Dynasten gesprochen wird, und hier begegnen wir einer Form: עִבְרִיִּים, die nie wieder vorkommt. Es heißt sonst immer עִבְרִים. Möglich, daß hier der im עִבְרִי liegende Charakter ganz besonders und zwar als ein solcher betont wird, der nicht nur der Gesammtheit eigen wäre, sondern den jedes Glied der Gesammtheit vertritt. Wie Gott Ein Mann genügte, der wie Abraham — nach ר' יהודה — den Muth hatte, die ganze Welt diesseits zu lassen und mit seinem Gott allein jenseits zu treten und darum עִבְרִי genannt wurde, so hat diesen Muth und diese Charakterstärke jeder Einzelne seiner Söhne geerbt. Indem Moses im Namen der „Ibrijim" vor den König mit der Forderung hintreten soll, spricht er in diesem Namen aus: in jedem Einzelnen von uns steht die Gesammtheit da, jeder Einzelne von uns hat den Muth, die Aufgabe der Gesammtheit für sich allein einer ganzen Welt gegenüber zu vertreten und fortzutragen. (Während andere Nationen im Munde der Propheten häufig unter dem Bilde eines Thieres besprochen werden, tritt für Jsrael vorzugsweise das Bild eines Baumes ein. Ein Thierorganismus kann mit einem einzigen Fingerdruck oder Dolchstich getödtet werden. Ein Baum wiederholt aber in jedem einzelnen Theile die Lebensfähigkeit des Ganzen. Schneidet man selbst die Wurzel ab, Ein Ast, Ein Zweig, Ein Blatt, Ein Auge oft genügt, um das vernichtete Pflanzenindividuum wieder herzustellen und seine Fortexistenz zu retten). Nicht עִבְרִים, עִבְרִיִּים sind wir. Der Geist, der aus mir spricht, lebt auch in den Aeltesten, lebt in jedem Einzelnen des Volkes bis zum letzten Mann hinab. Unser Volk läßt sich nicht vernichten. In jedem Einzelnen wiederholt sich der Geist, der Muth, die Entschiedenheit des Ganzen. Es ist nicht unmöglich, daß dieser Name deshalb hier in seiner ganzen Prägnanz hervorgehoben wird.

נקרה, קרה, ja auch קרא: treffen, seiner Grundbed. nach: rufen, weist immer, wie wir schon wiederholt bemerkt, auf Etwas von außen auf uns Influirendes; es ist immer eine äußere Macht, die Gewalt auf uns übt, uns aus der von uns beabsichtigten oder erwarteten, „in die ihr beliebige Richtung ruft," weshalb ja auch das damit bezeichnete Zufällige nur subjektiv, nur von unserm Standpunkt aus, als zufällig, d. i. von uns nicht berechnet zu sein braucht, an sich aber gerade um so mehr ganz eigentliches Produkt göttlicher Providenz sein kann, die uns damit „in die von ihr beabsichtigte Richtung ruft." Hier in der Ansprache an einen heidnischen Fürsten finden wir den Ausdruck von Gott gebraucht, ganz so wie ihn später Bileam von seinen und Gottes gegenseitigen Beziehungen gebraucht: ואנכי אקרה כה, אולי יקרה ד' לקראתי, und auch die

יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם
זֶה־שְּׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר׃
חמישי 16. לֵךְ וְאָסַפְתָּ אֶת־זִקְנֵי
יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם יְהוָה אֱלֹהֵי
אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם
יִצְחָק וְיַעֲקֹב לֵאמֹר פָּקֹד פָּקַדְתִּי
אֶתְכֶם וְאֶת־הֶעָשׂוּי לָכֶם בְּמִצְרָיִם׃
17. וָאֹמַר אַעֲלֶה אֶתְכֶם מֵעֳנִי
מִצְרַיִם אֶל־אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי
וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי
אֶל־אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ׃

Jizchak's und der Gott Jaakob's hat mich an euch gesandt; dies ist mein Name für die ferne Zukunft und dies mein Gedächtniß für jegliches Geschlecht.

16. Geh, und sammle zu dir die Aeltesten Jisrael's und sage zu ihnen: Gott, der Gott eurer Väter ist mir sichtbar geworden, der Gott Abraham's, Jizchak's und Jaakob's, um zu sagen: bedacht habe ich euch und das, was an euch in Mizrajim verübt wird.

17. Darum sprach ich: ich will euch aus dem Elende Mizrajim's hinaufführen zum Lande des Kenaani, des Chitti, des Emori, des Perisi, des Chiwi und des Jebußi, zu einem Lande, das fließen kann von Milch und Honig.

---

und gesprochen wird er nur in seinem unmittelbaren Correlat für die Menschen- und Volksbestimmung, der wesentlichsten Frucht dieses ganzen Gottesbewußtseins: als „mein Herr," שם אדנות, mit jenem Namen, der ja eben den Menschen mit jedem kommenden Moment seines Seins und Schaffens in den Dienst dieses Einzigen Schöpfers und Gestalters der Zukunft stellt. זה dieses, der שם הויה, ist mein Name für die Zukunft, וזה, und dies ist ja in seinem Ergebniß für den Menschen nichts anders als זכרי, als der den Menschen in meinen Dienst stellende שם אדנות, unter welchem Ich gedacht werde von jeglichem Geschlecht.

V. 16. Es ist gewiß nicht ohne tiefe Beziehung, daß hier und so auch sonst immer nachdem bereits א' אבותיכם gesagt ist, noch speciell א' אברהם וגו' hervorgehoben wird. Es liegt nicht fern, daß damit uns immer gegenwärtig gehalten wird, wie unsere Beziehung zu Gott völlig unabhängig von unserer äußern Schicksalsstellung sei. So ungleich die Väter in ihrem Schicksalsgange erscheinen, im Aufblühen wie Abraham, im Zenith und Niedergang wie Jizchak, und scheinbar erliegend wie Jaakob, die Gottesnähe und der Gottesbund bleibt immer aufrecht, in Jedem offenbart sich Gott und Jedem ist die Gottesgnade zugesichert. —

אתכם ואת העשוי לכם, in doppelter Beziehung habe ich bereits die Verhältnisse mit den entsprechenden Verhängnissen „umkleidet": Euch, insofern eure Bestimmung eine Aenderung eurer Lage heischt; das an Euch Verübte, insofern es an sich als größtes völkerthümliches Verbrechen die Gerechtigkeit Gottes aufruft.

V. 17. Demgemäß habe ich hinsichtlich eurer beschlossen: euch aus dem jetzigen Elend in den entschiedensten Gegensatz, in ein Land zu bringen, in welchem jetzt sieben üppige Völker schwelgen, ein Land, in welchem es ganz von dem sittlichen Verhalten seiner Bewohner abhängt, ob es in segensreicher Fülle ihnen blühen, ob es seine Fülle ihnen versagen, oder die entarteten Bewohner ausspeien soll. (Siehe oben V. 8. über זבת).

15. Es sprach aber ferner Gott zu Mosche: So sprich zu den Söhnen Jisrael's: Gott, der Gott eurer Väter, der Gott Abraham's, der Gott

15. וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְהֹוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי

Gottes in der Menschen-Geschichte überleitet, ממלאכת עולמו שבת ממלאכת הצדיקים והרשעים לא שבת אלא פועל עם אלו ופועל עם אלו מראה לאלו מעין דגמטרין שלהן ומראה לאלו מעין דגמטרין שלהן — („Von dem Werke seiner Weltschöpfung hat Gott aufgehört, nicht aber von dem Werke mit den Gerechten und den Bösen, sondern er wirkt mit diesen und wirkt mit jenen, läßt diese eine Ahnung von der ihrer wartenden Zukunft erfahren und läßt jene eine Ahnung von der ihrer wartenden Zukunft erfahren. ר׳ פנחס בשם ר׳ (ב״ר in אישעי׳) — und daher erst von da an der Zukunftsname Gottes: ה׳ neben dem Schöpfernamen: אלק׳ eintritt: so spricht hier, bei dem ersten großen, diese ganze Menschenzukunft im Keime setzenden Schritt in die Menschheit hinein, das: אהי׳ אשר אהי׳ diesen Grund- und Eckstein aller Wahrheit und alles Heils in persönlichster, absolutester Entschiedenheit aus, und beruft für dieses, durch den absoluten Willen Gottes gesicherte Zukunftsziel der Menschheit, die Zukunft schaffende That des Menschen in seinen Dienst: das Wollen des Menschen für das Wollen Gottes.

Es bricht dieses Wort die Fessel jeder andern Gewalt von dem Menschen und stellt ihn aufrecht frei in den Dienst Gottes: ein Mitarbeiter an Seiner Zukunft. Unter dem freien Gott beherrscht der freie Mensch die Welt für die von Gott frei gewollte Zukunft, und mit jedem Gottesgepräge, das er seiner innern Welt, mit jedem Gottesgepräge, das er seiner äußern Welt aufdrückt, schafft er ein Stück von dieser Zukunft. Die Garantie für die absolute Verwirklichung dieser Zukunft liegt in der Thatsache, daß ja Gott seine Welt für diese Zukunft frei geschaffen, und somit auch die scheinbar widerstrebendsten Zustände und Erscheinungen nur zu diesem Einen, großen, sichern Ziele hinführen müssen. Wie wir diese Zuversicht in dem in unseren Gesammtgottesdienst hineingewebten, immer wiederkehrenden Kaddischbekenntniß aussprechen, daß: „Gottes großer Name zu immer größerer und immer heiligerer Verwirklichung komme in der Welt, die Er nach seinem freien Willen geschaffen hat." —

V. 15. Es dürfte ein Unterschied sein zwischen כה תאמר ל— und כה תאמר אל—. Jenes, —ל, brauchte nur für Israel, zu seiner Belehrung, etwa an die זקנים, nicht direkt an Israel gesprochen zu sein, dieses, —אל, bezeichnete die Ansprache an Israel. Das אהי׳ אשר אהי׳ war nur an Moses ausgesprochen. Zur Belehrung für das Volksbewußtsein genügt: אהי׳, die Belehrung zum Begreifen der Zukunft aus Gott ohne deren Motivirung aus der einzigartigen absoluten Freiheit Gottes. Und dieser von dem Gedanken an die Persönlichkeit Gottes — „ich werde sein" — ausgehende Begriff soll zunächst nur für Israel an dessen Lehrer und Leiter ausgesprochen werden. Die Sendung an Israel knüpft statt an die Persönlichkeit der Zukunft, an die Wirksamkeit der Zukunft an; statt: „ich werde sein": „der Alles werden läßt," und auch dieser, dem allgemeinen jüdischen Bewußtsein hinausgegebene Name, verbleibt nur dem stillen Bewußtsein; gedacht

תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם׃

für Jisrael's Söhne sagen: אהי׳ hat mich an euch gesandt.

Alle andern Wesen sind, was sie sein sollen, sind mit ihrem Dasein an den Willen des Einen Einzigen gebunden, der allein spricht, nicht nur ich bin, sondern ich werde sein, der ich sein will. Es ist damit das persönliche, absolute, freie Wesen Gottes ausgesprochen, und indem Gott hier nicht: ich bin u. s. w., sondern ich werde sein &c., somit die Zukunft, die völlig von seinem Willen abhängige freie Zukunft von sich prädicirt, so wird eben damit das charakteristisch Jüdische des Gottesbegriffs, somit die neue Erkenntniß ausgesprochen, die mit der Erlösung aus Mizrajim welterlösend in den Kreis der Menschheit treten soll.

Dem außerjüdischen Gedanken ist Gott nur höchstens die Ursache der Welt in ihrem physischen Bestande seitdem sie besteht, und selbst da, wo sich dieser Gedanke von der Immanenz, eigentlich von der Leugnung eines Daseins, zu dem transcendentalen, außerweltlichen, wirklichen Dasein Gottes erhebt, gehört Gottes Wirken eigentlich der Vergangenheit an; in einem Einzigen Momente stand Gott mit der Welt in Verbindung, es war dies der Augenblick, in welchem die Welt aus Gottes Macht oder Willen in's Dasein trat. Seitdem ist sein Werk, ist die Welt abgeschlossen, Alles, auch die fernste Zukunft, ist nur das mit Nothwendigkeit erfolgende Resultat der mit dem Bestande der Welt seit deren Bestande in ihr gegebenen Ordnung der Dinge.

Dieser Anschauung der Welt erfolgt Alles nach unabänderlich gegebenen Gesetzen, die höchstens Einmal aus der Machtfülle eines Höhern hervorgegangen. Ihr ist's eigentlich nur der Mensch, der mit seiner — scheinbar — freien Thätigkeit eine — scheinbar — neue Zukunft schafft. Gott und die Welt sind gebunden, und der Mensch wäre frei! Sie muß daher, um ihren unfreien, gebundenen Welt-Gott zu retten, auch die Freiheit des Menschen — diese unumstößliche, diese heidnische Welt- und Gott-Anschauung umstoßende Thatsache eines jeden Menschenbewußtseins — selbst für eine Täuschung erklären, der Mensch selber ist nicht frei, wozu er frei sich zu entschließen wähnt, ist selber nur das Produkt ihn unbewußt bestimmender, in seiner Vergangenheit gegebener und aus derselben erfließender Einflüsse — und vom Himmel zur Erde, in dem ganzen Ausmaaß alles Seins giebt es ihr Nichts, das sagen kann: Ich werde sein! weil ihr nichts sagen kann: Ich will!

Diesem ganzen, mit dem freien Gott auch den freien Menschen leugnenden Wahn tritt zermalmend das אהי׳ אשר אהי׳ entgegen, und setzt mit dem freien Gott der Zukunft auch den freien Menschen der Zukunft in seine Wahrheit ein. Wie das letzte Wort der Schöpfungs-Urkunde: אשר ברא אלק׳ לעשות, das Wirken Gottes mit der Schöpfung nicht als vollendet, sondern als erst beginnend bezeichnet, indem es von Himmel und Erde ausspricht: Gott habe sie in's Dasein gerufen, um nun weiter zu wirken, — ein Wirken, das sich eben mit der Schöpfung des letzten Geschöpfes, des zum Verwalter der Gottesschöpfung eingesetzten freien Menschen, das Gebiet seines Waltens gepflanzt — wie dieses Wort von dem vollendeten Schöpferwerke der Natur zu dem nun erst beginnenden, in die ganze Zukunft reichenden und eben sie leitend gestaltenden Schöpfer-Wirken

שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם וְאָמְרוּ־לִי מַה־שְּׁמוֹ מָה אֹמַר אֲלֵהֶם׃

14. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה

Väter hat mich an euch gesandt, so werden sie mir sagen: wie ist sein Name? was soll ich ihnen dann sagen?

14. Darauf sprach Gott zu Mosche: 'אהי' אשר אהי! Er sprach: So sollst du

---

an Jsrael setzt die Ankündigung einer neuen Aufgabe, eines neuen Verhältnisses voraus — „welchen Namen soll ich ihnen dann nennen?" Die Nennung dieses Namens muß somit Aufschluß über das neue Verhältniß gewähren, in welches sie zu Gott treten sollen.

שֵׁם, verwandt mit שָׁם, von שום, der geistige Ort, die Kategorie, wohin ein Gegenstand zu registriren ist. Jede Nennung eines Namens ist die Ortsanweisung eines Gegenstandes in dem Reiche unserer Erkenntnisse, sagt uns, wohin der Gegenstand begrifflich gehört. Oder auch von שמה, wie בן von בנה, verwandt mit שמע, dem geistigen צמא, dem geistigen Durst, wie ראה, verwandt mit רעה, die Stillung des geistigen Hungers ist. Das Auge bringt das Consistente, das Körperliche der Dinge dem Bewußtsein. Mit dem Ohr vernehmen wir die inneren Verhältnisse, das Innere der Erscheinungen. Wir hören nichts als שמות, die inneren Wahrheiten der Dinge. Unser ganzes Gott-Bewußtsein besteht aus שמותיו של הב״ה. Alles, was wir von Gott wissen sollen, Alles, was uns Gott von sich offenbart hat, ist nicht für unser Auge, sondern für unser Ohr. Und je nachdem wir Ihn nennen, je nachdem haben wir eine Vorstellung von seinem Verhalten zu uns und von unserm Verhältniß zu ihm. Daher das bedeutsame: ויבטחו בך יודעי שמך, אשגבהו כי ידע שמי, דעת שם ד'. Demgemäß heißt כי הגדלת על כל שמך אמרתך (Ps. 138, 2.): was du uns für die Zukunft verheißen, überragt noch weit das, was wir bereits von dir wissen. „Gottes Namen zu wissen" brauchen wir eigentlich nur dann, wenn wir aktiv zu Ihm in Beziehung treten sollen. Sollen wir nur passiv uns von Ihm retten und segnen lassen, so bedarf es dazu ebenso wenig Gottesbewußtsein, wie zu unserer Geburt. Erst wenn wir aktiv, als עבדי ד' in den Dienst Gottes treten sollen, ist uns „ein entsprechendes Wissen seines Namens" noth, haben wir mit Erkenntniß seines Namens uns dessen bewußt zu werden, welchen Begriff Er wolle, der uns bei unserm Verhalten zu Ihm leiten solle, und von welchem Gedanken aus wir all unser Thun und Lassen Ihm entsprechend gestalten sollen. Moses' Frage nach dem Namen, den er für seine Sendung an Jsrael diesem bringen solle, ist gleichbedeutend mit der Frage: welchen Begriff er den Söhnen Jsrael's bringen solle, der ihr Inneres umwandeln und von dem aus sie zu dem freien Entschluß kommen sollen, aus dem Dienst Pharao's in den Dienst Gottes einzutreten.

V. 14. Soll ich einen Begriff von mir aussprechen, der, wenn er ihn erfaßt und sich völlig von ihm erfassen läßt, den Menschen völlig umwandelt, ihn hinaus- und hinüberhebt aus allen übrigen Wesen, über alle anderen Wesen, und ihn in unmittelbare, innige Beziehung zu mir bringt: so „nenne" ich mich, so spreche ich von mir aus: „Ich werde sein, der Ich sein will!"

אֶת־הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת־
הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה׃
13. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָאֱלֹהִים
הִנֵּה אָנֹכִי בָא אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם

habe. Wenn du das Volk aus Mizrajim führst, werdet ihr Gottes Diener werden an diesem Berg.

13. Da sprach Mosche zu Gott: Siehe, ich komme zu den Söhnen Jisrael's und sage ihnen: der Gott eurer

---

unternehmen, geschweige denn zu vollbringen, und weil diese Unzulänglichkeit dazu deinem ganzen Wesen in so entschiedener Weise aufgeprägt ist, eben darum bist du der geeignetste Bote meiner Sendung. Ich brauche einen Menschen, der der größte חכם und zugleich der größte ענו ist. Deine entschiedene Unzulänglichkeit wird dem von mir durch dich zu vollbringenden Werke für alle Zeit das „Zeichen" aufprägen, daß, was du vollbracht, nur in meiner Sendung und durch meine Macht vollbracht werden konnte. Deine Unzulänglichkeit ist dein Gottes-Creditiv. Ohne sie fiele die Rettung in die Masse zunächst nur die Menschengröße verherrlichender weltgeschichtlicher Begebenheiten. Und nicht eine Menschenherrschaft will ich ja durch dich und mit dir begründen. Wenn die Erlösung vollbracht ist; sollst du nicht Herrscher des Volkes werden, תעבדון, sollt Ihr, sollst du und das Volk als Diener Gottes an diesen Berg treten, sollst du und das Volk an diesem Berg in den Dienst Gottes treten, und nur בהוציאך, und nur wenn ein Mensch wie du das Volk hinausgeführt haben wird, wird dieses Ziel der ganzen Erlösung möglich sein, werde ich dann sprechen können: אנכי ד' א' אשר הוצאתיך מארץ מצרים; denn du und das Volk werdet da nur in ganz gleicher Linie als meine Diener dastehen. Und "תעבדון את האלק; dieselbe Gotteserscheinung, die hier dir sichtbar geworden und dich zur Rettung sendet, wird dann zum zweitenmale an diesem selbigen, oder vielleicht richtiger auf diesem selbigen Berge, und dann zwar euch Allen erscheinen und die Gewinnung des Volkes für meinen Dienst vollenden.

V. 13. Die Frage, welchen Gottesnamen er Jsrael verkündigen solle, dürfte nur durch Vergegenwärtigung der Momente seiner Sendung verständlich werden. Namen Gottes, ה und 'שד, waren ihnen ja von den Vätern her bekannt genug. Allein nach allem Bisherigen mußte ja Moses klar sein, wie seine Sendung eine doppelte sei, einmal an Pharao: die Rettung zu vollbringen, und dann die eigentliche und ungleich schwierigere an Jsrael, um es für das große Ziel, „Volk Gottes" zu werden, wie dies in dem 'בהוציאך וגו entschieden als Zweck der ganzen Erlösung ausgesprochen, vorbereitend heranzubilden. Wäre seine Aufgabe für jetzt nur Rettung aus der Knechtschaft gewesen, er hätte seine Sendung für jetzt nur an Pharao zu richten gehabt. Allein Moses begreift sofort seine Sendung an Jsrael als den eigentlichen Kern seiner Aufgabe, sie der Erlösung würdig zu machen und damit ihrer eigentlichen großen Bestimmung näher zu führen. Er war nicht darüber in Zweifel, was er Pharao zu sagen habe, allein über seine Sendung an Jsrael wünschte er näheren Aufschluß. Daher die Frage: „wenn ich nun zu den Söhnen Jisrael's komme und ihnen sage, der Gott eurer Väter hat mich an Euch gesandt —" diese Sendung

9. Und nun — siehe, das Geschrei der Söhne Jisrael's ist zu mir gekommen und ich habe auch den Druck gesehen, den die Mizrer an ihnen üben;

10. so gehe denn nun, ich will dich zu Pharao senden, und führe mein Volk, die Söhne Jisrael's, aus Mizrajim.

11. Da sprach Mosche zu Gott: Wer bin ich, daß ich zu Pharao gehen, und daß ich die Söhne Jisrael's aus Mizrajim führen soll?

12. Er sprach: Weil ich mit dir sein werde! Und eben dies wird für dich das Zeichen sein, daß ich dich geschickt

9. וְעַתָּה הִנֵּה צַעֲקַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלָי וְגַם־רָאִיתִי אֶת־הַלַּחַץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם׃

10. וְעַתָּה לְכָה וְאֶשְׁלָחֲךָ אֶל־פַּרְעֹה וְהוֹצֵא אֶת־עַמִּי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם׃

11. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָאֱלֹהִים מִי אָנֹכִי כִּי אֵלֵךְ אֶל־פַּרְעֹה וְכִי אוֹצִיא אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם׃

12. וַיֹּאמֶר כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ וְזֶה־לְּךָ הָאוֹת כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֲךָ

V. 9. Und nun — vergegenwärtige du dir nur die Eine Thatsache, daß das Volk nach Erlösung schreit und Ich es erlösen will, darin liegt dir Aufforderung genug, dich mir als Werkzeug darzubieten.

V. 11. Du setzest mir eine doppelt riesige Aufgabe, ich soll Pharao und Israel bewältigen, Pharao stürzen und Israel anführen, zu Beidem finde ich nicht die leiseste Spur von Kraft und Fähigkeit in mir. Und wohl durfte ein Mensch, dem eine solche Aufgabe ward, sich wieder und wieder auf die Wagschale legen. Hätte es nur dem eigenen Geschick gegolten, so durfte er vielleicht sich in die Schanze schlagen; aber von dem Gelingen dieses Auftrages hing das Wohl und Wehe eines ganzen Volkes ab; und da durfte wohl ein Mensch, zumal der wie Moses, als der ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה, als der Mann von dem äußerst bescheidenen Charakter, als der „Bescheidenste unter allen Menschen auf Erden," in der That keine Faser zu dem Zeug in sich verspürte, aus welchem siegreiche Volksaufwiegler, Volks- und Heerführer, Helden und Herrscher gemacht werden, der sich also als den zu einer solchen Aufgabe geradezu untauglichsten unter allen Menschen wußte, wohl durfte ein solcher Mensch vor dem Gedanken einer solchen Aufgabe, selbst wenn die Aufforderung dazu von Gott kam, staunend zurückschrecken. Konnte das Unternehmen nicht an seiner Unzulänglichkeit, seiner Ungeschicklichkeit, seiner Zaghaftigkeit und Schwäche Pharao gegenüber scheitern und er dann nur Unheil auf Unheil über seine Brüder häufen? Durfte er sich nicht die imponirende, überwältigende Kraft absprechen, die dazu gehört, aus der unter der Peitsche aufgewachsenen ziegelbrennenden Masse ein Gottesvolk zu bilden?

V. 12. Gerade das, worin du deine vollendete Untauglichkeit zu dem Werke erblickst, macht dich zu dem dazu Geeignetsten. Eben weil du es durch und durch fühlst, wie dir auch die leiseste Anlage fehlt, ein solches Werk mit eigener, somit menschlicher Kraft zu

צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נֹגְשָׂיו כִּי
יָדַעְתִּי אֶת־מַכְאֹבָיו׃
8. וָאֵרֵד לְהַצִּילוֹ ׀ מִיַּד מִצְרַיִם
וּלְהַעֲלֹתוֹ מִן־הָאָרֶץ הַהִוא אֶל־אֶרֶץ
טוֹבָה וּרְחָבָה אֶל־אֶרֶץ זָבַת חָלָב
וּדְבָשׁ אֶל־מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי
וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי׃

habe ich gehört wegen ihrer Dränger; denn ich habe seine Leiden erkannt;

8. nun bin ich herabgestiegen, es von Mizrajim's Hand zu retten und es von diesem Lande zu einem guten und geräumigen Lande hinaufzuführen, zu einem Lande, das fließen kann von Milch und Honig, zu dem Orte des Kenaani, des Chitti, des Emori, des Perisi, des Chiwi und des Jebußi.

---

ihrer wartenden großen Bestimmung angeschaut. ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו, und auch abgesehen von dieser ihrer wartenden Zukunft, habe ich ihr Geschrei als den Hilferuf ihrer Menschenrechte gewaltthätig beraubter Menschen, und zwar im gegensätzlichen Zusammenhang mit dem sittlichen Gehalt ihrer Dränger vernommen; כי ידעתי את מכאביו, denn ich bin seinen persönlichen, individuellen Leiden nicht fremd geblieben, habe jeden Streich und jede Pein und jede Bitterkeit mitgefühlt. — Es sind hier wieder die drei das Galuth Mizrajim charakterisirenden Seiten hervorgehoben: גרות: עני עמי אשר במצרים, עבדות: צעקתם שמעתי מפני נגשיו, ענוי: מכאוביו.

V. 8. Das Land ist טובה: es entspricht der beabsichtigten geistigen und sittlichen Entfaltung des Volkes, und es ist רחבה: geräumig, daß es sich darin auch numerisch entfalten kann. — זבת וגו'. Es ist sehr eigenthümlich, daß die Bezeichnung der Produktenfülle durch — זוב nur bei א"י und sonst nie wieder in solcher Bedeutung vorkommt, bei dem jüdischen Lande aber der stete Ausdruck ist. זוב heißt in תנ"ך nie: überfließen. Es kommt vorzugsweise nur zur Bezeichnung eines krankhaften Zustandes beim Menschen und sonst nur als ein durch eine Wundermacht — הכה צור ויזובו מים (Ps. 78, 20.) — oder durch Gewalt bewirktes Ausfließen — שהם יזובו מדוקרים (Klagel. 4, 9.) — vor, „erdolcht strömen sie ihr Blut aus." Alles zusammengenommen dürfte ארץ זבת ח' וד' wohl **nicht** ein Land bezeichnen, das seiner **natürlichen** Fruchtbarkeit nach diese Fülle enfaltet, sondern ein Land, das dies nur unter **besonderen** Bedingungen thut. Paläſtina ist ein **hartes** Land, הארצות האל (1. B. M. 26, 3.). Wiederholt sahen wir es von Hungersnoth heimgesucht, und auch nachdem Jsrael es verlassen, liegt es öde. למטר השמים תשתה מים heißt es von ihm. Ein Land, das nicht wie Egypten nur ohne Weiteres von seinen Bewohnern auszubeutende, natürliche Bedingungen der Fruchtbarkeit bietet, sondern, „das nur unter einer steten, von Anfang des Jahres bis zum Ende des Jahres, darauf gerichteten besonderen Gottesfürsorge" aufzublühen vermag. Wenn es Wasser hat, so blüht es üppig auf. Allein dieses Wasser erhält es nur von Oben. Es ist ein Boden, der seine Bewohner nöthigt, brav zu sein. Für ein hartes Volk, wie wir waren, gehört ein hartes Land. — אל מקום הכנעני. Die jetzigen Bewohner sind durch die darin genossene Ueppigkeit entartet und das Land speit sie aus. Nur freibleibend von allem kanaanitischen Unwesen wird Jsrael sich seine Fülle erhalten.

5. Er sprach: Tritt nicht hierher! Ziehe deine Schuhe von deinen Füßen; denn der Ort, auf welchem du stehst, ist ein Boden heiliger Bestimmung!

6. Er sprach: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abraham's, der Gott Jizchak's und der Gott Jaakob's. Da barg Mosche sein Angesicht, denn er scheute sich hinzuschauen zu Gott.

7. Da sprach Gott: Ich habe das Elend meines Volkes, welches in Mizrajim ist, wohl gesehen und ihr Geschrei

5. וַיֹּאמֶר אַל־תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל־
נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר
אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת־קֹדֶשׁ הוּא׃
6. וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי
אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב
וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט
אֶל־הָאֱלֹהִים׃
7. וַיֹּאמֶר יְהוָה רָאֹה רָאִיתִי אֶת־
עֳנִי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם וְאֶת־

---

in dieser dornvollen Erniedrigung bin ich bei ihm, nehme Theil an seinen Leiden, bin mit ihm im „Dorn". (Ebendas.).

V. 5. „Tritt nicht hierher, vielmehr ziehe die Schuhe von deinen Füßen, denn die Stätte, auf welcher du bereits stehst, ist ein heiliger Ort, ist ein Boden heiliger Bestimmung," ist von Gott erwählt worden, daß von ihm aus die Erlösung der Menschheit durch Erlösung und Erwählung Eines Volkes ausgehe. Statt die außerhalb deiner Stätte liegende Erscheinung erkennen zu wollen, begreife die hohe Bestimmung des Bodens, auf dem du dich bereits befindest, und gieb dich ganz an ihn hin. Ausziehen der Schuhe drückt die gänzliche Hingebung an die Bedeutung einer Stätte aus, seine Persönlichkeit ganz und unvermittelt auf ihr und in ihr Stand und Stellung gewinnen lassen. So hatten die כהנים im מקדש nur barfuß zu gehen und es durfte zwischen dem Boden und ihren Füßen ebensowenig etwas Scheidendes, חוצץ, sich befinden, wie bei Handhabung der Geräthe zwischen diesen und ihren Händen, oder zwischen den Priestergewändern und deren Leib. Alles Heilige ist kein menschenkünstliches, nach Außen wirkendes Schaugepränge. Zurück auf die Persönlichkeit wirkt Alles, und unmittelbar sie muß sich mit dem Heiligen vereinigen und durch es geheiligt werden, wenn sie in seinem Dienste wirken will. הרצפה מקדשת, der Boden heiligt den Priester. (Sebachim 24 a.).

V. 6. אלקי אביך, den dich dein Vater kennen gelehrt. אלקי אברהם וגו׳, der sich schon euren Vätern nicht nur in dem steigenden Glücke eines Abraham, nicht nur in dem dauernden und dann abwärts steigenden Glücke eines Jizchak, sondern auch in dem niederen Geschicke eines Jaakob gegenwärtig gezeigt. — אל האלקים, zu der ihm offenbar werdenden Gotteserscheinung.

V. 7. ה׳, die neue Zukunft gestaltend. עני עמי אשר במצרים, die jetzt in Mizrajim in tiefster Erniedrigung gehaltene Menschenmasse habe ich in ihrer Bestimmung, mein Volk zu werden, angeschaut, d. h. als das künftige, nur mir untergeordnete und von mir Leitung empfangende Volk, und habe ihre Erniedrigung in Zusammenhang mit jener

2. Da ward ihm ein Engel Gottes sichtbar im Herzen eines Feuers aus der Mitte des Dornbusches. Er sah, und siehe der Dornbusch brennt in dem Feuer und der Dornbusch wird nicht verzehrt!

3. Ich will doch hingehen, sprach Mosche, und diese große Erscheinung sehen. Warum verbrennt nicht der Dornbusch?

4. Als **Gott** sah, daß er hinging um zu sehen, rief Gott ihm aus der Mitte des Dornbusches zu und sprach: Mosche, Mosche! Er sprach: Hier bin ich!

2. וַיֵּרָא מַלְאַךְ יְהוָה אֵלָיו בְּלַבַּת־
אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיַּרְא וְהִנֵּה הַסְּנֶה
בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל׃
3. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אָסֻרָה־נָּא וְאֶרְאֶה
אֶת־הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה מַדּוּעַ לֹא־
יִבְעַר הַסְּנֶה׃
4. וַיַּרְא יְהוָה כִּי סָר לִרְאוֹת
וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה
וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי׃

Gottesberg genannt; denn zur Zeit des Niederschreibens war dort ja bereits die Gesetzesoffenbarung geschehen. Tief bedeutsam aber ist es, daß hier die Erlösung vom Choreb ausgeht, von der künftigen Geburtsstätte des Gesetzes. Es hat damit von vorn herein die Erlösung nur מתן תורה zum Ziele, das Volk hierher zu führen, und es hier zum Volke des Gesetzes zu constituiren.

V. 2. לבת von לבב, wie לב, das Innere, die Mitte des Feuers. Der Engel erschien somit in der Mitte des Feuers und das Feuer war in der Mitte des Dornbusches, das Feuer umloderte also den Dornbusch **nicht**, es kann also die Bedeutung der Erscheinung **nicht** gewesen sein, daß hier ein Dornbusch im Feuer stand, ohne zu verbrennen und also auch **nicht** haben veranschaulicht werden sollen: Israel werde in dem Galuth nicht untergehen. Vielmehr, wie es auch die Weisen auffassen: das Feuer ruht im Dornbusch und der Engel im Feuer, so ja auch später: שוכני סנה. Wie es bei מתן תורה heißt: והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ד' באש (2. B. M. Kap. 19, 18.) und ומראה כבוד ד' כאש אכלת בראש ההר (K. 24, 17.), so kündigt sich das im irdischen Kreis Stätte nehmende und finden sollende Göttliche immer als Feuer an, die תורה selbst ist nichts, als das zum Gesetz sich gestaltende Feuer — אש דת — das auch als solches Feuerskraft und Feuerbestimmung behält, uns durchdringen und läutern, wärmen und beleben will, und das wir, durch Dahingebung aller unserer Beziehungen als לחם אשה ד', als „Nahrung des göttlichen Feuers“ auf Erden, nähren und erhalten sollen. Die Gotteserscheinung im Dornbusch spricht daher, allgemein gefaßt, die bedeutsame Wahrheit aus: אין מקום פנוי בלא שכינה אפי' סנה, auch die niedrigste Stätte ist nicht zu niedrig, um Stätte für das Göttliche zu werden, alles Irdische, auch das in den Augen der Menschen Geringfügigste, hat die Bestimmung und Fähigkeit, Träger des Göttlichen zu werden (שמ"ר רבה), והסנה איננו אכל: und nicht Vernichtung durch's Göttliche, sondern Verbindung mit dem Göttlichen heißt die Aufgabe für Jegliches, das sich dem Aufnehmen des Göttlichen in sein Inneres öffnet; oder, national begriffen, spricht es: עמו אנכי בצרה, שותף אני בצערן, auch

gedachte Gott seines Bündnisses mit Abraham, mit Jizchak und mit Jaakob;

25. da sah Gott Jisrael's Söhne, und es erkannte Gott.

Kap. 3. V. 1. Mosche aber hatte inzwischen die Schaafe seines Schwiegervaters Jithro, des Priesters von Midjan, geweidet. Er führte die Schaafe der Trift nach und kam zum Gottes-Berge, zum Choreb.

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־בְּרִיתוֹ אֶת־אַבְרָהָם
אֶת־יִצְחָק וְאֶת־יַעֲקֹב׃
25. וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיֵּדַע אֱלֹהִים׃ ס
ג רביעי 1. וּמֹשֶׁה הָיָה רֹעֶה אֶת־צֹאן
יִתְרוֹ חֹתְנוֹ כֹּהֵן מִדְיָן וַיִּנְהַג אֶת־
הַצֹּאן אַחַר הַמִּדְבָּר וַיָּבֹא אֶל־הַר
הָאֱלֹהִים חֹרֵבָה׃

שועתם, זעקתם, sondern נאקתם. נאק kommt nur selten vor, — verw. mit נהק: הינהק פרא עלי דשא (Job 6, 5.) —, נאקות חלל (Jechesk. 30, 24.), מעיר מתים ינאקו (Job 24, 12.). Es bezeichnet jedenfalls den letzten Schrei, der dem, welcher ihn hört, sagt: es geht ein Mensch zu Grunde wenn ihm nicht geholfen wird. Sie schrieen über das Unrecht, das ihnen angethan ward, hatten kräftige Naturen, erkannten die Gefahr nicht; Gott aber erkannte die Angst, die sich in diesem Schrei unwillkührlich aussprach, hörte darin den Ruf der ihnen drohenden Zukunft und gedachte seines Bündnisses mit den Vätern, somit der fernen Vergangenheit. Indem hier aber Gottes Einschreiten nicht mit dem Unrecht, das Israel geschah, motivirt wird, sondern mit dem sonst sich vollziehenden gänzlichen Untergang und der Vereitelung des als ברית, als absolut zur Erfüllung kommend Verheißenen, so ist damit hier das angedeutet, was Jecheskel wiederholt ausführt, daß Israel sich von dem egyptischen Unwesen nicht also frei gehalten, daß es an sich der Erlösung würdig gewesen wäre (Siehe Jechesk. Kap. 20). Die drohende Zukunft, die zurückliegende Vergangenheit trat vor Gottes Augen und darum: וירא, וידע, richtete Gott seinen Blick auf die Gegenwart, sah die äußere Lage der Söhne Jisrael's und erkannte deren innere allseitige Bedeutung, machte damit Israel zum Gegenstande seiner besonderen Beachtung, seiner השגחה פרטית. Damit ist aber gesagt, daß die Zeit gekommen war, von welcher voraus verkündet: פקד יפקד א' אתכם. Bis jetzt hatte gleichsam Gott sich nicht um sie gekümmert, hatte sie den natürlichen Ergebnissen der Verhältnisse überlassen. Was bis jetzt an ihnen geschehen, war eine natürliche Folge ihrer Heimathlosigkeit und der sittlichen Verkommenheit des Staates, in dessen Mitte sie waren. Jetzt nun griff Gott ein, und damit war die Rettung so gut wie vollbracht.

Kap. 3. V. 1. מדבר ist zunächst nicht Wüste in dem Sinne einer öden Steppe, vielmehr weist das Wort selbst auf eine zur Viehtrift sich eignende Gegend hin. Grbd. von דבר, (verwandt mit דור: Zeitgenossenreihe, Geschlecht, auch תור, טור: Reihe, תפר: aneinander nähen) eine Verbindung gleichartiger Dinge. Daher auch דוברות: Floß, דבורה: Bienenschwarm und ganz speciell: דֹּבֶר, ורעו כבשים כדברם (Jes. 5, 17.). כעדר בתוך הַדָּבְרוֹ (Micha 2, 12.): die Vereinigung der Heerde. So auch das Zusammenführen der Völker unter Einen Herrn, וַיַּדְבֵּר עמים תחתי (Ps. 18, 48.). — Der Choreb wird hier bereits

23. וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִן־הָעֲבֹדָה וַיִּזְעָקוּ וַתַּעַל שַׁוְעָתָם אֶל־הָאֱלֹהִים מִן־הָעֲבֹדָה׃
24. וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־נַאֲקָתָם

23. Es war in diesen vielen Tagen, da starb der König von Mizrajim und Jisrael's Söhne seufzten von der Knechtschaft auf und schrieen, und es stieg ihr Hilferuf hinauf zu Gott von der Knechtschaft.
24. Gott hörte ihr Angstgeschrei, da

V. 23. בימים הרבים ההם, in diesen vielen Jahren, die seit Moses Flucht bis zu den so eben erzählten Begebenheiten verstrichen waren. (Siehe zu V. 15.). Der Zusammenhang, in welchem der Tod des Königs mit dem Aufseufzen von der Knechtschaft steht, ist, dünkt uns, klar. So lange die Urheber einer so großen staatlichen Gewaltthat, wie die Knechtung eines ganzen freien Volksstammes, leben, ist Hoffnung da, es werde endlich das Gewissen erwachen und eine Aenderung des auf Gewalt gebauten Unrechts herbeiführen. Geht aber einmal die, wenn auch aus schreiendstem Unrecht erwachsene Institution mit der Staatsgewalt in andere Hände über, die sich des Ursprungs derselben nicht bewußt sind, und denen sie ein überkommenes Staatsregal ist, so wird sie als überkommene Einrichtung geheiligt, durch Herkommen sanktionirt, die neue Regierung hält sich gar nicht berechtigt, an dem von den Vorfahren Ueberkommenen zu rütteln, setzt ohne Weiteres die Legalität alles Vorgefundenen voraus, und die mit machiavellistischer Gewalt geknechteten Freien sind zum ewigen Pariastande verdammt. Das ist der Fluch der Verjährung in der Entwickelung der Staaten. Die Vergangenheit bestellt einen Acker mit Blut und Thränen, und die Gegenwart erntet ihre Ernten in vollendeter Gewissensruhe von dem Boden des fait accompli und hat keine Ahnung mehr von dem Fluche, der an jeder Aehre hängt, die sie zum frohen Genusse heimträgt. — So lange der König von Mizrajim lebte, hofften Jsrael's Söhne auf eine mögliche Aenderung ihres Looses. Als der König von Mizrajim starb, sahen sie sich für ewig zu Sklaven verdammt und seufzten auf von diesem Sklavenloose. — ויאנחו. אנח verw. mit אנה: von einer Persönlichkeit ausgehen, daher אני und אנחנו oder אנו (wo somit אנה und אנח zusammenfällt): die Person, von welcher Etwas ausgeht, die erste Person. אִנָּה: Etwas von sich ausgehen lassen, Etwas fügen, geschehen lassen. הֵאָנַח, das Echo eines in seiner Persönlichkeit tief Getroffenen: seufzen (vgl. נהיתה oben V. 21.) זעק: laut aufschreien (Siehe 1. B. M. 17, 17.). שועתם, שוע wie שעה, השע ממני וגו׳: sich Jemandem zuwenden, שַׁוֵּעַ Jemanden aufrufen, sich uns zuzuwenden. Wiederholt heißt es, daß ihr Seufzen und ihr Aufruf der göttlichen Gerechtigkeit מן העבדה war. Ihr Seufzen und Hilferuf galt nicht ihren Lasten und Mühen, sie waren kräftiger Natur, konnten viel ertragen, und diese Behandlung konnte sich ändern. Allein über עבדתם, über dies Sklaventhum, zu welchem sie sich nun mit dem Tode des Königs für immer verdammt sahen, darüber schrieen sie. Ueber das an ihnen verübte **Unrecht** riefen sie Gott, den Richter, an.

V. 24. 25. Alle Momente, die nur von einem menschlichen Bewußtsein ausgesagt werden können, sind hier von Gott gebraucht: וישמע, ויזכר, וירא, וידע. וישמע, nicht

19. וַתֹּאמַ֕רְןָ אִ֣ישׁ מִצְרִ֔י הִצִּילָ֖נוּ מִיַּ֣ד הָרֹעִ֑ים וְגַם־דָּלֹ֤ה דָלָה֙ לָ֔נוּ וַיַּ֖שְׁקְ אֶת־הַצֹּֽאן׃

20. וַיֹּ֥אמֶר אֶל־בְּנֹתָ֖יו וְאַיּ֑וֹ לָ֤מָּה זֶּה֙ עֲזַבְתֶּ֣ן אֶת־הָאִ֔ישׁ קִרְאֶ֥ן ל֖וֹ וְיֹ֥אכַל לָֽחֶם׃

21. וַיּ֥וֹאֶל מֹשֶׁ֖ה לָשֶׁ֣בֶת אֶת־הָאִ֑ישׁ וַיִּתֵּ֛ן אֶת־צִפֹּרָ֥ה בִתּ֖וֹ לְמֹשֶֽׁה׃

22. וַתֵּ֣לֶד בֵּ֗ן וַיִּקְרָ֛א אֶת־שְׁמ֖וֹ גֵּרְשֹׁ֑ם כִּ֣י אָמַ֔ר גֵּ֣ר הָיִ֔יתִי בְּאֶ֖רֶץ נָכְרִיָּֽה׃ פ

19. Sie antworteten: Ein mizrischer Mann hat uns aus der Hand der Hirten gerettet, und er hat auch ganz für uns geschöpft und die Schaafe getränkt.

20. Er sprach zu seinen Töchtern: Wo ist er denn? Warum habt ihr den Mann verlassen? Ladet ihn ein, daß er etwas genieße.

21. Mosche entschloß sich bei dem Manne zu bleiben, und gab er Mosche seine Tochter Zippora.

22. Sie gebar einen Sohn, den er Gerschom nannte; denn er sprach: ein Fremdling war ich in einem fremden Lande.

V. 21. ויואל משה באר .הואיל משה (5. B. M. 1, 5.) — ויואל שאול את העם (Sam. I. 14, 24.) — נואלו שרי צוען (Jes. 19, 13.). Wurzel: יאל verw. mit יעל, יחל. יעל: nützlich sein, gefördert sein, gedeihen. יאל: der Anfang zur Förderung einer Sache; erster Entschluß zu einem Unternehmen, dessen Fortgang dann durch יעל ausgedrückt wird. Daher ויואל: er faßte den Entschluß. יחל ist das Innehalten eines schon im Anfange begriffenen Beginnens: warten. Daher auch הואיל: veranlassen, daß Jemand den Entschluß zu Etwas faßt, oder: machen, daß in uns ein solcher Entschluß zur Reife kommt, sich anschicken Etwas zu thun. ויואל שאול braucht daher nicht regelwidrig von אלה Schwur zu sein, sondern: er brachte das Volk dazu, den Vorsatz zu fassen. נואל, Niphal, würde dann — (eben so wie: ושנתו נהיתה עליו (Daniel 2, 1.) sein Schlaf wurde in seinem Dasein getroffen, d. h. gestört; נוחלה אבדה תקוה (Ezech. 19, 5.): sie ward in ihrer Erwartung gestört, wo überall durch die passive Form die Passivität, das Gehemmt- und Gehindertwerden ausgedrückt wird,) — das Gestört-, Gehemmtsein in Entschlüssen ausdrücken, rathlos sein, sich nicht zu entschließen wissen. אשר נואלנו (4. B. M. 12, 11.): wozu wir ohne vorgängige gehörige Ueberlegung, ohne eigentlichen Vorsatz gekommen sind.

V. 22. גר הי"תי בארץ נכריה ist nicht recht klar. Wo anders ist man fremd als im ארץ נכריה? Ferner: הי"תי, ich war; als er den Namen gab, war er es ja noch. Es scheint: Man kann irgendwo גר sein, allein nach kurzem Dortsein wird man heimisch, das Land ist nicht mehr נכריה. Im Namen seines Erstgeborenen sprach Moses aus, daß er noch nach Midjan nicht hingehöre; obgleich dort frei und sorgelos und Familienvater, gehört sein Inneres doch seinen Stammesgenossen in Mizrajim. Spräche dies aber einen Tadel gegen seine Umgebung aus, so wäre es begreiflich, weshalb er גר הי"תי und nicht גר אני sprach. In Wahrheit war er es noch; er war jedoch so rücksichtsvoll, dieses Gefühl nur in der Vergangenheit auszudrücken. גר שום, nicht גר שָׁם, daher wohl nicht von שָׁם, dort, sondern von שמם: öde, entsprechend dem ארץ נכריה.

15. וַיִּשְׁמַע פַּרְעֹה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה
וַיְבַקֵּשׁ לַהֲרֹג אֶת־מֹשֶׁה וַיִּבְרַח מֹשֶׁה
מִפְּנֵי פַרְעֹה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ־מִדְיָן וַיֵּשֶׁב
עַל־הַבְּאֵר׃

15. Pharao hörte diese Sache und suchte Mosche zu tödten. Mosche entfloh vor Pharao und kam zur Ruhe im Lande Midjan; er setzte sich dort an den Brunnen.

16. וּלְכֹהֵן מִדְיָן שֶׁבַע בָּנוֹת
וַתָּבֹאנָה וַתִּדְלֶנָה וַתְּמַלֶּאנָה אֶת־
הָרְהָטִים לְהַשְׁקוֹת צֹאן אֲבִיהֶן׃

16. Der Priester Midjan's hatte aber sieben Töchter; diese kamen, schöpften und füllten die Tränk-Rinnen um die Schaafe ihres Vaters zu tränken.

17. וַיָּבֹאוּ הָרֹעִים וַיְגָרְשׁוּם וַיָּקָם
מֹשֶׁה וַיּוֹשִׁעָן וַיַּשְׁקְ אֶת־צֹאנָם׃

17. Da kamen die Hirten und vertrieben sie. Da stand Mosche auf und half ihnen und tränkte ihre Schaafe.

18. וַתָּבֹאנָה אֶל־רְעוּאֵל אֲבִיהֶן
וַיֹּאמֶר מַדּוּעַ מִהַרְתֶּן בֹּא הַיּוֹם׃

18. Sie kamen zu ihrem Vater Rëuel; da sprach dieser: Warum seid ihr heute so rasch heimgekommen?

V. 15. Das ויבקש להרוג setzt eine besondere Stellung voraus. Pharao war ja ein absoluter König und Moses hatte einen Mord begangen. Es heißt auch nicht להמית, der gewöhnliche Ausdruck für Hinrichtung, sondern להרוג. Moses muß somit als Adoptivsohn der Fürstin eine sehr angesehene Stellung innegehabt haben, daß Pharao Rücksichten zu nehmen hatte, welche einem gewöhnlichen Menschen wohl nicht zu Gute gekommen wären. — ויברח וישב. Er floh und kam erst zur Ruh, ließ sich erst ruhig nieder im Lande Midjan. Zwischen dieser Flucht und der Niederlassung in Midjan muß eine sehr geraume Zeit verstrichen sein. Bei seiner Rückkehr war er ja 80 Jahre alt und es war ihm eben erst höchstens sein zweiter Sohn geboren. Es ist wohl unwahrscheinlich, das eben erzählte Ereigniß von dem ויגדל משה zu trennen und auf eine um so viel spätere Zeit zu verlegen.

V. 17. ויגרשם — ויושיען — צאנם. Die Mädchen werden hier zweimal männlich genannt und einmal weiblich. Ein solcher Wechsel des Geschlechtes ist nie grundlos. Hier liegt die Erklärung sehr nahe. Die Hirten kamen und vertrieben sie, nicht als wären sie Mädchen, sondern behandelten sie roh, als wären sie ihresgleichen, während sonst ja selbst bei den Rohesten das weibliche Geschlecht geschützt gewesen wäre. Moses half ihnen, weil sie die Schwächeren waren, nicht weil sie im Recht waren, was er ja als Fremder gar nicht beurtheilen konnte, sondern weil sie roh behandelte Mädchen waren. Das Tränken der Schaafe gehörte nicht mehr zur Rettung. Um aber zu sagen, daß Moses dies nicht aus Galanterie gegen Frauen gethan, sondern es auch gegen Männer gethan hätte, weil es Menschen waren, die eben in Gefahr und als solche abgemüdet gewesen, heißt es: וישק את צאנם. Er stand ihnen bei weil es Frauen waren, und tränkte ihre Schaafe aus Menschlichkeit gegen abgehetzte Menschen.

13. Er ging am zweiten Tage hinaus, und fand da zwei ibrische Männer im Streite. Er sprach zu dem Schuldigen: Warum schlägst du deinen Nächsten?

14. Er erwiederte: Wer hat dich zu einem Manne gesetzt, zu einem Fürsten und Richter über uns? Denkst du mich zu erschlagen wie du den Mizrer erschlagen? Mosche fürchtete und sprach: also ist die Sache bekannt!

13. וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וְהִנֵּה שְׁנֵי־אֲנָשִׁים עִבְרִים נִצִּים וַיֹּאמֶר לָרָשָׁע לָמָּה תַכֶּה רֵעֶךָ׃

14. וַיֹּאמֶר מִי שָׂמְךָ לְאִישׁ שַׂר וְשֹׁפֵט עָלֵינוּ הַלְהָרְגֵנִי אַתָּה אֹמֵר כַּאֲשֶׁר הָרַגְתָּ אֶת־הַמִּצְרִי וַיִּירָא מֹשֶׁה וַיֹּאמַר אָכֵן נוֹדַע הַדָּבָר׃

---

auch kein Zeuge da ist," dem ist es auch nicht im Traume eingefallen, Retter und Führer seines Volkes zu werden. Ihm fehlte „aus sich" die erste Faser zu einem solchen geschichtlichen „Heros"

V. 13. נצים. מַצָּה Streit. נצה, verwandt mit נשה. נשה: sich freiwillig, jedenfalls widerstandlos in die Macht des Andern begeben haben, ihm von seinem Vermögen in die Hände gegeben, und somit an ihn zu fordern haben. נצה: der Unterordnung unter den Andern Widerstand entgegensetzen, daraus naturgemäß: Streit. Hat einer der Streitenden das Ziel erreicht, so wird aus נצה: נצח, der Streit ist zur Ruhe gekommen, wie gewöhnlich der ח-Laut ausdrückt. Daher auch נסה: auf friedlichem Wege Jemandes Widerstands- und Ueberwindungskräfte hervorlocken, ihn auf die Probe stellen, prüfen. Dieser sociale Vorgang auf chemisches Gebiet versetzt, wird: מצה. Der chemische Prozeß der Gährung ist nichts als ein in gegenseitigen Kampf Gerathen der Bestandtheile eines Stoffes. Hat dieser Kampf begonnen, wird jedoch vor der Beendigung unterdrückt, so entsteht מצה: festgehaltener Streit. Daher der Satz: דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה. —

V. 14. Das „מי שמך לאיש" offenbart schon früh einen Charakterzug, der uns noch heute kennzeichnet und in welchem alle unsere nationale Untugend und — Tugend wurzelt. 600,000 Männer haben nicht den Muth, gegen nichtjüdische Schergen ihre Kinder zu vertheidigen, aber einem Juden gegenüber ordnet Keiner sich unter, da giebt's keine menschliche Autorität, und die berechtigtste Zurechtweisung muß sich darauf gefaßt machen, als die Gleichheit Aller verkennende Anmaßung empfangen zu werden. Diese Untugend haben wir noch nicht ganz verlernt, nachdem wir schon so lange in der Galuthschule geschult worden, welch' ein ungefügiger Stoff müssen wir vor dem Betreten dieser Schule gewesen sein! Nicht den gefügigsten, den ungefügigsten Menschenstamm — עז שבאומות — hat sich Gott erwählt, ihm gab er sein אשדת, sein Feuer-Gesetz, in seiner Ueberwindung sollte sich zuerst die Feuerkraft seines Gesetzes erproben. Harte Schläge des Geschickes mußten uns hämmern, damit wir so hart wurden wie Stahl und so — biegsam wie Stahl. Gott gegenüber biegsam; unbeugsam, hart und fest aber aller menschlichen Autorität gegenüber. Diese „Nacken-Härte" kann auch ausarten und sich in dem Gegenstande verirren. Allein ohne sie wären wir nicht das unsterbliche Gesetzes-Volk geworden.

11. Es war in diesen Tagen, da ward Mosche groß, ging hinaus zu seinen Brüdern und sah ihre Lasten an. Da sah er einen mizrischen Mann einen ibrischen Mann von seinen Brüdern schlagen.

12. Er wendete sich hier= und dorthin, sah daß Niemand da war, erschlug den Mizri, und vergrub ihn in den Sand.

שלישי. 11. וַיְהִי ׀ בַּיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל־אֶחָיו וַיַּרְא בְּסִבְלֹתָם וַיַּרְא אִישׁ מִצְרִי מַכֶּה אִישׁ־עִבְרִי מֵאֶחָיו׃

12. וַיִּפֶן כֹּה וָכֹה וַיַּרְא כִּי אֵין אִישׁ וַיַּךְ אֶת־הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחוֹל׃

---

in ihm das Bewußtsein seiner Herkunft wach. Die Prinzeß hat sich gewiß bei der Mutter erkundigt, wie man den Gedanken hebräisch ausdrücke, sonst hätte sie ihn egyptisch genannt. In diesem Allen spricht sich die edle menschliche Gesinnung der Retterin Mosche's aus.

V. 11. 12. Der Mensch, der als Prophet in Israel aufstehen soll, muß, nach jüdischer Lehre, schon vor seiner Berufung als גבור, חכם und עשיר ausgezeichnet dastehen. Nicht die Schwäche, nicht die Einfalt, nicht die sociale Abhängigkeit wählt sich Gott zu Boten seines Wortes und seiner That. „Stark, weise und unabhängig" muß der Mann dastehen, den Gott als seinen Boten senden soll. Mit diesem einzigen Satze scheidet sich scharf das jüdische Prophetenthum von Allem, was man gedankenlos mit diesem zusammenzuwerfen manchen Ortes so gerne geneigt ist. Unter diesen Kriterien der zum Propheten sich eignenden Persönlichkeit steht גבורה, gesunde Körperkraft, wohl nicht unverdient in erster Linie. Wie sehr sucht man nicht der Thatsache der jüdischen Prophetie ihre Welt und Menschen bauende Kraft zu rauben, indem man sie zuerst ihrer hellen Göttlichkeit entkleidet, um sie dann in das Nachtgebiet der Visionen, des magnetischen Hellsehens u. s. w. u. s. w. zu verweisen. Alles dies sind jedoch Erscheinungen, die nur in Zuständen von Schwäche, Krankheit und Kränklichkeit vorkommen. Die erste Forderung aber, die unsere Prophetie an ihre Träger macht, heißt: גבורה, Gesundheit und Stärke. Nur in einem gesunden, ungeschwächten Leib erreicht der Geist jene Klarheit, die aus dem Born der Allen geöffneten Gotteslehre die חכמה zu schöpfen vermag, welche die zweite Vorbedingung, und auch עשר, die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, welche die dritte Vorbedingung bildet.

V. 12. ויפן כה וכה, er sah sich erst nach allen Seiten um, ob er auch allein sei, und die That wagen konnte. Daß er sie nicht gewagt hätte, wenn Zeugen da gewesen wären, dafür bürgt das אכן נודע הדבר im 14. Vers. Von entschiedenster Wichtigkeit ist dieser Zug im Charakter Mosche's. Er hat ein tiefes Pflichtgefühl, das ihn dem unschuldig Mishandelten beispringen läßt. Er rechtfertigt den Namen, den ihm seine Adoptivmutter gegeben. Aber er ist fern von jener tollkühnen Hitze, die sich unüberlegt in Gefahr stürzt, fern somit vor allem von jener hinreißenden Kühnheit, die dazu gehört, sich an die Spitze Hunderttausender zu stellen und sie zu dem Wagniß mit sich fortzureißen, die Fesseln zu brechen und mit dem Schwerdte in der Hand sich von dem Tyrannen und seiner Macht die Freiheit zu erkämpfen. Dem Manne, der sich erst „nach allen Seiten hin umsieht, ob

7. Da sagte die Schwester zur Tochter Pharao's: Soll ich hingehen und dir eine säugende Frau von den Ibrinnen rufen, damit sie dir das Kind säuge?

8. Gehe, sagte ihr die Tochter Pharao's. Da ging das Mädchen und rief die Mutter des Kindes.

9. Die Tochter Pharao's sagte zu ihr: Bringe dieses Kind fort und säuge es mir, ich will dir deinen Lohn geben. Die Frau nahm das Kind und säugte es.

10. Als das Kind heranwuchs, brachte sie es der Tochter Pharao's, und es ward ihr zum Sohne. Sie nannte ihn Mosche, denn, sprach sie, ich habe ihn aus dem Wasser gezogen.

7. וַתֹּאמֶר אֲחֹתוֹ אֶל־בַּת־פַּרְעֹה הַאֵלֵךְ וְקָרָאתִי לָךְ אִשָּׁה מֵינֶקֶת מִן הָעִבְרִיֹּת וְתֵינִק לָךְ אֶת־הַיָּלֶד׃

8. וַתֹּאמֶר־לָהּ בַּת־פַּרְעֹה לֵכִי וַתֵּלֶךְ הָעַלְמָה וַתִּקְרָא אֶת־אֵם הַיָּלֶד׃

9. וַתֹּאמֶר לָהּ בַּת־פַּרְעֹה הֵילִיכִי אֶת־הַיֶּלֶד הַזֶּה וְהֵינִקִהוּ לִי וַאֲנִי אֶתֵּן אֶת־שְׂכָרֵךְ וַתִּקַּח הָאִשָּׁה הַיֶּלֶד וַתְּנִיקֵהוּ׃

10. וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַתְּבִאֵהוּ לְבַת־פַּרְעֹה וַיְהִי־לָהּ לְבֵן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן־הַמַּיִם מְשִׁיתִהוּ׃

V. 7. Von den Ebräerinnen: bei durch Pharao künstlich hervorgerufener Feindschaft der Egypter gegen die Ebräer konnte man einer egyptischen Amme schwerlich das Kind mit Beruhigung anvertrauen.

V. 9. הֵילִיכִי: ungewöhnliche Form für הוֹלִיכִי, das jedoch führen bedeutet hätte und bei einem Kinde in diesem Alter ein unpassender Ausdruck gewesen wäre, man hätte קְחִי erwarten sollen. Allein הֵילִיכִי scheint ähnlich dem הַיְצֵא für הוֹצֵא bei Noa zu sein. Wie dieses dort nicht: führe hinaus, sondern: lasse hinausgehen bedeutet und die Sehnsucht andeutet, mit welcher die so lange — auch in einem „Rettungskasten" — eingeschlossen gewesenen Geschöpfe sich heraussehnten, denen man nur die Thüre zu öffnen hatte, so gingen sie von selbst hinaus: so scheint auch hier in der Form הֵילִיכִי der Gedanke zu liegen: mache daß das Kind aus seiner es so sehr gefährdenden Lage und Örtlichkeit fortkomme. Könnte es gehen und hätte Bewußtsein seiner Lage, so würde es allein forteilen.

V. 10. משה verwandt mit: מצה, Etwas mit Anstrengung aus dem Wasser ziehen, aussaugen; מצה ist auch ein künstliches Trennen von allem andern Flüssigen. Sie hat ihn nicht משוי, einen aus dem Wasser Gezogenen, genannt, sondern משה, einen aus dem Wasser Rettenden. Vielleicht ist damit die ganze Richtung der Erziehung angedeutet, die die Fürstin ihrem Pflegesohne gab und der tiefe Eindruck, der von früh an dessen Charakter prägte. Mit seinem Namen sagte sie ihm: er soll sein Leben lang nicht vergessen, daß er in's Wasser geworfen war, und ich ihn herausgezogen habe. Deshalb soll er sein Leben lang ein weiches Herz für die Leiden Anderer haben und stets bereit sein, ein Helfer aus der Noth, ein מֹשֶׁה, zu sein. Der hebräische Name hielt ferner stets

5. וַתֵּרֶד בַּת־פַּרְעֹה לִרְחֹץ עַל־הַיְאֹר וְנַעֲרֹתֶיהָ הֹלְכֹת עַל־יַד הַיְאֹר וַתֵּרֶא אֶת־הַתֵּבָה בְּתוֹךְ הַסּוּף וַתִּשְׁלַח אֶת־אֲמָתָהּ וַתִּקָּחֶהָ׃

6. וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֵהוּ אֶת־הַיֶּלֶד וְהִנֵּה־נַעַר בֹּכֶה וַתַּחְמֹל עָלָיו וַתֹּאמֶר מִיַּלְדֵי הָעִבְרִים זֶה׃

5. Da ging die Tochter Pharao's hinab zu baden an dem Flusse, und ihre Dienerinnen wandelten am Ufer des Flusses. Sie sah das Kästchen in Mitte des Schilfes, schickte ihre Magd hin und ließ es holen.

6. Sie öffnete und sah es, das Kind, und siehe: ein weinender Knabe! Da ward sie bewegt um ihn und sprach: Von den Kindern der Ibrer ist dies!

---

der Mensch nur mit halbfreiem Bewußtsein. Er ist seiner Handlung bewußt und es wirkt sein Wille dabei; allein die Macht des Augenblicks ist eine so überwältigende, daß er halb auch gleichsam einer höheren, zwingenden Macht folgt. Die Schwester wußte, daß sie hinging, aber sie fand sich auch plötzlich da, wie von einer höheren Macht dorthin gestellt. וַתֵּתַצַּב: ein Gemisch von überlegter und unfreiwilliger Handlung. — לְדֵעָה, nicht לָדַעַת. Dieses bezeichnete nur ein Motiv der Neugierde. לְדֵעָה aber, Substantiv, um der Kunde willen, bezeichnet von vorn herein die Absicht, die erlangte Kunde dann möglicher Weise zu fernerer Rettung zu verwerthen.

V. 5. עַל הַיְאֹר, an der Seite des Flusses, wo er nicht zu tief ist. Möglich auch am obern Flusse, oberhalb der Stadt, am „Obernil," wo er noch nicht durch den Schmutz der Stadt getrübt ist. Vielleicht hatte die Mutter das Kind dort mit Absicht hingestellt, weil der Ort sauberer, weil er auch der Platz zum Baden, und vielleicht gar ein gesonderter Platz zum Baden für Frauen war und bei Müttern eine Mutter mehr Erbarmen voraussetzt. — Ihre Begleiterinnen gingen am Ufer: schöner Zug der Schamhaftigkeit. Auch von weiblicher Umgebung nimmt die Fürstin nur Eine Magd mit sich, glaubt nicht, daß sich's ihre Hofdamen als große Ehre anrechnen dürften, um die Fürstin im Bade zu sein.

V. 6. Sie öffnete und sah es. Erst als sie es öffnete, erfuhr sie den Inhalt. Es kann also das Kind nicht geschrieen haben. Was muß das für ein "יֶלֶד טוֹב„ gewesen sein! In solcher Lage! Wie spricht sich schon in diesem einzigen Zuge die Anlage zu dem künftigen עָנָו מְאֹד, zu der ruhigsten geduldigen Anspruchlosigkeit aus! Und da sie es öffnet, וַתִּרְאֵהוּ אֶת הַיֶּלֶד, blickte es sie zuerst als Kind an, und erst nachher fing es an zu weinen. Ein schreiendes Kind ist nicht schön, gewinnt nicht durch Liebreiz, und darauf war ja die Rettung basirt. Der erste Eindruck des ruhig sie anblickenden Kindes gewann ihr Herz. Nachher erst weinte es. Der Anblick eines fremden Gesichtes bringt ein Kind zum Weinen, und noch dazu die Physiognomie einer Egypterin ein Kind, das bis dahin in seiner Verborgenheit nur die semitischen Profile seiner ebräischen Eltern und Geschwister gesehen. — חמל drückt wohl wie חָמַל und עָמַל eine heftige Bewegung aus, חָמַל speciell die innere Rührung, die durch den Zustand hervorgerufen ist, in welchem ein Mensch oder ein Gegenstand sich befindet, oder von dem er bedroht wird.

und Pech, legte das Kind hinein und stellte es in das Schilf am Ufer des Flusses.

4. Seine Schwester befand sich von der Ferne hingestellt, der Kunde willen, was ihm geschehen werde.

וַתָּשֶׂם בָּהּ אֶת־הַיֶּלֶד וַתָּשֶׂם בַּסּוּף עַל־שְׂפַת הַיְאֹר׃

4. וַתֵּתַצַּב אֲחֹתוֹ מֵרָחֹק לְדֵעָה מַה־יֵּעָשֶׂה לוֹ׃

---

net ist, so wäre dadurch vielleicht eine Benennung deutlicher gemacht, die sonst räthselhaft erscheint. חציר heißt Gras und חצר Umhof, (nicht Hof in unserem Sinne, sondern der ganze freie, ein Gebäude umgebende Raum, verw. mit עזר, עצר u. s. w. So auch עזרה im מקדש, parallel dem חצר des משכן, der ganze den Tempel umgebende Raum). Im großen Ganzen besteht die Pflanzenwelt da, wo sie noch keine Menschenhand berührt hat, aus zwei Elementen: יער und חציר, Wald, und der von Bäumen nicht eingenommene Raum ist mit חציר bedeckt, Bäume und sie umgebende Gräser. Wir haben schon früher יער in seiner Lautverw. mit יאור Fluß, insbesondere der auf Speisung durch den geschmolzenen Gebirgsschnee angewiesene Nil, betrachtet. Die Grundbed. Beider ist: Ansammlung von Wasser. Daher auch das verwandte קער, קערה: Schüssel für Flüssigkeiten. Wälder haben ja ihre wesentliche Bedeutung als Flüssigkeitsansammler. Alle Fruchtbarkeit ist von der Regenmenge bedingt und diese von dem Waldreichthum. יער ist daher eigentlich der vegetabilische יאור, speist das חציר, die ihn umgebenden niedrigen Gewächse, Gräser. Eigenthümlich hängt mit סוף סופה: Sturm, zusammen. Möglich ist סופה eben das über סוף, über die Grenze Hinüberschreitende, wie שוף das plötzliche Hervorschlüpfen, und wäre dann סופה die plötzlich aus ihrer bisherigen Grenze hinüberstürmende Luft, während סערה den Sturm mehr als Wirbel bezeichnet, verw. mit סחר, סהר.

V. 4. ותתצב müßte eigentlich וַתִּתְיַצֵּב heißen. Es ist dies eine ungewöhnliche, aus Kal und Hithpael componirte Form. Es finden sich Analogieen ähnlicher componirter Formen wie היכבם aus Hophal und Piel, הָתְפָּקְדוּ aus Hophal und Hithpael, ירדוף aus Kal und Piel. תצב wiese auf Kal hin, (obgleich die ע״צ gewöhnlich חסרי י׳ sind, so אֶצַּק und וַיִּצַר לוֹ u. s. w.) und hieße: stand da, von selbst; התיצב aber: sie stellte sich mit vollem Bewußtsein, voller Energie hin. Die Erzählungen des göttlichen Wortes scheiden sich scharf von den Erzählungen der Menschen. Diese vermögen sich selten rein objektiv zu halten, es genügt ihnen nicht, die Thatsachen rein thatsächlich zu erzählen; die Gefühle, Stimmungen &c. ihrer Helden, in deren Lage sie sich hineindenken, müssen gleichzeitig zum Ausdruck kommen, und wo gäbe es einen Moment wie diesen, in welchem der Erzähler die stärksten Empfindungen der handelnden Personen, die Verzweiflung, die Angst, den heroischen Entschluß, das zitternde Herz bei der Ausführung, den Angstruf zu Gott, die des Ausgangs harrende Erwartung, u. s. w. u. s. w. sich wohl hätte entgehen lassen. Das göttliche Wort erzählt die nackte Thatsache für den Verstand. Was eine Jocheben, eine Mirjam, in einem solchen Augenblick gefühlt haben, das kann ein jeder fühlende Mensch von selbst ihnen nachfühlen. Allein so weit es eben die Fakten selbst berührt, malt das göttliche Wort auch die feinsten Nüancen. In einem solchen Augenblick handelt

2\. וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֵּן וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי־טוֹב הוּא וַתִּצְפְּנֵהוּ שְׁלֹשָׁה יְרָחִים׃

2\. Die Frau ward Mutter und gebar einen Sohn. Da sie sah, daß er gut sei, verbarg sie ihn drei Monde.

3\. וְלֹא־יָכְלָה עוֹד הַצְּפִינוֹ וַתִּקַּח־לוֹ תֵּבַת גֹּמֶא וַתַּחְמְרָה בַחֵמָר וּבַזָּפֶת

3\. Länger konnte sie es nicht bewirken, daß er verborgen blieb; sie nahm für ihn daher ein Kästchen von Rohr, bestrich es mit dem entsprechenden Lehm

---

und Mutter zu werden. Es heißt daher nicht: ויהי איש מבית לוי ויקח וגו', sondern וילך וגו', in diesem וילך liegt der ganze große Entschluß, der dazu gehörte. Es heißt ferner nicht: ויקח בת לוי, sondern: את בת לוי, also: eine bereits vorausbestimmte. Wir wissen ohnehin aus dem Verfolg, daß, als dieses vorging, das Ehepaar schon verheirathet gewesen, es war schon eine Schwester da, und die Schwester hatte bereits einen Bruder. Alles dies sagt uns, was die Weisen sagen, daß dies nicht die erste Heirath gewesen, sondern, daß ein Mann, der sich bereits in Folge des königlichen Blutbefehles von seinem Weibe getrennt hatte, es unternahm, sie wieder zu nehmen, um dem Blutbefehl entgegenzutreten.

V. 2. טוב, man nimmt dies gewöhnlich für „schön." Allein nichts unnatürlicher als dies. Es giebt keine Mutter, die ihr Kind nicht schön fände; und wenn es minder schön gewesen wäre, da hätte eine Mutter nicht das Mögliche gethan, um es dem sichern Tode zu entreißen?! Vielmehr heißt טוב: gut. Sie sah, daß es gut war, ein Kind, das nicht schrie wenn es kein Bedürfniß hatte, das man nur zu befriedigen brauchte, um es still zu halten, das konnte sie verbergen. Sie hatte nur als sorgsame Mutter dafür zu sorgen, daß es satt und verpflegt war, dann schrie es nicht. —

ירחים ist nicht der gewöhnliche Ausdruck für Monat. חדש bezeichnet den Monat nach der in die äußeren Sinne fallenden, somit für Jeden erkennbaren Erscheinung des verschwunden gewesenen und wieder gekommenen Lichtes, und ist daher die allgemeine Bezeichnung des Monats als Periode der Zeitrechnung. ירח aber bezeichnet den Mondlauf auch nach seinem physischen, kosmischen, tellurischen Einflusse, insbesondere auf Zeitigung und Entwickelung der Frucht, ממגד גרש ירחים (5. B. M. 33, 14.) תספור ירחים תמלאנה (Job 39, 2.) und ist daher hier der ganz entsprechende Ausdruck. Sie konnte den Knaben nur in den ersten drei Monaten seiner Entwickelung verbergen.

V. 3. הצפינו, Hiphil. Warum konnte sie ihn nicht länger verbergen? Weil sie es nicht länger bewirken konnte, daß Andere ihn verborgen ließen, hatte die Macht nicht über ihre Umgebung. Der Knabe war schon über das erste Vierteljahr hinaus, war schon entwickelter, Jeder wollte mit ihm spielen, und wenn das Kind auch nicht schreit, so wird es zum Krakeln und Jauchzen gebracht 2c. Sie konnte es nicht verhindern, daß nicht Jeder sich mit ihm zu thun machte, und da konnte es nicht geheim bleiben. —

גמא, von גמא schlürfen, eine Pflanze, die viel Wasser trinkt, היגאה גמא בלא בצה (Job 8, 11). סוף, Röhricht, das בסוף, am Ende des Trockenen, an der Grenze des trockenen Erdbodens steht, wo Wasser und Land zusammenstoßen. Wenn diese Erklärung richtig ist und hier wirklich eine Pflanzenart nach der Örtlichkeit ihres Vorkommens bezeich-

20. Da erzeigte Gott den Hebammen die Wohlthat: es vermehrte sich das Volk und wurde ungemein kräftig.

21. Da war es nun, da die Hebammen Gott fürchteten und er ihnen Häuser entstehen ließ,

22. so befahl Pharao seinem ganzen Volke: Jeden geborenen Sohn werfet in den Fluß und jede Tochter lasset am Leben.

Kap. 2. V. 1. Da ging ein Mann aus dem Hause Lewi und nahm die Tochter Lewi's.

20. וַיֵּיטֶב אֱלֹהִים לַמְיַלְּדֹת וַיִּרֶב הָעָם וַיַּעַצְמוּ מְאֹד׃

21. וַיְהִי כִּי־יָרְאוּ הַמְיַלְּדֹת אֶת־הָאֱלֹהִים וַיַּעַשׂ לָהֶם בָּתִּים׃

22. וַיְצַו פַּרְעֹה לְכָל־עַמּוֹ לֵאמֹר כָּל־הַבֵּן הַיִּלּוֹד הַיְאֹרָה תַּשְׁלִיכֻהוּ וְכָל־הַבַּת תְּחַיּוּן׃ פ

ב 1. וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֵוִי וַיִּקַּח אֶת־בַּת־לֵוִי׃

---

nimmt und alles Fremdartige von sich abstößt. Jeder sich selbst ernährende und selbst vertheidigende Punkt ist ח'. Unsere Frauen sind nicht wie die egyptischen, sie sind lebenskräftig, sie brauchen keines Andern. So wie das Thier ausgestattet ist mit der lebendigen Kraft, den Akt der Geburt ohne Beistand zu vollbringen, so auch unsere Frauen.

V. 20. וייטב א' למילדות. Siehe oben zu V. 17.

V. 21. להם, dem Volke. Als der König sah, daß nach seiner Maaßregel das Volk nur immer zahlreicher und kräftiger wurde und ihm immer mehr Familien entstanden, da ward er endlich wild und gab den offenen Blutbefehl zur Vertilgung der jüdischen Knaben.

V. 22. לכל עמו, seinem ganzen Volke. Er hatte nämlich gesehen, wie die hebräischen Frauen seinen Befehl illusorisch gemacht hatten und es ist kaum eine Frage, ob, wenn irgend ein Fürst bestimmten Leuten einen solchen Blutbefehl gegeben hätte, er auf Ausführung rechnen dürfte. Das menschliche Gefühl der damit Beauftragten dürfte sich gegen die Ausführung empören, und jedenfalls dürften bestellte Kindesmörder nur vom Abscheu des ganzen Volkes gebrandmarkt und gesteinigt werden. Aber daß sich in einem ganzen Volke nicht auch Unmenschen finden, die von dem Willen und von des Königs Befehl Gebrauch machen und ihre teuflische Lust an unschuldigen Kindern ausüben sollten, ist eben so unwahrscheinlich. Er erklärte daher die jüdischen Knaben für vogelfrei und konnte damit sicherer der Ausführung seines Befehles gewärtig sein. Es fiel das Odium auf keine bestimmten Personen.

Kap. 2. V. 1. Es wird uns der Name nicht genannt, blos vorgeführt: „ein Mann aus dem Hause Lewi", ebenso die Frau. Denn wir kennen bereits die Bedeutung des „Hauses Lewi." Wir haben aus des sterbenden Vaters Mund den Tadel kennen gelernt, aber auch gesehen, welche tiefe sittliche Bedeutung in dem Tadel lag. Der Leviten-Geist, der in Zuständen des Druckes der rettende werden sollte — אחלקם ביעקב — war ja gerade für Zustände wie sie eben damals herrschten, der berufene. Waren ja nach der Ueberlieferung die Hebammen selbst aus dem Hause Lewi. In solcher Zeit gehörte Muth dazu, Vater

17. Die Hebammen aber fürchteten Gott und thaten nicht wie der König von Mizrajim zu ihnen gesprochen, ja, sie erhielten die Kinder am Leben.

18. Da rief der König von Mizrajim nach den Hebammen und sagte ihnen: Warum habt ihr dieses gethan? Und habt die Kinder am Leben erhalten!

19. Die Hebammen erwiederten Pharao: Weil nicht wie die mizrischen Frauen die ibrischen sind; weil sie lebendig sind; bevor noch die Hebamme zu ihnen kommt haben sie geboren.

17. וַתִּירֶאןָ הַמְיַלְּדֹת אֶת־הָאֱלֹהִים
וְלֹא עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵיהֶן מֶלֶךְ
מִצְרָיִם וַתְּחַיֶּיןָ אֶת־הַיְלָדִים׃
שני 18. וַיִּקְרָא מֶלֶךְ־מִצְרַיִם
לַמְיַלְּדֹת וַיֹּאמֶר לָהֶן מַדּוּעַ עֲשִׂיתֶן
הַדָּבָר הַזֶּה וַתְּחַיֶּיןָ אֶת־הַיְלָדִים׃
19. וַתֹּאמַרְןָ הַמְיַלְּדֹת אֶל־פַּרְעֹה
כִּי לֹא כַנָּשִׁים הַמִּצְרִיֹּת הָעִבְרִיֹּת
כִּי־חָיוֹת הֵנָּה בְּטֶרֶם תָּבוֹא אֲלֵהֶן
הַמְיַלֶּדֶת וְיָלָדוּ׃

Sota 11. b.: א״ר ח׳ סימן גדול מסר להן בן פניו למטה וכו׳ verglichen mit Nidda 31, a.: זו הופכת פנים וזה אינו הופך פניו, woraus sich ergiebt, daß die den Hebammen empfohlene Aufmerksamkeit sich auf einen der wirklichen Geburt vorangehenden Moment beziehen kann, und zwar denjenigen meint, in welchem das Kind die zur Geburt nothwendige Wendung macht, die bei weiblichen und männlichen Geburten verschieden ist. Dieß dürfte uns ein Wink sein, אבנים als einen uneigentlichen Ausdruck zu fassen. Der Töpfer heißt ja auch יוצר, er formt Etwas und unter seiner Hand gewinnt es Gestalt. Jirm. 18, 4. in der Werkstätte des Töpfers ist אבנים entschieden die Bildungsstätte, die Stätte, worauf ein Stoff irgend eine Form erhält, wahrscheinlich ist es eine kreisende Scheibe, an die dort gedacht wird, und wagen wir zu glauben, daß es hier heiße: „Habet ein Aug auf den kreisenden Mutterschooß," sehet so früh als möglich zu ermitteln, ob es ein Knabe oder ein Mädchen ist, und ehe es noch geboren ist, greift rasch zu und tödtet die Knaben. Die Wurzel ist jedenfalls אבן, die Form ist אֹבֶן, daher אָבְנַיִם. Möglich, daß die Töpferscheibe aus zwei Steinen bestanden. Möglich, daß dem ganzen Worte die Wurzel בנה (mit vorgesetztem א׳ wie אזן von זנה) zu Grunde liegt, die ja auch nicht blos bauen, sondern auch gestalten bedeutet: תבנית.

V. 17. ותחיין, sie thaten nicht nur nicht, was der König sie geheißen, sondern thaten alles Mögliche, die Kinder am Leben zu erhalten. Alles, was der König versuchte, schlug in's Gegentheil um. Fortan mußten ja die Hebammen als rechtschaffene Frauen alles Mögliche thun, mit aller ihrer Kunst arbeiten, auf ihren Knieen Gott anflehen, daß jetzt kein todtes Kind zur Welt käme, kein Kind zur Welt käme, das irgend einen Schaden habe, damit man sie nicht verdächtige, sie hätten auf des Königs Befehl irgend etwas gethan oder unterlassen, wodurch das Kind gefährdet worden.

V. 19. כי חיות הנה, es ist (mehr) Leben in ihnen, von חי, הנה statt הנּה. Wie schon (Jeschurun VIII. S. 436.) bemerkt, bezeichnet חי, unterschieden von חיה, die specielle physische Lebensthätigkeit, die von innen heraus alles Entsprechende selbstständig in sich auf-

15. Darauf sprach der König von Mizrajim zu den ibrischen Hebammen, deren Eine Schifra und die Andere Pua hieß,

16. er sprach: Wenn ihr die Ibrinnen entbindet, so habet Acht auf den kreisenden Schooß: ist es ein Sohn so tödtet ihn, ist es eine Tochter so mag sie leben.

15. וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לַמְיַלְּדֹת הָעִבְרִיֹּת אֲשֶׁר שֵׁם הָאַחַת שִׁפְרָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית פּוּעָה׃

16. וַיֹּאמֶר בְּיַלֶּדְכֶן אֶת־הָעִבְרִיּוֹת וּרְאִיתֶן עַל־הָאָבְנָיִם אִם־בֵּן הוּא וַהֲמִתֶּן אֹתוֹ וְאִם־בַּת הִוא וָחָיָה׃

---

sind. Die Wurzel dieser namenlosen Mishandlung war: גרות, war die vermeintliche Rechtlosigkeit der Fremdlinge als solcher. Daher bildete auch das Fremden-Recht des jüdischen Gesetzes den tiefsten Gegensatz zu allen andern nationalen Gesetzgebungen bis auf den heutigen Tag. Vierundzwanzigmal, überall, bei jeder Gesetzesbestimmung über Rechte von Personen und Sachen wird der „Fremde" unter den ganz besonderen Schutz der Gesetze gestellt. Nicht welches Recht dem Einheimischen, Reichen, nöthigenfalls von Connexionen ꝛc. Getragenen und Vertretenen zusteht, mit welchem Rechte der völlig unbeschützte „Fremde" in einem Lande gemessen wird, bildet den Maaßstab des Rechtszustandes dieses Landes, und die völlige Gleichstellung des Fremden mit dem Einheimischen bildet den Grundtypus des jüdischen Rechts. Im jüdischen Rechte verleiht nicht die Heimath das Menschenrecht, sondern das Menschenrecht verleiht die Heimath! Und zwischen Menschen- und Bürgerrecht kennt das jüdische Gesetz keine Scheidung. Jeder, der sich zu dem Sittengesetz der Menschheit bekannte, — שבע מצות ב"נ — war heimathberechtigt in Judäa. Dieses Prinzip, das die Menschenachtung ablöst von der Zufälligkeit der Geburt und des Geschickes, wird überall im Gesetze durch die Erinnerung an das in Egypten Erlebte proklamirt. In Egypten war zuerst die Minderberechtigung der ibrischen Fremdlinge ausgeklügelt, die Härte und Grausamkeit kam von selbst hinterdrein, wie überall, wo zuerst das Rechtsbewußtsein irre geführt ist.

V. 15. 16. Was auf indirektem Wege noch nicht gelingen wollte, versuchte der König nun auf direktem, kürzern, aber noch immer möglichst verdecktem Wege. אבנים: Man denkt dabei an den Sitz, auf welchem die Frau sich befindet, wenn sie gebiert. Es kommt aber das Wort in dieser Bedeutung nicht wieder vor. משבר ist dafür der gewöhnliche Ausdruck. אבנים kommt überhaupt nur noch Einmal vor und heißt da: Töpferscheibe. Ohnehin dürfte schwerlich an die Unterlage zu denken sein, auf welche das bereits geborene Kind kommt. Dort hat es sich in der Regel bereits als lebend angekündigt. Es geht aber aus dem Ganzen hervor, daß der König eine heimliche Tödtung beabsichtigte, die selbst der gebärenden Mutter nicht zum Bewußtsein kommen sollte. Auch die Weisen im Rabba denken z. St. keineswegs an einen Sitz der Gebärerin, sondern an einen Körpertheil der Gebärerin selbst. Eine der dortigen Erläuterungen heißt: מקום שהולד נפנה בו, der Ort, in welchem das Kind sich wendet, also offenbar der Mutterschooß, in welchem das Kind die Bewegungen zur Geburt macht. Dieselbe Auffassung ergibt sich auch aus

13. וַיַּעֲבִדוּ מִצְרַיִם אֶת־בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל בְּפָרֶךְ׃

13. Die Mizrer machten daher Jisrael's Söhne zu Sklaven mit brechender Härte.

14. וַיְמָרְרוּ אֶת־חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה
קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבִלְבֵנִים וּבְכָל־עֲבֹדָה
בַּשָּׂדֶה אֵת כָּל־עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר־עָבְדוּ
בָהֶם בְּפָרֶךְ׃

14. Sie verbitterten ihr Leben mit harter Arbeit in Lehm und in Ziegeln und mit jeglicher Arbeit auf dem Felde, verbitterten alle ihre Arbeiten, die sie durch sie mit Härte ausführen ließen.

---

nicht von Allem ausschließen konnten, — wie ילקוט zu ותמלא הארץ אותם erläutert: שנתמלאו בתי טרטיאות ובתי קרקסיאות מהם, gingen sie in's Theater, waren Juden da, in den Circus, waren Juden da. —

V. 13. Hiermit trat die Mißhandlung in ein zweites Stadium. Bisher hatte man ihnen „als Fremden“ Lasten in Form nach Staatsrecht geregelter Maaßnahmen auferlegt. Jetzt aber erklärte man sie als Sklaven, auf גרות folgte עבדות. — בפרך: פרך kommt in תנ"ך nur noch in פרכת vor, und demgemäß würde sich der Begriff „Scheiden“ als der natürlichste darstellen. Wie durch פרכת das Allerheilige von dem Minderheiligen geschieden wurde, so schieden sie die Juden aus dem berechtigten Theil der Nation als ganz rechtlose Sklaven völlig aus, zogen durch den Sklavenstand, in welchen sie sie erklärten, eine völlige Scheidewand zwischen sich und ihnen. Sie wurden als gar nicht der Menschengattung angehörig erklärt. Rücksichtsloseste Härte folgt dann von selbst daraus. Im Talmud bedeutet פרך zerbröckeln, נפרך בצפרן, und hieße es dann: sie verdammten sie zur Sklaverei mit der vollen Wucht der alle Kraft zerbröckelnden, zermalmenden Härte.

V. 14. Die ersten מסים hatten sie als Staatsgenossen zu leisten, sie verblieben dabei in ihrer Berechtigung, sie bezahlten ihre Staatsgenossenschaft, wenn man will, den Staatsschutz, durch besondere Steuerleistungen. Allein es hatte noch kein egyptischer Gassenbube das Recht zu sagen: Jud' mach Mores. Sodann waren sie für rechtlos erklärt worden, wurden als Sklaven zu rechtlosen Wesen in den Augen des Volkes herabgewürdigt. Es hieß da schon nicht mehr ויעביר פרעה, sondern ויעבידו מצרים, das Volk erhielt das Recht, sie als Sklaven zu behandeln. Dazu tritt nun noch ein Drittes: וימררו וגו'. Man kann Sklave sein, ja harte Arbeit, aber keine chikanöse Behandlung haben. Es kann die Arbeit den Kräften angemessen sein. Hier aber, wenn פרך die aufreibende, kraftbrechende Härte bedeutet, schüttete man eine doppelte Bitterkeit in den Lebenstrank der Juden, man vertheilte die Arbeit in absichtlicher Unangemessenheit zu den Kräften der einzelnen Arbeiter, eben um die Kräfte durch die Arbeit „aufzureiben,“ — das wörtliche פרך — und diese, schon ohnehin keine Freude an der Arbeit zulassende raffinirte Härte, verbitterte man noch durch erfindungsreiche Chikanirungen.

Damit waren denn alle drei Momente: גרות, עבדות, ענוי verwirklicht, die dem Abraham verkündet worden und die später sowohl in den die Bedeutung der Erlösung würdigenden לשונות של גאולה, als in den den Zustand der Knechtung in Mizrajim vergegenwärtigenden Chamezgesetzen: וכל יראה וגו', הנאה, איסור אכילה charakteristisch festgehalten

11. Sie setzten über es Fiskalbeamte um es durch ihre Lasten zu quälen. So baute es Vorraths-Städte für Pharao, Pithom und Raamses.

11. וַיָּשִׂימוּ עָלָיו שָׂרֵי מִסִּים לְמַעַן עַנֹּתוֹ בְּסִבְלֹתָם וַיִּבֶן עָרֵי מִסְכְּנוֹת לְפַרְעֹה אֶת־פִּתֹם וְאֶת־רַעַמְסֵס׃

12. So wie sie es aber quälten, so vermehrte es sich und so breitete es sich aus; sie bekamen an Allem Ueberdruß wegen der Gegenwart der Söhne Jisrael's.

12. וְכַאֲשֶׁר יְעַנּוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ וַיָּקֻצוּ מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

---

den sie zahlreich und es kommt Krieg, so werden sie es mit unsern Feinden halten, und auch ohnehin sich so vermehren, daß Goschen sie nicht mehr Alle fassen kann, sie vielmehr mit gewaffneter Hand sich über das ganze Land verbreiten werden. Hat ja das böse Gewissen der Völker auch in spätern Zeiten die Juden verdächtigt, es mit den Landesfeinden, den Mauren, den Türken, den Franzosen, zu halten. Auch תקראנה als Plur. zu מלחמה im Sing. ist schwierig. מלחמה ist hier wohl nicht Subjekt, sondern Objekt und תקראנה wie Jes. 41, 22. את אשר תקרינה.

V. 11. Man erklärte die Juden im Ganzen als ein Objekt des Fiskus, aus welchem der Staat so viel als möglich Geld zu machen suchen solle. Es waren ja „nicht hergehörige Fremde," denen man für die Luft, die man sie athmen ließ, jeden beliebigen Preis abfordern konnte. „Man übergab sie daher dem Fiskus." — סבל, סבלתם ist nicht zunächst eine Last, die man auflegt um Jemanden zu drücken, sondern damit das auferlegte Objekt getragen und versorgt werde. Es liegt somit in dem Ausdrucke nichts Feindseliges. Verwandt ist's mit ספל, Schale, in der Etwas getragen wird; סבלות sind somit Lasten, die in der Form auferlegt werden, als von dem Staatsbedürfniß gebotene Zwecke. Der wirkliche Zweck war jedoch למען ענותו: das Judenvolk soll nicht zu übermüthig werden, darum muß man unter Rechtsformen Plackereien für es ersinnen.

ערי מסכנות, סכן. Siehe (1. B. M. 19, 4.) מסכנות: Veranstaltungen, durch welche für etwa eintretende Fälle vorgesorgt werden soll: Magazin-Städte. Waren das vielleicht Städte zur Aufbewahrung der durch Josef zum Wohl des Staates eingeführten Naturalienabgaben, wodurch möglichen „Nothjahren", „Hungerjahren", (מסכנות) vorsorglich vorgebeugt werden sollte, so lag zugleich darin ein doppelter unendlicher Hohn. — Zum Bau einer Stadt gehören die verschiedensten Handwerksthätigkeiten, die somit alle von ihnen zu beschaffen waren. Es waren dies übrigens Staatsbauten, sie wurden für „Pharao" gebaut.

V. 12. Die in Form einer Steuer auferlegte Staatsmaßregel erreichte nicht ihren Zweck; in dem Maaße, in welchem sie es zu entkräften suchten, in dem Maaße wurde es immer zahlreicher und imposanter, so daß, wörtlich: „ihnen Ekel wurde," nicht „vor den Juden," — etwa à la Schudt — es steht nicht ויקצו מן, sondern: sie hatten an Allem Ekel wegen der Anwesenheit der Juden. Alles, woran sie sonst Freude haben konnten und obgleich sie dessen ja jetzt schon in so großem Maaße vor den Juden voraushatten, verlor den Werth in ihren Augen, weil auch Juden da waren, weil sie doch die Juden

10. הָבָה נִתְחַכְּמָה לוֹ פֶּן־יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי־תִקְרֶאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסַף גַּם־הוּא עַל־שֹׂנְאֵינוּ וְנִלְחַם־בָּנוּ וְעָלָה מִן־הָאָרֶץ׃

10. wohlan, wir wollen ihm mit Klugheit begegnen, es könnte sich vermehren, und dann, wenn die Ereignisse Krieg bringen, sich auch zu unsern Feinden schlagen, oder auch uns bekämpfen und aus seinem Lande heraufziehen.

Zuflucht zu Motiven aus der höhern Staatsraison nehmen mußte, ist ein glänzendes Zeichen für das social sittliche Verhalten der Juden. Wohl lehrt uns Jecheskel (Kap. 20, 8.) daß unsere Väter Gott gegenüber nicht die abrahamitische Treue in aller Reinheit bewahrt, vielmehr egyptischem Unwesen in Geist und Sitte bei sich Eingang gewährt, und, woran das jüdische Geistes-Auge kein Gefallen haben (שִׁקּוּצֵי עֵינָיו) und was das jüdische Herz als seiner unwürdig, als Auswurf, von sich weisen sollte (גִּלּוּלֵי מִצְרַיִם), bei sich hatten heimisch werden lassen; und wenn uns auch hier von Beidem nichts erwähnt wird, so läßt doch schon das völlige Schweigen von einer positiven Gesammtäußerung des jüdischen Geistes, wie wir dies bei den Vätern im ויבן שם מזבח, im קרא בשם ד', gefunden, und das nicht sowohl eine Propaganda nach Außen, als vielmehr eine Erhaltung der jüdischen Bekenntnißtreue in Mitte einer so gegensätzlichen Bevölkerung gewesen wäre — auf ein Sinken des abrahamitischen Geistes schließen; allein social muß nicht das Geringste gegen sie vorgelegen haben. Hätte Pharao von vorn herein das Volk gegen die Juden auf seiner Seite gehabt, es wäre überflüssig gewesen, künstlich ihren Neid und so fern liegende Befürchtungen zu erregen, und er hätte, statt mit einem „Galuth" voranzugehen, sofort und kürzer einen „Gerusch" statuiren mögen.

V. 10. Der Sinn dieses V. ist dunkel. Stünde der Accent אתנח statt unter לוֹ, unter ירבה, so würde man einfach das ועלה מן הארץ als das herbeizuführende Ziel auffassen können, und es würde heißen: wir wollen es so einschränken, daß es die erste sich darbietende Gelegenheit ergreifen wird, aus dem Lande fortzuziehen, indem es durch Anschluß an unsere Feinde bei ihnen sich Boden und Bürgerrecht erwerbe. Allein der Accent ist dagegen und läßt das ועלה מן הארץ nicht als das durch die Maßregel zu Erzielende, sondern zu פן וגו' gehörig, als Theil des durch die Maßregel zu Verhindernden verstehen. Und da ist es denn sehr schwer zu begreifen, weshalb das Fortziehen der Ibrim so sehr gefürchtet worden wäre. Sie waren ja noch nicht Sklaven. Man müßte denn annehmen, es sei die Gegenwart der Juden im Grunde schon damals dem Staate so wichtig und nützlich gewesen, daß man ihre Verminderung wohl gewünscht, allein ihr gänzliches Fortgehen gefürchtet, vielmehr ihr Dasein in beschränkter Zahl für nützlich und nothwendig gehalten habe. Wahrscheinlicher wäre dann das עלה מן הארץ nicht: aus Mizrajim fort, sondern: aus der ihnen angewiesenen entlegenen Provinz Goschen hinauf über das ganze übrige Land, zu verstehen; wozu es aber dann des Mittelfalls des Krieges bedurft haben sollte, ist auch nicht klar. Vielleicht sind es jedoch zwei Befürchtungen. Wer dem Andern feind ist, setzt in der Regel seine Gesinnungen bei Diesem voraus. Pharao mochte sagen: Die Juden sind unsere Feinde und meinen es nicht ehrlich mit uns. Ver-

9. ויֹּאמֶר אֶל־עַמּוֹ הִנֵּה עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעָצוּם מִמֶּנּוּ׃

9. der sprach zu seinem Volke: Seht, ein Volk sind die Söhne Jisrael's, zu zahlreich und mächtig für uns;

---

immer eine gewaltthätige Ueberwältigung. Es scheint daher die alte Dynastie gestürzt, Volk und Land in andere Hände übergegangen, eine fremde Dynastie von Außen über Mizrajim gekommen zu sein, daher auch: אשר לא ידע את יוסף; einer andern, inländischen Dynastie wäre Josef nicht unbekannt gewesen. Charakteristisch ist es sofort, daß die ganze folgende Judenfeindlichkeit dadurch motivirt wird, daß der König nichts von Josef wußte. Das Volk wußte wohl von ihm, es blickte nicht scheel auf das Judenland und das darin heranwachsende Judenvolk. Es betrachtete die Juden als Wohlthäter und nicht als Eindringlinge und fand sich auch durch ihr Gedeihen nicht beengt.

V. 9. הנה עם בני ישראל: die Söhne Jsrael's sind ein ganzes Volk geworden! רב ועצום ממנו kann nicht wohl heißen: zahlreicher und mächtiger als wir. Mizrajim war sicherlich mächtiger und zahlreicher als das in Goschen wohnende Jsrael. Es müßte denn sein, der fremde Dynast habe auch seinen fremden Volksstamm mit in's Land gebracht, die Egypter seien bereits unterworfen gewesen, und zu seinem, dem mit eingedrungenen Volke, nicht zu Mizrajim, habe er gesprochen: die Mizrer haben wir nicht zu fürchten, die sind bereits unterworfen; aber in dieser fernen Provinz wächst uns ein Stamm heran, der uns zu stark wird, den wir nicht so leicht besiegen können. Wahrscheinlich aber ist das ממנו hier wie das לך מעמנו כי עצמת ממנו מאד zu Jizchak (1. B. M. 26, 16.) zu verstehen, das doch auch nur heißt: du bist uns viel zu mächtig, wir können es nicht mit ansehen, daß du, ein Einzelner, mächtig bist, weit mächtiger als irgend ein Einzelner unter uns. Ebenso hier: Egypten war ja in Kasten getheilt, bestand aus verschiedenen "עמים„ und nun konnte er wohl sagen, seht das Judenvolk, das noch dazu so zusammenhält wie Ein נפש, es wird zu mächtig, es giebt keine einzige Kaste unter uns, die so zahlreich, die eine solche Fülle unverbrauchter Kraft hat wie diese.

Bemerken wir im Allgemeinen: 1) Auch dieses allererste רשעות ist durch nichts veranlaßt, was die Juden etwa verbrochen hätten; Pharao konnte nichts gegen sie vorbringen, sonst hätte es nicht der חכמה gegen sie bedurft, man hätte offen gegen sie vorgehen können. Ferner 2): das allererste רשעות ging nicht vom Volke, sondern von Oben aus. Erst von Oben herab war der Neid angeregt, war ein Mittel der Politik, die der neue Dynast zur Befestigung seiner eigenen Gewalt gebrauchte. Es giebt wenig Neues unter der Sonne und die geschichtlichen Erscheinungen im Großen sind so alt wie die Geschichte. So oft man von Oben herab ein Volk drücken wollte, gab man ihm gern ein anderes Volk preis, das es drücken konnte um sich für den eigenen Druck schadlos zu halten. Dieser Politik verdanken viele Judengesetze ihren Ursprung. Eine gleiche Rücksicht mochte den ersten Schöpfer des allerersten Judengesetzes geleitet haben. Er wollte das von ihm gewaltsam unterdrückte egyptische Volk dadurch entschädigen, daß er ihm eine Pariaskaste schuf, auf welche alle andern Kasten in stolzem Selbstgefühl hinabschauen, und sich als freier träumen konnten. Daß er übrigens den Juden nichts weiter als ihre große Vermehrung vorwerfen konnte und zur Rechtfertigung der beabsichtigten Härte seine

3. Jissachar, Sebulun und Binjamin,

4. Dan und Naftali, Gad und Ascher.

5. Es waren alle von Jaakob stammenden Seelen siebzig Seelen; und Josef war bereits in Mizrajim.

6. Josef starb und alle seine Brüder und das ganze damalige Geschlecht.

7. Jisrael's Söhne waren fruchtbar gewesen an zahlreichen Geburten, sie wurden in großem Uebermaß viel und stark; das Land wurde ihrer voll.

8. Es erhob sich ein neuer König über Mizrajim, der von Josef nichts wußte;

3. יִשָּׂשכָר זְבוּלֻן וּבִנְיָמִן׃

4. דָּן וְנַפְתָּלִי גָּד וְאָשֵׁר׃

5. וַיְהִי כָּל־נֶפֶשׁ יֹצְאֵי יֶרֶךְ־יַעֲקֹב

שִׁבְעִים נָפֶשׁ וְיוֹסֵף הָיָה בְמִצְרָיִם׃

6. וַיָּמָת יוֹסֵף וְכָל־אֶחָיו וְכֹל הַדּוֹר

הַהוּא׃

7. וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ

וַיַּעַצְמוּ בִּמְאֹד מְאֹד וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ

אֹתָם׃ פ

8. וַיָּקָם מֶלֶךְ־חָדָשׁ עַל־מִצְרָיִם

אֲשֶׁר לֹא־יָדַע אֶת־יוֹסֵף׃

Söhne für die nationale Zukunft, so sind auch dort (ויחי Kap. 49.) Reuben, Schimeon, Lewi, Jehuda, Jissachar, Sebulun, Benjamin (— mit Uebergehung Josef's, der bereits in Mizrajim war —) die bedeutsamsten, wie wir dies dort z. St. gefunden zu haben glaubten.

V. 5. Vom Hause Jakob's, im Gegensatz zu Esau's, wie die Weisen bemerken, heißt es immer: נפש, nicht נפשות, weil in allen Gliedern des Hauses Jakob's nur Ein Geist, die einheitliche Seele Eines Prinzipes waltet.

V. 6. דור verwandt mit דבר, תפר: aneinanderreihen; alle gleichzeitig Lebenden, Zeitgenossen.

V. 7. Von diesem Geschlechte wird uns nichts weiter erzählt, als daß sie sich bereits außerordentlich vermehrt hatten. וישרצו, den niederen Thieren ähnlich; je kleiner das Thier, um so zahlreicher sind die einzelnen Geburten. Zwillinge, Drillinge bei Menschen sind jedoch in der Regel schwächer und häufig nicht lebensfähig, so daß durch solche Geburten eigentlich keine Vermehrung oder doch nur durch schwächliche Nachkommenschaft erzielt wird. Hier aber folgt der Zusatz: וירבו ויעצמו, ihre zahlreichen Geburten waren aber lebensfähig und stark. וירבו: die Eltern vervielfältigten sich physisch und geistig in den Kindern; ויעצמו, das verstärkte אסם: Schatz, Sammlung von Kräften, sie trugen eine Fülle geistiger und leiblicher Kräfte in sich, so daß sie in der That eine imposante Macht darstellten.

ותמלא הארץ, nicht Egypten, sondern die Provinz Goschen, die ihnen Josef um so lieber angewiesen hatte, weil sie ein entlegener Landstrich war und die Ibrim ihrem Geiste und ihrer Beschäftigung nach den Egyptern zuwider waren.

V. 8. Die ersten Anlässe des ältesten, ersten רשעת gegen Juden sind leider aus den ersten Sätzen darüber nicht mit entschiedener Sicherheit festzustellen. — ויקם מלך חדש על bezeichnet auf keinen Fall einen gewöhnlichen, gesetzmäßigen Thronwechsel; — קם על ist

שמות א.

1. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים
מִצְרָיְמָה אֵת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ׃
2. רְאוּבֵן שִׁמְעוֹן לֵוִי וִיהוּדָה׃

Kap. 1. Vers 1. Und dies sind die Namen der Söhne Jisrael's, die nach Mizrajim kamen; mit Jaakob kam jeder und sein Haus.

2. Reuben, Schimeon, Lewi und Jehuda,

שמות

Kap. 1. Vers 1. Mit dem zweiten Buche beginnt die Geschichte des jüdischen Volkes. Aus der Einzel- und Familiengeschichte wird in die Volksgeschichte hinübergeleitet durch erinnernde Nennung der einzelnen Männer, die uns bereits als die „Grundstöcke“ der jüdischen Volksgesammtheit bekannt sind. ואלה es sind dies ganz dieselben, in ihren gesonderten Eigenthümlichkeiten, aus welchen nunmehr das jüdische Volk erwuchs. Einen gemeinsamen Grundzug brachten sie mit, der die Grundbasis der jüdischen Nationalität bildet: את יעקב איש וביתו! Wenn später, als die durch pharaonische Mishandlung zerstückte Volksleiche, wie sie einst dem Ahn prophetisch gezeigt war, dem Aasgeier der Geschichte zu willkommenem Fraß am Boden zu liegen schien und durch Gottes Weckerruf „in ihrem Blute“ zu unsterblichem Leben erstehen sollte, Gott den Aufbau seines Volkes nicht mit den Giebelspitzen, sondern mit der Granitbasis des „Hauses“ — שה לבית אבות שה לבית — mit dem Familienband der Kinder aufwärts, mit dem Familienband der Eltern abwärts begann: so wird uns hier gezeigt, daß diese Grundbasis des ewigen Gottesvolkes nur gewaltsam geraubt und zerstört war zur Zeit des erlösenden Aufbaues, mitgebracht war sie von vorn herein, als die Söhne Jisrael's hinabzogen in den egyptischen Mutterschooß, in welchem sie unter Leid und Weh' zum Volke geboren werden sollten. את יעקב איש וביתו: obgleich sie schon alle ein selbstständiges Haus ausmachten, hingen sie doch noch alle fest und innig an Jakob! — את יעקב ist eine viel innigere Verbindung als עם יעקב. (את, Wurzel אתה. Es ist eigenthümlich, daß im Hebr. Wörter, die eine Verbindung ausdrücken, größtentheils auch eine Trennung bezeichnen. So פתל und בדל, so את und אֵת Plural אתים; es läßt sich keine innige Verbindung ohne Sonderung von Andern denken.) את יעקב איש וביתו: Alle zusammen an dem alten Stamm und doch Jeder wieder für sich ein eigener, selbstständiger Zweig, ein eigener, selbstständiger Mittelpunkt für einen eigenen Kreis; Alle Kinder Jakob's und doch wieder selbst Väter für eigene Kinder; dieser Familiengeist und dieses Familienherz, das jeden Sohn sein Haus nur als Zweig des eigenen Elternhauses bauen, und jeden Vater in Kind und Enkel fortleben läßt, das Eltern mit Kindern und Kinder mit Eltern auf ewig und innig vereint, das ist's, worin Jsrael's ewige Blüthe wurzelt, darin liegt das Geheimniß des jüdischen Stammes.

V. 2. Charakteristisch ist die Gruppirung: die ersten vier sind die ersten, von vorn herein der Lea zugedachten Söhne; nach Juda heißt es: ותעמד מלדת. Jissachar und Sebulun waren gleichsam als Lohn besonderer Bestrebung gewährt. Benjamin ist ihnen als Sohn Rahel's angeschlossen und in der folgenden Gruppe sind die Söhne der שפחות zusammengenommen. Befragen wir die Aussprüche Jakob's über die Bedeutsamkeit seiner

ספר

שמות


LIBRARY
AUG 22 1969
UNIVERSITY OF TORONTO

חמשה

חומשי תורה

חלק ב׳

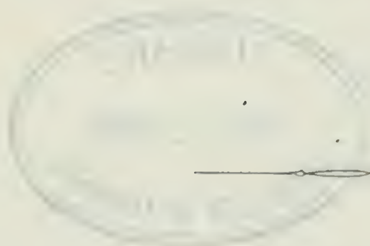
ספר שמות

מתורגם ומבואר

מאת

הק׳ **שמשון** בן לא״א כמהור״ר **רפאל הירש** פ״פ זללה״ה.

שומר משמרת הקדש בק״ק עדת ישורון בפ״פ דמ׳ יע״א.



פראנקפורט דמיין

פערלאג דער קויפמאנ'שען בוכהאנדלונג.

שנת **תרכ״ט** לפ״ק.

Der

Pentateuch,

übersetzt und erläutert

von

Samson Raphael Hirsch,

Rabbiner der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt am Main.

Zweiter Theil: Exodus.

Frankfurt am Main.

Verlag der J. Kauffmann'schen Buchhandlung.

1869.

